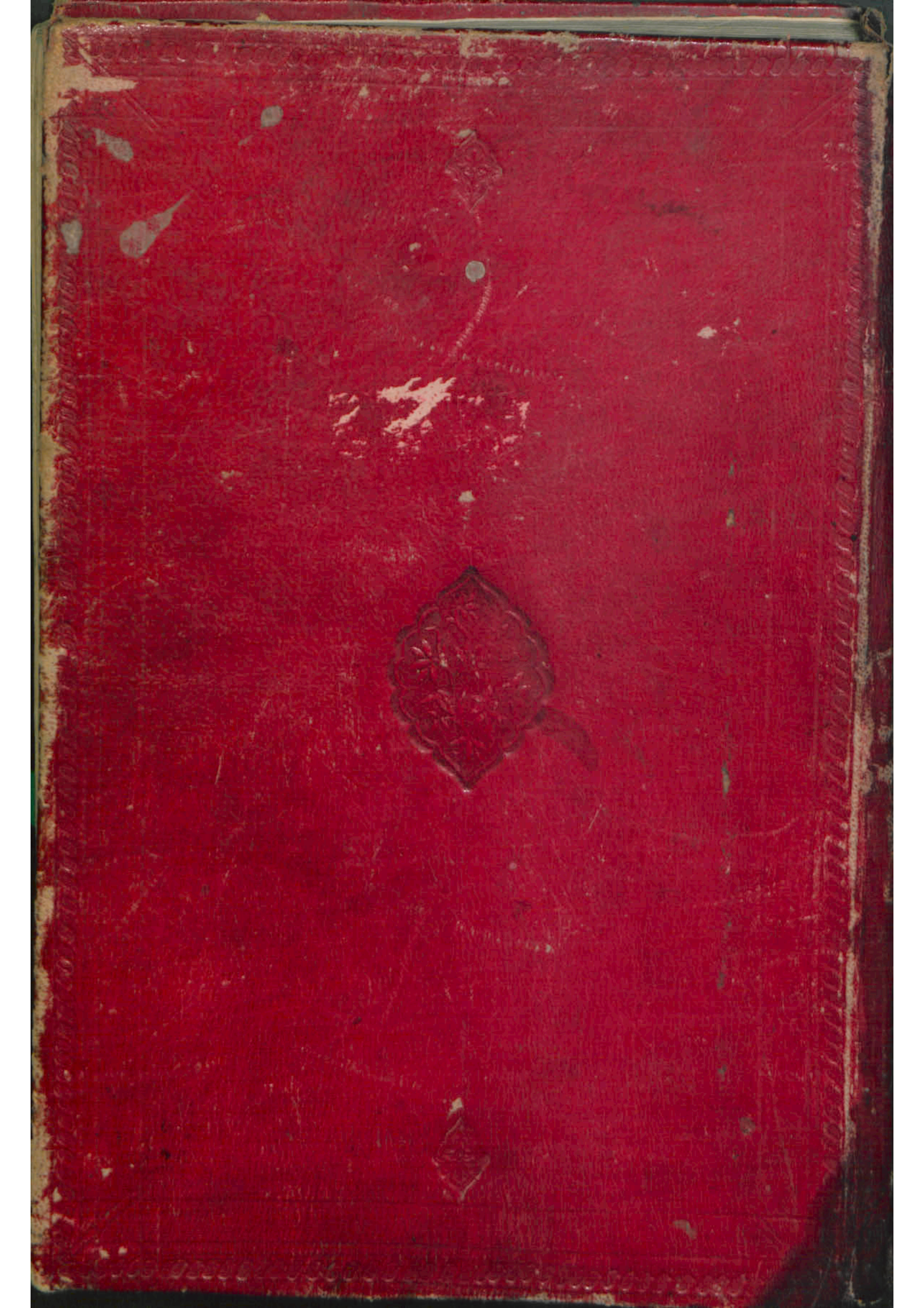


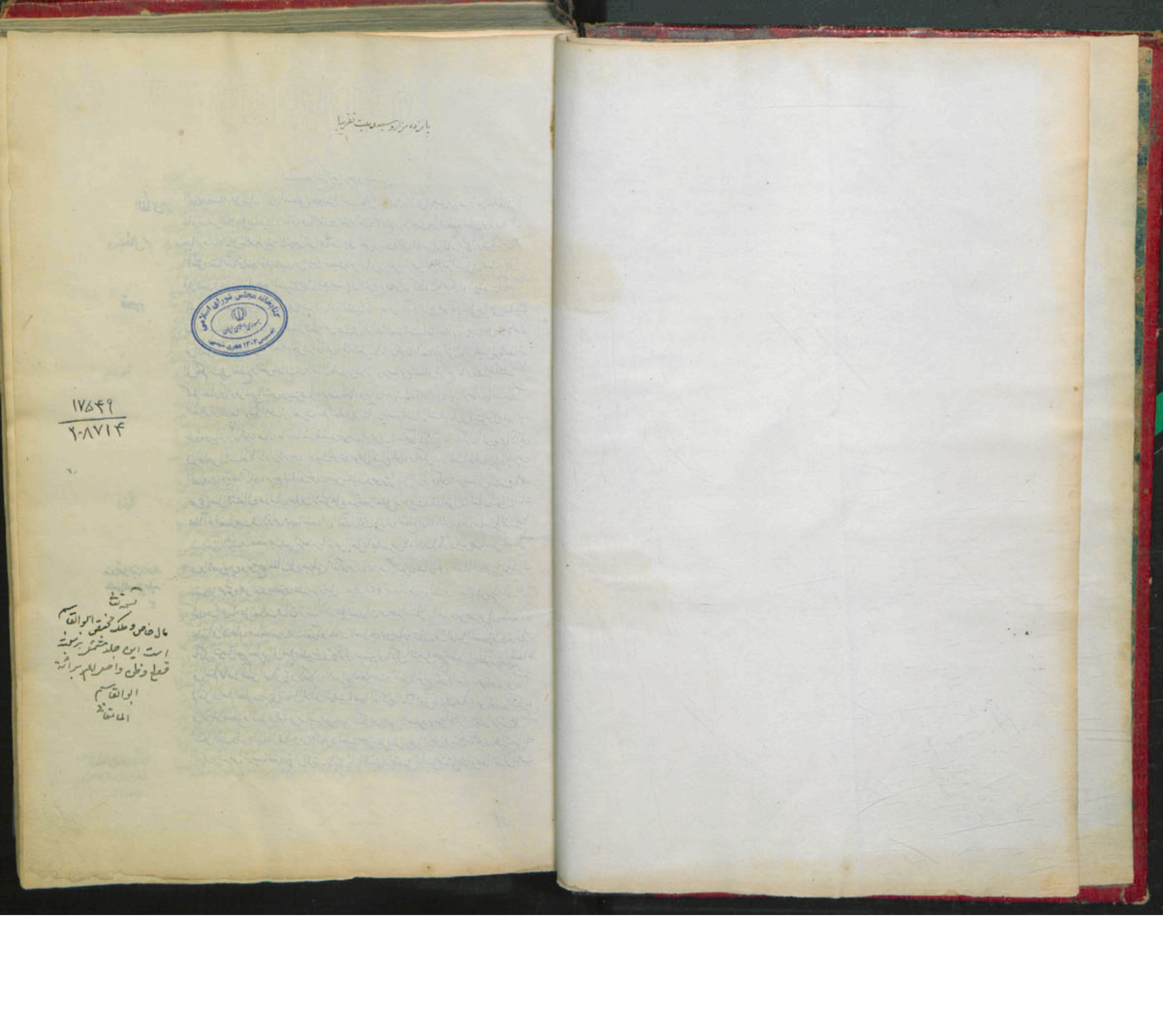

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب بشری الوصول الی اسرار علم الاصول (ج ۳)
مؤلف محمد حسن بن عبدالله مامقانی
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۷۵۴۹
جمهوری اسلامی ایران
شمارهٔ ثبت کتاب
۲۰۸۷۱۴
حسینی
۱۷۵۴۹
۲۰۸۷۱۴


حسینی
۱۷۵۴۹
۲۰۸۷۱۴
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
۲۰۸۷۱۴
کتاب بشری الوصول الی اسرار علم الاصول (ج ۳)
مؤلف محمد حسن بن عبدالله مامقانی
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۷۵۴۹



کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
شمارهٔ ثبت کتاب
۲۰۸۷۱۴
کتاب بشری الوصول الی اسرار علم الاصول (ج ۳)
مؤلف محمد حسن بن عبدالله مامقانی
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۷۵۴۹
۱۷۵۴۹
۲۰۸۷۱۴





بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فيقول العبد الجاني اسير الامال والاماني محمد حسن بن عبد الله المامقاني انا
لما فرغنا من الكلام على مباحث الالفاظ ومنها البحث عن اصالة التعريف الاجمالي رايناان البحث عن القطع والظن وافردناه على
حياله وان كان على خلاف طريقة الاقدمين لكونه عمدة مقاصد الفن وجعلناه الجزء الخامس من كتاب بشرى الوصول الى اسرار علم
الاصول ونسأل الله الاتمام واتمام ما بقي من الاجزاء وجعله ذخرا لنا في يوم الجزاء انه هو البر الرحيم اسئل الله القطع والظن و
قبل الاخذ في تحقيق المقام ينبغي التنبيه على شيء يفيد بصيرة في الشروع وهو ان المكلف اما ان يكون غير ملتفت الى الحكم
بل يكون غافلا محضا ويجيء تفصيل الكلام عليه في مبحث الاجتهاد والتقليد ان شاء الله تعالى والمراد بالحكم الشرعي هو الحكم الكلي جريا على المتعارف من
معناه حيث اطلق ومراعاة لما هو وظيفة الاصولي من البحث عن القواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية وعلى هذا فالبحث
عن الاصول الجارية في الموضوعات والاحكام الجزئية انما يكون للاستطراد واما ان يكون ملتفتا فنقول اما ان يحصل له بالالتفات
الى الحكم الشرعي القطع والظن او الشك والاول اما مطابق للواقع او غير مطابق والمطابق للواقع اما ان يزول بتشكيك المشكك
كعلم المقلد اولا وهو المسمى باليقين ويعبر عنه بالعلم عند الحكماء والثاني له مراتب ادناها ما هو في مرتبة الرجحان بالنسبة الى
الطرفين واعلاها الوثوق والاطمئنان المعبر عنه بالعلم العادي والثالث ينقسم باعتبار انقسام مجاري الاصول المعول عليها عند
الشك وبيانه انه اما ان يكون هناك حالة سابقة متيقنة ملحوظة وهو مجرى الاستصحاب او لا وعلى الثاني اما ان يكون المورد مما لا يمكن
فيه التخلص بالاحتياط كما اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة وهو محل التخيير او يكون مما يمكن فيه الاحتياط بان لا يدور الامر بين
المحذورين وح فاما ان يكون مرجع الشك الى ثبوت نفس التكليف وهو مورد اصل البراءة او يكون مرجعه الى المكلف به وهو
مجرى اصل الاشتغال وهذا بيان مجاري الاصول على وجه الحصر العقلي اذا عرفت ذلك فنقول ان لبيان احوال الشك
محلا آخر فينحصر البحث في الاولين فهنا مقصدان المقصد الاول في بيان القطع وقدمناه لشرفه وقلة مباحثه بالنسبة الى ما
يليه فنقول لا ريب ان القطع حجة بمعنى انه معتبر مانع عن العمل بما يخالفه من الادلة لزوم الامارة او ليس حجة بالمعنى المصطلح عليه
عند الاصوليين وتوضيح المقال على وجه يليق بالمقام هو ان الحجة عند اهل الميزان عبارة عن القضايا المعلومة الموصلة الى
تصديق مجهول وهو الذي يطلقون عليه اسم الدليل والقياس الذي عرفوه بانه قول مؤلف من قضايا يلزم لذاته قول آخر و
يكون عندهم مبنيا على الخلاف فان ترتب التعبير على المقدمات من جهة استلزامها لها او من جهة جريان عادة الله
على خلقها في الاذهان عند حضور تلك المقدمات والمقصد الاصوليين فهي عبارة عما يرادف الدليل المصطلح عليه عندهم وهو
ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري كما ذكره بعضهم او ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري باسقاط
قيد العلم كما فعله المحقق البهائي والامكان لادراج المغفول عنه والخبري لاخراج الحد كما صرح به هو وقال في الحاشية
لم نقل الى العلم بمطلوب خبري ليشمل الدلائل الشرعية باجمعها فاذا اكثرها الادلة انتهى فالموصل عبارة عن الوسط المتكرر
في القياس المنطقي والنظر عبارة عن ترتيب يحصل المتكرر محمولا على الاصغر وموضوعا للاكبر ان كان الترتيب على هيئة
الشكل الاول وقس عليه الحال في غيره من الاشكال والتقييد بصحيح النظر احتراز عن القياس المرتب فانه لا يجوز فيه النظر بالمعنى
الذي عرفته من الترتيب ضرورة ان المرتب لا يرتب ثانيا الا اذا اريد تحصيل الحاصل فحصل لك من هذا البيان انه يجب

الحجة

الحجة والدليل على مصطلح المنطقيين ومنهما على مصطلح الاصوليين متجانسا كليا الا انهما عند الاولين عبارة عن المركب وعند الاخرين
عبارة عن نفس المفرد الذي هو الوسط المتكرر وهذا الذي ذكرناه من استقرار اصطلاح الاصوليين على تسمية الوسط دليل
عندهم بالحجة وتفسيرهم تعريفه بما عرفت فلصحح به جمع منهم ما خرج عن طريقه التعريض بالفاضل التوني حيث قال في حاشيته على الوافية بان
ما اشتهر من مصطلح الاصوليين مخالف لاصطلاح المنطقيين فانهم يشترطون في الدليل تركب القضايا والاصوليون يطلقون
عليه وعلى المفردات التي يمكن التوصل بالنظر الصحيح فيها الى المطلوب الخبري سواء كانت قضية واحدة او غيرها فالعالم
عند الاصوليين دليل على اثبات الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث له صانع ولذلك يريدون ما لا بد له الفقهية
الكتاب والسنة ونحوهما الى ان قال ثم ان اطلاق الاصوليين الدليل على المفرد كالعالم مجرد اصطلاح والا فلا يمكن اثبات
المطلوب الخبري الا بقضيتين فان الدليل من حيث انه توصل الى اثبات المحكوم به للمحكوم عليه لا بد فيه من ملزوم للمحكوم به
يكون ثابتا للمحكوم عليه لينتقل الذهن منه الى المحكوم به ويلزم من ثبوت ذلك للمحكوم عليه لازمه فالقضية المشتملة بالاول
هي الكبرى والاخرى الدالة على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى وباعتبار المقدمتين في تعريف المنطقيين مصرح به
في اصطلاح الاصوليين مندرج في صحيح النظر انتهى والاول ان ما ذكره من الامر ليس بخال من القول عندنا اما الاول
فلان ثبوت الاصطلاح لا يتحقق الا بالنقل عن تواطؤ اهل الفن ولم يصرح احد من القدماء والمتاخرين من اهل هذه الصناعة
على ثبوت اصطلاح لهم في لفظ الحجة بان يجعلوها اسما للوسط المتكرر في القياس المنطقي نعم ذكر شيخنا الامام الرضي ره
[illegible] ان الحجة عبارة عن الوسط الذي يحتج على ثبوت الاكبر للاصغر ويصير واسطة للقطع بثبوته له الى ان قال هذا كلام
... الحكم بتعلق القطع وهو لازم المقطوع به وما ما الحسبة الى الحكم امر فيجوز ان يكون القطع مأخوذا في موضوعه بان يكون
المعلوم بوصف كونه معلوما حكم كذا وح فالحكم يكون وسطا لثبوت ذلك الحكم وان لم يطلق عليه الحجة اذ المراد بالحجة
في باب الادلة ما كان وسطا لثبوت احكام متعلقة شرعا الحكم آخر كما اذا رتب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمرا لا
على نفس الخمر هذا كلامه وانت خبير بان ما ذكره امور اصطلاحية تتوقف على شاهد ولا شاهد على ما ادعاه من
كلماتهم ولفظ الحجة في مثل قولهم الكتاب حجة والخبر الواحد حجة كما يصح ان يراد به انه وسط كذلك يصح ان يراد به انه مما يجب العمل
به ولا مرجح لما ادعاه واما الثاني فلان تفسير الدليل بالوسط لم يقع في كلام احد من اهل الصناعة بل وقع خلافه من التصريح
بكون المفرد يسمى دليلا عند الاصوليين فلا يقع في كلامهم الا ان المراد بالمفرد هو الاصغر كما ذكر الفاضل التوني وليس هذه
مبدعا لهذه الدعوى حتى يرمى بالخطاء في الوصول الى مصطلح اهل الصناعة فقد فسر المحقق البهائي النظر في النظر
في احواله وصفاته ولا ينطبق الا على الاصغر وقال ره في حاشيته اخرى فالعالم عند الاصوليين دليل على اثبات الصانع
وعند غيرهم العالم حادث وكل حادث له صانع وظاهر كلام بعض المحققين ان الاصوليين لا يطلقون الدليل على القضايا
بل على المفردات فقط ولم نظفر بتصريح منهم بذلك بل كلامهم عام انتهى ويكفي كلام العضدي في الحاشية مصطلح الاولين فانه
قال عقيب كلامه على تعريف الدليل على اصطلاحي المنطقيين والاصوليين ما لفظه واعلم ان الحاصل ان الدليل عندنا على اثبات
الصانع هو العالم وعندهم ان العالم حادث وكل حادث له صانع انتهى ولعل المراد ببعض المحققين في كلام المحقق البهائي ره
هذا ولكن بقي هنا شيء وهو انه يتجه على توارده بل كلامهم عام انه لا يطابق تفسير النظر فيه بالنظر في احواله وصفاته والقضايا

لانه لا ينطبق الا على الاصغر الا انه ينظر في احواله وصفاته

ينظر فيها انفسها فعلى تقدير ارادة تطبيق تعريف الدليل على الموضوع لا بد من اشتمال احواله وصفاته مضافين الى الضمير
الموصول في التعريف وعلى تقدير ارادة تطبيقه على القضايا لا بد من ترك الاضمار ولو كان الدليل على اصطلاحهم يطلق
على القسمين كان اللازم انطباق تعريفهم له عليهما وقد دار امر التعريف بين امرين متناقضين فكيف يكون كلامهم
عاما والظاهر ان حكمه بالعموم انما هو من جهة انه وجد انهم يطلقون الدليل على المركب ايضا احيانا ولكنا نقول ان الظاهر
ان اطلاقهم اسم الدليل على المركب انما هو بتبعية اهل الميزان ولا باس به والاصطلاح المختص بهم انما هو اطلاقه على المفرد
وذلك ليس بعادم النظير هذا ولعل الاشارة كالاكثر لا يخلو عن التاييد لبعض ما قدمناه ذكره مع اشتماله على بعض ما ينبغي
التنبيه له ما لديه في المطلب الاول من مطالب الادلة الشرعية لعله فصل بعينه على حد عند الفقهاء كما في النهاية وغيره بانه ما
يمكن ان يتوصل بصحيح النظر الى العلم بمطلوب خبري واسقط العلم البهائي ره والفاضل الا انهما عزياه الى الاصوليين
فقط اعم من الامارة بخلاف الاول فانه يقابلها الى ان قال ره وقد صرح الفاضل والتفتازاني باختصاص الدليل عند الاصوليين
بالمفرد ومنهم من صرح بكونه اعم وجعل المركب من افراده وفيه بان ترتب المركب لا يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى
المطلوب الخبري والا لزم المحال وفي الجمع بين الشرحين ان المفرد دليل عند المتكلمين وفي آخر ان الدليل عند غير اهل الميزان
من اهل المعقول محمول الصغرى كالمتغير في قولنا العالم متغير وفيهما نظر انتهى وكانه لم يعثر على ما حكيناه عن المحقق البهائي
من تفسير النظر فيه بما النظر في احواله وصفاته ولم يتعاهده حتى قال ان النظر لا يتحقق في المفرد واما ما اورده على جعل
المركب من افراد الدليل فهو مبني على انه زعم ان المراد ما يقابل الفعلية ولكن المراد به ما هو اعم فيحصل انه لا يمتنع التوصل
سواء وقع ام لم يقع ثم لا يخفى عليك ان ما ذكرناه الى هنا انما هو ما يتعلق بتصوير العنوان وان ما افتتح [illegible] لذكره
انما هو في ثبوت الاصطلاح في لفظ الحجة وتعيين المراد بلفظ الدليل في مصطلح اهل الفن وما هو في الكلام في التصديق بما ذكر
في العنوان وهو يشتمل على دعويين احدهما ان القطع حجة بمعنى انه يجب العمل عليه دون ما يقابله من الامارات والاخرى
انه ليس حجة بمعنى الوسط وهذا التعبير على مذاقهما واما على مذاقنا فنحرر البحث عن الدعوى الثانية بان القطع ليس وسطا
اما الاول فنقول مما يقتضيه الضرورة فان اعتبار الانكشاف على حسب القطع وكفايته في ترتيب الآثار المرتبة على متعلقه
الذي هو الواقع مما هو بديهي حتى عند العوام مركوز في الاذهان الا ترى ان كل من علم شيئا من الموضوعات الواقعية التي رتب عليه
حكم من الاحكام الشرعية او غيرها من الاحكام العرفية يبادر الى ترتيبه عليه بمجرد علمه بكون شيء هو ذلك الموضوع لا يتامل في
اعتبار العلم ولا يتوقف وعلى هذا القياس حال الحكم وهو واضح بل ذلك امر مركوز في طبائع الحيوانات ايضا الا ترى ان الكلب يهرب
بمجرد رؤيته من يهوي الى الارض تناولا حجرا لعلمه بانه يريد ان يرميه به هذا وقد استدل بعض من تاخر للاستدلال على الدعوى
المذكورة بوجوه الاول الاجماع الثاني قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه يفيد انتفاء وجوب السؤال على
تقدير تحقق العلم الثالث انه لو لم يكن معتبرا لزم التناقض بيانه انه اذا قال الشارع ايها الناس فلازمه انه يجب على المخاطب
بهذا الخطاب الحكم بالنجاسة ثم انه اذا علم بمؤدى الخطاب ولم يكن علمه معتبرا كان اللازم عدم وجوب الحكم بها بل انتفائه حينئذ
فيلزم من اجتماعهما التناقض في الواقع وهو ثبوت وجوب الحكم بالنجاسة وعدمه بالنسبة الى المكلف ويمكن تقريبه بوجه
آخر وهو انه اذا حكم الشارع بحرمة الخمر مثلا وعلمنا به فلو لم يكن العلم معتبرا لجاز للشارع ان يبيح شربه وح لا بد

الدليل

مع اختيار اطلاقه على المفرد
فهو لا يتنبه فان النظر
لا يتحقق في المفرد

هنا

من احد امرين ارتفاع حكمه السابق بجواز شرب الخمر او لزوم التناقض والمفروض عدم ارتفاع الحكم التحريمي فيلزم الثاني
وهو ما ذكرنا من اللازم الرابع انه لو لم يكن معتبرا لزم التكليف بما لا يطاق ضرورة ان العالم بالشيء غير محتمل لثبوت غيره
فامره بالاخذ بما سوى ما علمه تكليف بغير المقدور وهو غير جائز الخامس انه لو لم يكن معتبرا لزم انخرام قاعدة الاشتراك في التكليف
وقد قام عليها الاجماع ونطق بها الاخبار المتواترة بيانه انه اذا علم المكلف ان زيدا مثلا كان حكمه وجوب الامر الفلاني
مثلا فلم يكن علمه ذلك معتبرا لحق حصر لزوم ما ذكرناه وقد عرفت بطلانه اللازم السادس ان اعتبار كل شيء منوط بالعلم وموقوف
عليه فلو لم يكن هو بنفسه معتبرا لما امكن ان يتوقف على شيء آخر وهو يستلزم الدور السابع انا نجد ان الشارع قد اعتبر الامارات الظنية
فيكون العلم معتبرا بطريق اولى الثامن انه لو لم يكن معتبرا لزم انسداد باب الاستدلال ضرورة توقفه عليه التاسع لزوم عدم
انتظام امور معاش الناس ومعادهم ضرورة ان العلم بها عبارة عن الكشف عنها وانت خبير بان التمسك بمثل هذه الوجوه
في اثبات مثل هذه المسئلة تمسك بالاخفى لاثبات ما هو اوضح واجلى مضافا الى ما يتجه عليها من المناقشة بالخصوص
اما الاول فلان اعتبار العلم ليس من جانب الشارع وانما هو من جانب العقل والمسئلة معترف بذلك وقد صرح عليه
شيخنا العلامة المرتضى ره حيث قال انه ليس طريقيته قابلة لجعل الشارع اثباتا ونفيا وعلى هذا فالمسئلة عقلية لا شرعية
فلا مجال للتمسك فيها بالاجماع الذي من شانه ان يتمسك به في التعبديات لا غير واما الثاني فلانه يتجه عليه انه قد تقرر فيما
يليق به من الابواب ان الجملة الشرطية اذا سيقت لاحراز الموضوع لم يكن لها مفهوم كما في قولك ان رزقت ولدا
فاختنه وما نحن فيه كذلك فليست الاية مما سيق لافادة المفهوم فلم يرد بها الا ان كنتم لا تعلمون فلا يجب عليكم السؤال
واذا لم يكن للجملة مفهوم لم يكن في الاية دلالة على اعتبار العلم اذ الاستفادة الدلالة من مفهومها ضرورة ان المنطوق لا
ربط له بكون غاية ايجاب السؤال عند عدم العلم لكن يمكن دفع هذا بان انتفاء المفهوم في مثل ان رزقت ولدا فاختنه
انما هو من جهة ان انتفاء الختان عند انتفاء الولد من البديهي الذي لا يتعلق ببيانه مقاصد العقلاء ولا يناسب
لافادة الكلام لها فرض ان الاية ليس لها مفهوم مقصود من جهة ان انتفاء السؤال عند وجود العلم بديهي لا
يحتاج الى البيان كما في المثال ثم الاستدلال بها على المطلوب بعد الالتفات الى هذه المقدمة وبالجملة الاستدلال
بالاية فيه محل الامر ان كان لها مفهوم فيستدل بمفهومها والا فالوضوح الكاشف عن انتفاء المفهوم فتامل واما الثالث
فلانه يتجه على تقريره الاول ان وجوب الحكم بالنجاسة على المخاطب انما هو من لوازم اعتبار العلم به فان من الضروري الذي
لا مجال لانكاره انه لو قال الشارع ايها الناس ولم يعلم واحد من المكلفين بهذا الخطاب لم يجب عليه الحكم بالنجاسة
وح فمع فرض عدم اعتبار العلم به يقع من المكلف وجوب الحكم بالنجاسة وقد عرفت ذلك الحصر في قوله اذا علم
بمؤدى الخطاب ولم يكن علمه معتبرا كان اللازم عدم وجوب الحكم بها فلا يلزم اجتماع النقيضين وعلى تقريره الثاني
انه ليس جواز اباحة الشارع شرب الخمر مناقضا للعلم بحرمة شربه وانما هو مناقض لنفس الحرمة فارتفاع حرمته مع العلم
لا يستلزم ارتفاع نفس الحكم وانما يستلزم ثبوت طريق غير العلم مع بقاء نفس الحكم واما الرابع فلان التكليف بما لا
يطاق بناء على ذلك الوجه انما يجيء من كون المكلف غافلا وكون تكليف الغافل بما هو غافل عنه تكليفا بما هو خارج
عن تحت قدرته ولا يخفى ان كون تكليف الغافل من قبيل التكليف بغير المقدور انما هو اذا كان في حال الغفلة واما

عن شيء

المتناقضين

مثلا وانه بعد عدم اعتبار العلم
بعد فرض شربه وانما هو من
لوازم انتفاء الحرمة في الواقع
لا لاجل انتفاء احد النقيضين
يستلزم ثبوت الآخر وليس
اباحة الشارع شرب الخمر

مع الغاء الخطاب الذي يجب بنزوله تحصيله فليس مما يستلزم التكليف بغير المقدور فاذا فرض ان العالم بخمرية الخمر خوطب
بالعمل بخبر الواحد وبترك علمه لم يكن تكليفا بغير المقدور لحصول الالتفات للمكلف بالغاء الخطاب المذكور ولا يتوهم ان مثل
هذا الخطاب من الشارع لا يجوز لان العلم طريق بنفسه لان ذلك جهة اخرى والكلام هنا انما هو من جهة كون تكليف
الغافل بما هو غافل عنه تكليفا بغير المقدور واما الخامس فلان مجرد عدم اعتبار العلم لا يقتضي بالغاء قاعدة
الاشتراك في التكليف وانما يلزم ذلك لو نفي اعتبار سائر الطرق والامارات ايضا ومن المعلوم ان نفي اعتبار العلم لا يستلزم
نفي اعتبار غيره من الجائز بعد فرض مسئلة اعتبار العلم نظرية ان ينكر الخصم اعتباره ويثبت اعتبار سائر الطرق والامارات
فان الكلام انما هو في اعتبار العلم لا في اعتبار جميع الطرق والامارات فكيف يلزم ما ذكر واما السادس فلان دعوى ان اعتبار
كل شيء منوط بالعلم وموقوف عليه لا تخلو عن مصادرة بعد فرض المسئلة نظرية مضافا الى ما يتوجه من المنع الى المقدمة الثانية
وهي انه لو لم يكن العلم معتبرا فلا بد ان يتوقف على شيء ثان واما السابع فلانه انما يتجه التمسك به لو كان اعتبار العلم من
جانب الشارع وقد عرفت الاشارة الى ان ذلك البحث لا يلزم الا كون اعتبار العلم من جانب العقل وح فلا يجري
الاولوية في حكم العقل باعتبار الاقوى من حكم الشارع باعتبار الاضعف واما الثامن فلا يخلو عن مصادرة لان توقف
الاستدلال عليه انما يتم على ما هو الواقع وبناء على مسلمية اعتبار العلم واما بعد فرض المسئلة نظرية فتوقف الاستدلال
عليه مما ينكره الخصم ودعواه في محل الاحتجاج ويجعله مبنى له مضافا دون ما سامر كي يرد عليه من عدم انتظام امور معاش الناس
ومعادهم لو لم يعتبر العلم فهو مبني على ما هو المركوز في الاذهان من اعتبار العلم وعدم اعتبار غيره عنده وح والا فبعد
جعل المسئلة نظرية متنازعا فيها ايح الخصم ان يقول انه لا يعتبر العلم ويعتبر غيره من الطرق والامارات فانه لو لم يعتبر العلم و
اعتبر الاستخارة او الرمل ونحوهما من الامارات الشرعية وغيرها لم يلزم اختلال في نظام العالم فقد ظهر ان هذا هو الكلام
على الدعوى الاولى واما الثانية وهي ان القطع ليس وسطا في الدليل عليها فوجهان احدهما ما تشبث به بعض من تاخر وهو
وضع اسم الدليل على ذلك وبيانه ان الصغرى في مثل المقام وان كانت وجدانية الا ان الكبرى لا بد وان توخذ من
الشرع الدال على ذلك الحكم والمفروض ان الشارع قد رتب الحكم على ذات الموضوع الذي هو امر واقعي فقال حرمت عليكم الخمر
مثلا ولم يقل حرم عليكم ما علمتم انه خمر وعلى هذا فلا يبقى دليل على اخذ العلم وسطا بان يقال وكل ما علم انه خمر حرام لكونه خلاف
المفروض من كون الحكم قد ترتب على نفس الخمر لا على العلم بها وعدم الدليل من الاصول المعول عليها عند ارباب هذه الصناعة
ثم قال وان شئت تمسكت باستصحاب العدم لكونه مما يجري في المقام اقول اما في التمسك بالاصلين اما الاول فلان عدم
الدليل وان كان من الاصول التي قررها القوم متفقين على اعتبارها لاستقرار طريقة العقلاء الا ان كلامهم لا يخلو عن
اجمال فنقول انهم ان ارادوا انه يقتضي الحكم بالعدم وترتيب اثار العدم الواقعي المقطوع به انطبق الدليل على المدعى
فيهما من الجزم بان القطع لا يصير وسطا كما هو مقتضى العنوان الذي حكياه عنه ولكن هذا ممنوع عندنا اذ لا نحكم من بناء
العقلاء ذلك وان ارادوا انه يقتضي عدم الحكم بالوجود وعدم ترتيب اثاره وبعبارة اخرى التوقف عن الحكم بالوجود
كما انه يقتضي عدم ترتيب اثار العدم فهذا مسلم ولا نعرف من بناء العقلاء الا هذا المقدار لكن هذا لا يفيد ولا ينطبق
على المدعى ضرورة ان مقتضى الاصل ح ليس الا التوقف عن الحكم بالوجود والعدم والمدعى انما هو الحكم بعدم صيرورة القطع

وسطا

ولا فرق في هذه الدعوى بين ما لو قطعنا بكون الخمر اسما للوسط ام لا لانها امر معنوي فافهم منه عفي عنه (?)

لا يخفى (?)

وسطا فلا يتوافقان ثم لا يخفى ان الفقهاء يتمسكون في بعض الموارد بعدم الدليل قبل التمسك بالدليل الاجتهادي
القائم على العدم في ذلك المقام مع قطع النظر عن نحو الثاني عند التمسك بالاول ومعلوم ان الدليل الاجتهادي يفيد
الكشف عن الواقع والحكم به وعدم الدليل لا يفيد الا مع ما ذكر فليس الحال في المقام الا من قبيل الحال هناك اذ لا نقول الفرق بين
ما نحن فيه وبين المقام الذي يتمسكون به بالاصل مع قطع النظر عن الدليل الاجتهادي واضح لان ذلك المقام انما هو من
قبيل المسائل الفقهية والاحكام التعبدية المقصود منها العمل وترك التوقف عن الفتوى وعن العمل بما لم يقم عليه الدليل تشريع
محرم فمؤدى عدم الدليل ومؤدى الدليل الاجتهادي يتوافقان هناك في مقام العمل وكذا الفتوى من جهة كونهما من قبيل
التشريع المحرم فعدم الدليل بضميمة حرمة التشريع التي هي من المقدمات المسلمة المطوية مطابق للدليل الاجتهادي في المؤدى
واما الثاني فلان المسئلة عقلية فلا مجال للتمسك بالاستصحاب فيها مضافا الى انه لو كان المراد استصحاب عدم حجية
القطع وسطا فليس الكلام فيه لان البحث انما هو في حجية القطع لذلك وان كان استصحابا على هذا التقدير ولو
كان المراد عدم قابلية صيرورته وسطا فليس هناك حالة سابقة متيقنة اذ لم يكن القطع في زمان من الازمنة مسلوبا عنه
قابلية صيرورته وسطا حتى قبل الوجود فيشك بعد ذلك فيستصحب واما الكلام في انه هل حجية القطع هل هي بالذات
صيرورته وسطا ام لا فقديه وثانيهما ما تشبث به شيخنا الامام المرتضى ره وبعض من تاخر وبيانه بزيادة توضيح منا هو ان الحكم
الذي يرتب القياس لاثباته ان كان حكما شرعيا فلا بد وان يوخذ الكبرى من الخطابات الشرعية وهي على قسمين احدهما ما صدر
عن الشارع لبيان اعتبار الطرق وايجاب العمل بمؤداها وثانيهما ما صدر عنه في مقام بيان نفس الاحكام اما القسم الاول
فهو وان كان قد صدر عن الشارع بالنسبة الى غير العلم من الطرق كخبر الواحد وفتوى المفتي ونحوهما من طرق الاحكام
والبينة ونحوها من امارات الموضوعات الخارجية لكنه غير صادر عنه بالنسبة الى العلم بل لا يعقل ذلك بالنسبة اليه لكونه طريقا بنفسه من حيث العقل
فقد حكم به على نحو الضرورة بل هو طريق بنفسه الى كون الشارع شارعا فهو طريق قبل ثبوت شارعية عنده فلا يعقل جعل الشارع
له لكونه تحصيلا للحاصل وهو محال بل لا يمكن وح فلا للشارع ان ينهى عن العمل به فيما اذا رتب الحكم على متعلقه كما اذا قال البول
نجس وعلم المكلف بكون مائع بولا فلا يجوز للشارع ان يحكم بعدم نجاسته او بعدم وجوب الاجتناب عنه لاستلزامه التناقض
لان المفروض ان ما هو بول في الواقع نجس وانه قد انكشف له ما هو الواقع ضرورة ان العلم ليس الا عبارة عن الانكشاف واما
القسم الثاني فانه وان كان قد صدر من الشارع بل ليس الخطابات المسوقة لبيان الاحكام الا من هذا القبيل الا ان المقصود
والمراد بها انما هو اثبات الحكم الواقعي للموضوع الواقعي فمعنى مثل قوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس
من عمل الشيطان فاجتنبوه قد اثبت الحرمة الواقعية للخمر الواقعي وليس العلم ماخوذا في شيء من طرفي الحكم والموضوع اما
في الاول فلان الحكم بالحرمة ثابت قبل علم المكلف به بحكم الفرض ووضع الالفاظ للمعاني الواقعية فلو رتب
الحكم بالحرمة على العلم به كان خلفا وتوضيح ذلك انه اما ان يقال بالالتزام بحرمتين في مثل هذه لنفس احدهما [illegible]
حكم بها واقعا والاخرى قد حكم بها مرتبة على العلم كما في صورة ترتيب الحكم على الظن فان هناك حكمين ظاهريا مرتبا على
الظن وواقعيا مبنيا لنفس الواقع فقد حكم بالاول عند تعذر الثاني او لا يقال الا الالتزام بهما بل يقال ان الحكم واحد اما
الاول فانه وان كان ممكنا بحسب العقل ولا استحالة فيه لكنه غير واقع بحسب الشرع والا لالتزم ثوابين على تقدير الاطاعة

ومعاقبين على تقدير المخالفة استحقاقا في مخالفة الحكم الواقعي والآخر في مخالفة الحكم المرتب على العلم وذلك مما قام الاجماع
على خلافه فان قلت كيف تلتزم في صورة تعدد الواقع وانا لظاهر الحكم بالنظر بحكمين احدهما ظاهري والآخر واقعي مع ان
ذلك ايضا يستلزم المحذور المذكور قلت الفرق بين ذلك المقام وهذا المقام واضح لان الحكمين هناك شأني وهو
الواقعي والآخر فعلي وهو الظاهري ولا ثواب ولا عقاب على الشأنيات وانما هما من لوازم الاطاعة والمخالفة الفعليتين فلا
ثواب ولا عقاب الا على اطاعة الحكم الظاهري ومخالفته لان الواقع من حيث هو مما لا يترتب [illegible] الثواب وانما هو حكم شأني
محض وكون المصيب له اجران انما هو من باب التفضل دون الاستحقاق من جهة اصابة الواقع لانها غير مقدورة له وذلك
بخلاف ما عليه الحال فيما نحن فيه فان المفروض هناك تحقق حكمين فعليين منجزين فيستلزم تحقق ثوابين وعقابين على مخالفتهما ان
ليس الا ثواب واحد وعقاب واحد على الحكم الظاهري بعد تنجزه واما الثاني فيقال بناء عليه لا يخلو اما ان يكون الحكم منوطا
بالعلم او يكون منوطا بالواقع فعلى الاول يلزم تقدم الشيء على نفسه لان المفروض ان الحكم واحد ولا ريب في توقف العلم دون
العكس والا لم يوجد العلم لاستحالة وجوده بغير متعلق فيكون الحكم مقدما على العلم ومع فرض اناطة الحكم بالعلم وتوقفه عليه يلزم
تأخره عن العلم وقد كان مقدما عليه فيلزم تقدمه على نفسه من جهة تقدمه على ما هو متقدم عليه ولا يسبق بطلانه ايضا
الى انه يستلزم التصويب لانه عبارة عن تبعية احكام الله تعالى للعلوم والآراء وبطلانه مما قام الاجماع عليه خصوصا في الاحكام
~~الواقعية بل لا يبعد ان يقال ان القائلين بالتصويب لا يلتزمون به في مثل ما نحن فيه من الاحكام الواقعية بل لا يبعد ان يقال~~
ان القائلين بالتصويب لا يلتزمون به في مثل ما نحن فيه من الاحكام الواقعية فان القدر المعلوم من التزامهم به انما هو في الاحكام
الواقعية فان المقدر الظاهري [illegible] من مقالة العلامة في النهاية قال المصوبة ان المجتهد طالب فلا بد له من مطلوب متقدم في الوجود
على وجود الطلب فيثبت الحكم قبل الطلب فيكون مخالفه مخطئا لا محالة لا يقال طلب المجتهد حكم الله تعالى بل غلبة الظن لكن يقال
لا ن غلبة الظن [illegible] الطلب [illegible] ان يكون [illegible] على غلبة الظن [illegible] حكم على ظن [illegible]
فهو طالب للظن دون الاباحة والتحريم لانا نقول المجتهد لا يطلب الظن كيف كان اجماعا بل الظن الصادر عن النظر في
تفتيش النظر في الامارة يتوقف على وجودها او وجودها يتوقف على وجود المدلول فطلب الظن موقوف على وجود المدلول
[illegible] فلو توقف المدلول على حصول الظن لدار انتهى ومما ذكرنا ايضا يستفاد العلم والجهل من جملة الاعتبارات من قال بان الحسن
والقبح يدوران مدار بعضها فقال ان العلم والجهل لا يغيران الحكم الواقعي والا لزم الدور والتصويب ومن هنا اشكل الامر على
العلماء في الجواب عن اشكال ان الجاهل بمسألة وجوب الجهر والاخفات والقصر والاتمام بالعلم فالتزم السيد المرتضى بان يكون
العلم والجهل في المسألتين مما يتبدل بواسطته الحكم وهو مشكل ولكنا نقول ان ذلك حكم شرعي تعبدي لا يعلم وجهه فتدبر على
ما ذكرنا ان العلم بالحكم لا يصح ان يكون مما يترتب عليه الحكم ويتوقف عليه لاستلزامه الدور والتصويب وعلى الثاني يثبت المطلوب
من عدم ترتب الحكم الواقعي لا الحكم المرتب على العلم واما في الثاني وهو الموضوع فلان اعتبار العلم فيه في ترتب الحكم الشرعي
عليه وان لم يكن مستلزما لها الا انه غير معقول ايضا فيما لو ترتب الحكم الشرعي على نفس الموضوع بان قال حرمت عليكم الخمر
وذلك لان مناط الحكم وموضوعه انما هو نفس الخمر فلا يصح ان يجعل العلم موضوعا ويجعل وسطا في ثبوت الحكم للاصغر
لان الكبرى لا بد وان تؤخذ من خطاب الشارع وحيث كان الموضوع فيه هو ذات الخمر مثلا فكيف يصح ان يجعل الموضوع

احمدى

باب ٢

على العلم وبانه يدان الايكون
ومطلقة لوجوب العمل على وفق ذلك
الحكم الى الكبرى الابد
وان لم يوخذ من خطاب
الشارع وهو قد يمضي
الحكم

الاكبر

فى الكبرى

فى الكبرى ما علم انه خمر فهو حرام اما اذا كان العلم جزء الموضوع في الخطاب الشرعي كما لو فرض انه قال حرمت عليكم ما علمتم انه خمر فلا اشكال
في ان العلم يصير وسطا ويوخذ موضوعا في الكبرى ويقال هذا ما علم انه خمر وكل ما علم انه خمر حرام ثم ان هذا انما هو بالنسبة الى حكم
الشرع واما حكم العقل فهو مترتب على الموضوعات باعتبار العلم بها ولهذا لا يتوجه الذم من قبل العقل على من ترك اكرام من
يجب اكرامه ويستحق اكرام غير مستحق الاكرام ممن اعتقده واجب الاكرام بل يقال انه حكم بوجوب الاطاعة ايضا من جهة العلم الكاشف
بالحكم الذي يلزم الامتثال به ولهذا يكون معذورا عنده اذا شك في توجه التكليف فتحصل مما ذكرنا كله ان العلم قد يكون
طريقا وقد يكون موضوعا ومن خواص الاول انه لا يختص اعتباره بمجتهد خاص من جهة القاطع فيعتبر بالنسبة الى كل من اتصف
مطلقا معنونا باي عنوان كان من العناوين المقتضية لكونه مجتهدا او مقلدا او كونه قطاعا او غيره ونحو ذلك و
كذلك من جهة المقطوع به من الاحكام الفرعية والاصولية الاعتقادية والاصولية العملية والموضوعات الصرفة و
الموضوعات المستنبطة والمسائل المشتبهة كمسألة وجوب المقدمة المشتبه بها من حيث كونها مسألة فقهية او اصولية مثلا
وما اذا كان معلوما على وجه التفصيل بان كان امرا معينا او امورا معينة وما اذا كان معلوما بالاجمال بان كان احد
الامرين او الامور وكذلك من جهة مراتب القطع كما لو بالغ حد الضرورة وغيره وكذلك من جهة اسبابه فيعتبر وان حصل
من مثل الرمل والجفر او الدليل العقلي المبعد عن الاحساس ونحو ذلك وكذلك من جهة الزمان مثلا يحصل القول
بعدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص كما هو الحق اذا قطع بفقد المخصص قبل الفحص جاز العمل بالعام
كما يجوز العمل به ان قطع بفقد المخصص بعد الفحص عنه هذا ولا يذهب عليك ان الحكم بعدم الفرق بين الامور المذكورة
انما هو على ما يقتضيه التحقيق والا فالخلاف في غير الزمان واقع فمنهم من فرق في الاول بين القطاع وغيره ومنهم من فرق
في الثاني بين المعلوم اجمالا وبين المعلوم تفصيلا باعتبار الثاني دون الاول ومنهم من فرق في الثالث بين العلم
الضروري وغيره فاعتبر الاول دون الثاني ومنهم من فرق في الرابع بين السبب النقلي والعقلي القريب من الاحساس وبين
غيرهما فلم يعتبر الاخير وسيجيء الكلام على جميع ذلك مفصلا ان شاء الله تعالى واما الثاني فلا بد فيه من اتباع دليله من حيث اعتباره
على وجه العموم او الخصوص فان دل الدليل على اعتباره على وجه العموم اعتبر كذلك وان دل على اعتباره على وجه خاص اعتبر كذلك
فهنا قسمان القسم الاول ما اعتبر على وجه العموم وهو قد يعتبر بالنسبة الى مراتب القطع وقد يعتبر بالنسبة الى اشخاص القاطع
وقد يعتبر بالنسبة الى اسباب القطع وقد يعتبر بالنسبة الى ازمانه ومثال هذا القسم من احكام العقل ما لو حكم بان كل ما علم
انه مطلوب المولى يجب الاتيان به وكل ما علم انه مبغوض له يجب الانتهاء عنه كما هو الشأن في جميع احكام العقل فانها انما
تصدر عنه على وجه العموم اذ لا مسرح له في الجزئيات الا بدرجها تحت عنوان كلي وهذا المثال صالح لان يمثل به لجميع مراتب
هذا القسم ولم نجد في الشرعيات الا اعتبار القطع على وجه العموم وما ذكره شيخنا الامام المرتضى [illegible] من اعتبار
الشارع صفة القطع في حفظ عدد ركعات الثنائية والثلاثية والاوليين من الرباعية مما هو مثال لغير هذا الاخير الى
قوله [illegible] كما اذا فرضنا ان الشارع اعتبر صفة القطع في حفظ عدد ركعات الثنائية ثم صح ان يمثل له بالعلم المعتبر في
اقسام الموضوعات للحكم وعليها بالنجاسة لو اعتبر على مذهب صاحب الحدائق من كون النجاسة من احكام ما علم كونه معنونا
بعنوان هو سبب لعروض النجاسة له كالبولية ونحوها استنادا الى قوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر ولكن المحقق

انه قد اشير الى الاثر فى صيرورة العلم موضوعا على الظاهر ان العلم هنا طريق وبيان ذلك انه قد تحقق بعلم انه قد ورد الريب
انه القذر ... فيدل ذلك على ان فى الواقع قذرا والمكلف غير مامور بالاجتناب عنه حتى يحصل له العلم بذلك الشئ
النائب فاذا تم ما لم يحصل له العلم بذلك فهو غير مامور بالحكم بنجاسته وانما هو مامور باجراء احكام الطهارة عليه
فى مقام الظاهر فيكون هذا الحكم حكما ظاهريا اذا اخذ فى موضوعه الجهل بالواقع وابعد ذلك من ترتب النجاسة الواقعية على ما
علم نجاسته وذكر بعض من تأخر انه يمكن ان يمثل لما اعتبر على وجه العموم بالنسبة الى السبب القطع وامثاله انه اعتبر العلم
المعتبر فى النهى عن المنكر فان الشارع رتب وجوبه على العلم من اى سبب حصل حتى لو كان من غير الامور العادية كالنوم
والجفر من دون اختصاصه بمكلف خاص ولا تقييد فيه لا من حيث السبب ولا من حيث القاطع قلت اما العموم من حيث السبب
فاما و الزام الفقهاء به غير معلوم ووجوب النهى عن المنكر فى حق اهل العصمة من الانبياء والاوصياء سلام الله عليهم مشروط
بالعلم من الطرق العادية المتعارفة قطعا كما لا يخفى على من له خبرة باحوالهم واخبارهم ويبعد الفرق بينهم وبين غيرهم
من الرعية فى ذلك اذ لم يعلم كون ذلك من خواصهم فمقتضى الاصل فيه الاشتراك بل نقول ان سقوطه عنهم عند انتفاء كون
طريق العلم من الامور العادية المتعارفة مع كون المعصوم من اجاده هداية الناس يدل بالفحوى على سقوطه عن غيرهم ممن
ليس له حظ من تلك المرتبة العليا واما العموم من حيث القاطع فهو ممنوع قطعا لان النهى عن المنكر لا يجب على مطلق العالم
باشتغال احد بالمعصية بل على خصوص العالم القادر المحتمل للتأثير والامر فى المثال سهل القسم الثانى ما اعتبر على وجه
الخصوص وتحقيق ... فى التقييد المذكور من الجهات المذكورة فيتبع فى حصوله فى بعضها او جميعها دليل ذلك الحكم وامثلته
كثيرة فمنها علم القاضى بالحكم الكلى فى حق المترافعين فان الشارع اعتبر فى حجيته شرط ان يكون مجتهدا او يكون علمه حاصلا من
الطرق الاجتهادية المتعارفة لا من مثل الرمل والجفر ونحوهما والتقييد بالحكم الكلى للاحتراز عن علمه بالموضوعات التى لها تعلق
بالحكم كصدق الشاهد وعدالته فهو بالنسبة اليها غير مقيد بطريق خاص فيجب عليه العمل بها مطلقا والتقييد بالمترافعين للاحتراز
عن وظيفته فى نفسه فان مقتضاها العمل على قطعه مطلقا فهو بالنسبة اليه نفسه طريق وبالنسبة الى الغير موضوع على
وجه خاص ومنها علم المفتى بالحكم فى حق المقلد فان الدليل انما دل على قطعه حجة فى حق مقلده اذا حصل من وجه خاص اعنى
الطرق الاجتهادية المعهودة لا من مثل الرمل والجفر فان القطع الحاصل من هذه وامثالهما وان كان مما يجب على القاطع
نفسه الاخذ به على نفسه الا انه لا يجوز للغير تقليده فى ذلك وكذلك العلم الحاصل للمجتهد الفاسق او غير الامامى من
الطرق الاجتهادية المتعارفة فانه لا يجوز للغير العمل به وكذلك علم الشاهد فى مقام الشهادة فانه مقيد بحصوله من
طريق الحس ... احترازا عما كان حصوله من طريق الحدس وان كان يجب على القاطع نفسه فى جميع ذلك بناء عمله
على قطعه وايضا من خواص الاول وهو القطع الذى هو طريق قيام الامارات الشرعية والاصول العملية مقامه فى العمل
بخلاف المأخوذ على وجه الموضوعية فانه تابع لدليل الحكم فان ظهر منه اعتباره على وجه الطريقية للموضوع الواقعى والكشف عنه
بان يكون المحكوم عليه هو الواقع لكن باعتبار الانكشاف كقطع القاضى والمفتى بالحكم بالنسبة الى الغير وكذا قطع الشاهد
بالنسبة الى الغير قامت الامارات والاصول مقامه وان ظهر من دليل الحكم اعتبار القطع فى الموضوع من حيث كونه صفة قائمة بالشخص
لم يقم مقامه غيره كما اذا فرضنا ان الشارع اعتبر صفة القطع فى حفظ عدد ركعات الثنائية والثلاثية والاوليين فان غيره

كالقطع

كالظن باحد الطرفين او الشك فانه لا يقوم مقامه الا بدليل خاص خارج عن عموم ادلة حجية مطلق الظن فى الصلوة
والشك فى الاكثر ولا غيره الاخيرتين الا فى الاوليين فان العلم فيهما موضوع باعتبار كونه صفة قائمة بالشخص
ومن ذلك ما لو نذر ان يتصدق كل يوم بدرهم ما دام متيقنا بحيوة ولده فانه لا يجب عليه التصدق عند الشك فى
الحيوة استنادا الى الاستصحاب بخلاف ما لو علق النذر على نفس الحيوة فان الاستصحاب يصير طريقا ويقوم مقام العلم
فى صورة الشك ووجه الفرق بين القطع الذى هو طريق والقطع الذى هو موضوع صرف فيما عرفت من قيام الامارات
والاصول مقام الاول دون الثانى هو ان طريقية القاطع موكول الى العقل والشرع فيجوز للشارع ان يقول اذا تعذر
الطريق الواقعى من الجهة التى ... العقل وهو القطع فليؤخذ بالطريق الفلانى فيقيم طريقا مقام طريق حتى يكون
هو الموصل الى الواقع وهذا بخلاف ما لو كان القطع موضوعا فانه ينتفى بانتفائه نفس الموضوع الذى كان الحكم
مرتبا عليه وقد كان الموضوع فى الاول باقيا لا ينتفى بانتفاء طريق وقيام غيره مقامه فافهم والاولى ان نتمم الكلام
فى هذا المقام من بيان امور الاول ان ما ذكرناه من قيام الامارات مقام القطع الطريقى قضية جزئية لا ترتفع الى السالبة
الكلية فالقطع الذى هو موضوع صرف لا يقوم شئ من الامارات مقامه وذلك لان اللازم فى الامارات الحكم على حد
نوطه الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والمراد بجزئية القضية هو عدم قيام ما يختص من الامارات بمورد مقام
القطع فى مورد اخر فالبينة التى هى من امارات الموضوعات لا يغنى عنها خبر الواحد الذى هو من امارات الاحكام
فى مورده فالمراد قيام كل امارة مقام القطع فيما يليق به من المورد وكذا الحال فى قيام الاصول مقام القطع فان ذلك
ايضا قضية جزئية لكن لا بالمعنى الذى ذكرنا بل بمعنى اخر وهو ان بعض الاصول يقوم مقام القطع دون بعض اخر وذلك
ان من الاصول ما هو ناظر الى الحكم الشرعى كالاستصحاب فان مؤداه بمقتضى دليل اعتباره الحكم المتيقن سابقا عند الشك فيه ومنها
ما ليس ناظرا الى الحكم الشرعى وانما هو ناظر الى نوع من العلاج بالنسبة الى ما هو الحكم ولو كان حكما ظاهريا كالتخيير فانه
عند دوران الامر بين المحذورين يحكم العقل بالتخيير بينهما او لا ترجيح لاحد الشيئين منهما من باب لا التفات ... فيتخير بينهما
الى الفتر القطعية ولو كان قاطعا باحد الطرفين لما كان حكم العقل ومن هذا القبيل الاحتياط فانه يحكم العقل
بما فيه يقين الامتثال فيتعين ما هو مصداقه فى الخارج ولو كان قاطعا باحد الطرفين لما كان حكم العقل فى هذين
الاصلين ليس ناظرا الى الحكم الشرعى خصوصا فى الاول لان الحكم الشرعى واحد معين فى الواقع والعقل انما يتعلق بوجوب ... هو
من التخيير بينهما ومنها ما ليس ناظرا الى الحكم الشرعى اصلا كاصل البراءة فان مؤداه انما هو رفع العقاب وليس له نظر الى
نفى الحكم فكيف باثباته فلا يقوم مقام القطع بشئ من الاحكام الشرعية انما هو الاصل الذى له نظر الى الحكم وهو الاستصحاب دون
غيره الثانى ان العلم الذى جعل موضوعا قد يكون هو تمام الموضوع كما عرفت فيما تقدم من الامثلة وقد يكون جزء الموضوع
كما فى قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول فانه بمنزلة قولنا الاطاعة واجبة ولا ريب ان الاطاعة التى هى الموضوع عبارة عن
الاتيان بما علم تعلق الامر به فالعلم جزء لمعناها ويجرى على مثل هذا العلم ما يجرى على العلم المأخوذ موضوعا مما عرفت
الثالث انه قد استشكل على صاحب الحدائق بان لازم ما ذكره انما هو عدم ثبوت نجاسة الميتة نظرا الى ان العلم اذا انتفى
انتفى الموضوع والميتة غير نجسة له وذلك مما لا يقول به احد وبما بيناه ظهر اندفاع الاشكال لانه يعتبر العلم موضوعا لكن

باعتبار كونه كاشفا ففي الحقيقة يكون الموضوع عنده هو الواقع لا باعتبار اتصافه بصفة الانكشاف لا الواقع بمجرده من صفة
الانكشاف وراه العلم باعتبار كونه صفة قائمة بالشخص وقد تقدم ان العلم الذي اعتبر موضوعا باعتبار كونه كاشفا يقوم الامارات
والاصول مقامه ويظهر اثر الفرق بين كون الموضوع هو الذات بحسب الواقع وبين كونه هو الذات بوصف الانكشاف في الاجزاء
وبيانه انه اذا صلى ثم وجد على ثوبه قذرا كانت صلوته مجزية لان امره بالاجتناب عنه انما هو لقذره المنكشف حال الروية وحيث
لم ينكشف لم يكن مامورا بالاجتناب عنه لانه لم يكن نجسا حال الصلوة عند هذا القائل من جهة عدم العلم والنجس الواقعي عنده
ليس الا ما علم به على الفرض ولو كان المحكوم عليه بالنجاسة هو البول الواقعي مثلا فانه اذا صلى ثم علم بان ثوبه كان نجسا بالبول
لم تكن صلوته مجزية لان الشرط ان يكون شرطا واقعيا وقد كان ثوبه قد اصابه النجس الواقعي وان لم يعلم به او ادعى ان العلم المأخوذ
موضوعا باعتبار كونه صفة قائمة بالشخص مع قلته وندرته لا يكاد يشتبه بغيره ولكن قد يشتبه كل من العلم المعتبر من باب
الطريقية والعلم المأخوذ موضوعا باعتبار الكشف بالامر وذلك كما في قولهم لمن رأى الشمس على مثلها فاشهد او دع فانه
يحتمل ان يراد به الامر بالشهادة بالواقع ويكون العلم طريقيا ويحتمل ان يراد به الامر بالشهادة عن علم بان يكون المراد انك كما
تعلم بالشمس فليكن كل ما تشهد به من هذا القبيل اى معلوما ويحتمل ان يراد به الامر بالشهادة عن حس لا عن مطلق العلم
يعني كما ان الشمس محسوسة فليكن ما تشهد به معلوما لك من طريق الحس فليكن مرئيا ان كان من جنس المرئيات ومسموعا
ان كان من جنس المسموعات فيكون التمثيل بالشمس من جهة افادة كون المشهود به محسوسا مطلقا وان كانت الشمس من قبيل المرئيات
فالتمثيل بها ليس لخصوص كونها مرئية بل لكونها محسوسة فالاحتمالات في الحديث ثلثة احدها ان يكون العلم طريقيا
ثانيها ان يكون موضوعا على وجه الاطلاق ثالثها ان يكون موضوعا على وجه التقييد بان يكون هو العلم الحاصل عن حس وكما
في قولهم كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر فان صاحب الحدائق زعم ان العلم موضوع وقال غيره انه طريق فيكون الامر مرددا
بين كونه طريقيا وكونه موضوعا كاشفا وكما في قولهم لا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر فيحتمل ان يراد
به اليقين على وجه الطريقية ويحتمل ان يراد به اليقين على وجه الموضوعية واذ قد عرفت ذلك نقول ان هنا امرين احدهما
ما هو من قبيل ما يرفع الاشتباه ويكشف الالتباس عن حال العلم والاخر ما هو من قبيل المرجع والمعول عليه وعلاج الواقعة
وان كان في مقام العمل موافقا للشيء من الطريق والموضوع اما الاول فهو عبارة عن الرجوع الى الادلة الشرعية الموجبة لبيان
حال ما يقاربه بحل الاشتباه الموجب ولذلك قيل انه يكشف الالتباس عن مسئلة الشهادة بخبر حفص بن غياث عن
ابي عبد الله عليه السلام انه قال له رجل اذا رأيت شيئا في يدي رجل يجوز لي ان اشهد انه له قال نعم قال الرجل اشهد انه في يده ولا اشهد
انه له فلعله لغيره فقال ابو عبد الله عليه السلام افيحل الشراء منه قال نعم فقال ابو عبد الله عليه السلام فلعله لغيره فمن اين جاز لك ان تشتريه
ويصير ملكا لك ثم تقول بعد ذلك الملك هو لي وتحلف عليه ولا يجوز ان تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك ثم قال
لو لم يجز هذا ما قام للمسلمين سوق ووجه كشف الالتباس بالخبر الشريف انه افاد قيام الامارة وهي اليد مقام العلم فيكشف
عن كون العلم في الخبر الاول الوارد في مقام بيان الطريق الى الشهادة ماخوذا على وجه الطريقية لكن لا يخفى عليك
ان هذه مشتركة بين الاحتمالات الثلثة السابقة فلا يعين شيئا منها اما الاول فواضح لان لازم الطريقية الصرفة قيام
الامارات مقام العلم وكذلك الاخيران لان العلم وان كان موضوعا بناء عليهما الا ان موضوعيته فيهما انما هي على وجه المرآتية

لاعتبار

منه

لا باعتبار كونه صفة قائمة بالشخص ولا اشكال في قيام الامارات مقامه حينئذ مطلقا من دون فرق بين ما اعتبر مطلقا او بين
ما اعتبر مقيدا نعم لو كان الاشتباه بين العلم الذي هو موضوع صرف قد اعتبر من حيث كونه صفة قائمة بالشخص وبين ما هو مفاد
الخبر انتفاء احتمال الاول فانه هو الذي لا تقوم الامارات والاصول مقامه لكن محل البحث ليس كذلك لما عرفت من ان الكلام انما هو
فيما اشتبه العلم الطريقي الصرف بالعلم الموضوعي الماخوذ باعتبار الكشف فتدبر ويكشف الالتباس عن حديث الطهارة جملة من
الادلة المفصلة الواردة في خصوص كل من النجاسات مثل قولهم الكلب نجس وقولهم انما المشركون نجس وغيرهما حيث حكم
فيها بالنجاسة على نفس الموضوع من دون تقييد بالعلم فيعلم من ذلك ان العلم في ذلك الحديث طريق لا موضوع مضافا
الى ما سبق من ان التأمل في نفس ذلك الحديث يفيد كون العلم طريقا لان القذر عبارة عن النجس وقد جعله متعلق العلم
فيلزم ثبوته قبل العلم ومع قطع النظر عنه ويكشف الالتباس عن حديث نقض اليقين بالشك بملاحظة ما قبل الفقرة المذكورة
فان هذه الرواية هي التي رواها زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت الرجل ينام على وضوء الى ان قال قلت فان حرك الى جنبه
شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين
بالشك ابدا ولكن ينقضه بيقين آخر وضرورة ان ملاحظة سابقها يعطي ان المراد انه لا ينقض الوضوء الذي كان
متيقنا به سابقا بمجرد الشك فيه فالكلام انما هو في ذلك الموضوع الذي هو الوضوء ومن نواقضه النوم فالمقصود بيان
حكم الوضوء باق ما لم يتحقق الناقض وعلى هذا يصير العلم طريقيا صرفا لما عرفت من ان الموضوع انما هو الوضوء لا الوضوء
بوصف الانكشاف واما الثاني فهو عبارة عن الرجوع الى الاصول العملية بعد اليأس عن الادلة الشرعية المفيدة في المقام فان الاصول
وان لم تفد تعيين شيء من الاحتمالين حتى تفيد كون احدهما مطلقا وكون الاخر مقيدا لكنها تفيد في ترتيب الاثار التي
يزيد بها احدهما على الاخر مثلا لازم الطريقية في حديث الطهارة هو اجزاء صلوة من صلى في ثوب متنجس ثم علم بنجاسته
فترتيبه على الموضوعية لان لازمها عدم الاجزاء فينفى ذلك الاثر بالاصل وكذلك في مسئلة الشهادة فان لازم الطريقية
وجوب الشهادة استنادا الى اليد لانها امارة فتقوم مقام العلم الذي اعتبر طريقيا ولازم الموضوعية عدم وجوبها فينفى
وجوبها بالاصل عند الشك فيبنى على العمل على مقتضى الموضوعية وهكذا فعليك بملاحظة المقامات ولحاظ الاصل فيما
يلحق بينهما هذا ولا يخفى ما في التحرير الذي في الكلام على الشائبين على ما افاده بعض من الخوض فيه نظر اما فيما يتعلق بالاول
فلان الاجزاء ليس امرا زائدا ينفى بالاصل عند الشك فيه ضرورة ان الاجزاء وعدم الاجزاء عبارتان عن الموافقة
والمخالفة وهما وصفان موجودان في رتبة واحدة وتوارد فعل من المكلف قابل للوقوع على وجههما فالتمسك بالاصل
في اثبات شيء منهما كالتمسك بالاصل في تعيين الحادث فيتعارض الاصلان من الجانبين وبواسطة مجرد التغيير لا يعين الحادث وبين
بعدم الاجزاء لا يترتب عليه اثر لجواز رجاع كل منهما الى الامر العدمي ثم يبقى هناك شيء آخر وهو ان الحادثين الثابتين
في المرتبة اعني الموافقة والمخالفة ما له اثر زائد وهو الثاني فان لازمه الاعادة بخلاف الاخر فينفى بالاصل ويبقى حكم
حكم الموضوعية واما فيما يتعلق بالثاني فلان الاثر فيه انما يظهر في قيام الامارة مقامه كما عرفت وح نقول انه لا بد
ظهور الاثر بدون ملاحظة ما دل على قيام اليد او غيرها من الامارات مقامه فلا يصح الشهادة استنادا الى اليد في صورة
الطريقية ولا في صورة الموضوعية لتوقف قيام الامارة على الدليل وان اريد ظهوره بملاحظة دليل اليد ونحوه فالحكم فيهما

حكم

جميعا هو محض الشهادة لان مفروض البحث انما هو اشتباه ما هو طريق صرف بغيره مما هو اخذ به موضوعا على وجه الطريقية
دون الموضوعية الصرفة وقد عرفت ان الاصول والامارات تقوم مقامهما من دون فرق بينهما فافهم ثم ان تنقيح اطراف
المسئلة يقتضي التعرض لامور الاول انك قد عرفت انه لا اشكال في انه اذا كان الشارع مرتبا على الموضوع الواقعي
وعلم به المكلف او انكشف له الواقع على ما هو عليه وجب العمل عليه ولم يكن العلم الا طريقا يكشف به الواقع ويترتب على
موافقته الثواب وعلى مخالفته العقاب واما اذا خالف الواقع كما لو اعتقد ملعونية زيد خمرا فشربه او اعتقد ان الامر
الفلاني واجب فتركه فنقول لا اشكال في ان الارتكاب في الاول والترك في الثاني مما ينبئ عن سوء سريرة المعتقد واستحقاقه
الذم واللوم على فعله لا على الفعل كما انه لا اشكال في ان ذلك الفعل مع قطع النظر عن الاعتقاد وعن تجرده عنه ليس مما يحكم عليه بالحكم الذي
ربما يدعى جريانه عليه بوصف كونه معتقدا كالحرمة في المثال الاول والوجوب في الثاني مما الخلاف او الاشكال في
ان مجرد الاعتقاد هل يوجب كون المعتقد محكوما عليه بحكم شرعي يناسبه فلو اعتقد الماء خمرا حرم بمجرد تعلق ذلك الاعتقاد
او اعتقد ان اكل التفاح مثلا واجب وجب بمجرد تعلق الاعتقاد وجوبا شرعيا بحكم الشارع فنقول الخلاف في ذلك على اقوال
احدها ان الاعتقاد يوجب تعلق حكم من قبل الشارع بالمعتقد على وجه مناسبة ثانيها ان الاعتقاد لا اثر له في ترتب ذلك
الحكم بل المعتقد باق على ما كان عليه قبل الاعتقاد فلا يترتب على ذلك الحكم الفعل الا انه ينبئ عن سوء سريرة المعتقد مثلا
ثالثها التوقف رابعها التفصيل بان ما اعتقد فيه خلاف الواقع ان كان حراما اعتقد وجوبه فتركه تجريا او واجبا اعتقد
حرمته ففعله كذلك لم يكن عليه ثواب ولا عقاب لمعارضة المصلحة الواقعية الجهة الظاهرية المعتقدة وان كان غيرهما ترتب
عليه الثواب والعقاب وجعل التجري على الحرام في المكروهات الواقعية اشد منه في المباحات الواقعية وفي المباحات اشد
من المندوبات نظرا الى قوة المعارض الواقعي في كل تال بالنسبة الى سابقه [illegible] في كلما انه ان التجري اذا صادف
المعصية الواقعية تداخل عقابهما [illegible] المعصية الواقعية مما لا مجال لنفي العقاب فيهما احكم بتداخل العقاب
وكان مقتضى ما ذكره ثبوت العقاب على نفس التجري ايضا ولازم ذلك هو القول بترتب عقابين وحيث لم يكن مما قال به احد من
العلماء حداه الخوف من مخالفتهم الى الحكم بتداخلهما وقبل التعرض لتفصيل الاقوال وكشف حقيقة الحال ينبغي التنبيه على
امر وهو انه اورد بعض من تاخر في المقام اشكالا [illegible] تنقيحه وتحريره هو ان [illegible] كون الاعتقاد مما يترتب
عليه احكام المعتقد الواقعي مطلقا سواء طابق الواقع ام خالف [illegible] على الاعتقاد بكون مايع خمرا مثلا ما يترتب على
الخمر الواقعي ينافي ما اطبقت عليه العدلية في مقام اثبات وجوب شكر المنعم عقلا وفي مقام اثبات وجوب معرفة الصانع
عقلا قبال الاشاعرة حيث منعوا من ادراك العقل وجوبه بعد الشرع على مذهبهم المعروف من منع ادراك العقل مطلقا
وذلك انهم قالوا في مقام الاستدلال على وجوب الشكر ان في تركه احتمال المضرة فيجب دفعا للضرر المحتمل وجعلوا ثمرة وجوبه
وعدمه استحقاق العقاب على تركه بالنسبة الى من لم يبلغه دعوة نبي زمانه وعدم استحقاقه ووجه الاشكال ان استدلالهم
هذا يدل على اتفاقهم على تعلق الحكم الثابت للضرر وهو وجوب دفعه بمجرد احتماله فيكون تعلق ذلك الحكم باعتقاد الضرر وان
لم يكن مطابقا للواقع اولى بالاذعان عندهم [illegible] يكشف ذلك عن اتفاقهم على تعلق الحكم الثابت للامر الواقعي بالاعتقاد
بوجود ذلك الامر [illegible] فيستحق العقاب بمجرد ترك دفع الضرر الاخروي المحتمل والاتفاق عليه ينافي كون الاعتقاد المخالف

للواقع

حكم

للواقع مما يترتب عليه حكم المعتقد كما هو مذهب القائل بترتب عقاب مخالفة الواقع على التجري وفي كونه مما لا يترتب عليه المعتقد
كما هو مقتضى المنكر لترتب عقاب مخالفة الواقع واجاب بان ما ذكر من المسئلة خارج عما نحن فيه فان حكمهم باستحقاق
العقاب على ترك الشكر بمجرد احتمال الضرر في تركه انما هو من جهة مصادفة الاحتمال الواقع لما علمنا بوجوبه عند الشارع
وترتب العقاب على تركه فاذا احتمل العاقل العقاب على تركه فان قلنا بحكومة العقل في مسئلة دفع الضرر المحتمل صح عقاب
تارك الشكر من اجل اتمام الحجة عليه بمخالفته عقله والا فلا فمرجع هذا الى ان ثمرة حكومة العقل بدفع الضرر المحتمل انما
تظهر في الضرر الثابت شرعا مع عدم العلم به من طريق الشرع لا ان الشخص يعاقب بمخالفته العقل وان لم يكن ضرر في الواقع
والكلام في محل الخلاف انما هو في الثاني فلا مساغة هذا واقول ان هذا الجواب حسن لان محصله ان مسئلة التجري انما
تجري حيث تبين مخالفة الاعتقاد للواقع وقبل تبين المخالفة لا يكون من مسئلة التجري فانه [illegible] حكم العقل انما هو
العمل على طبق اعتقاده وفي مسئلة وجوب شكر المنعم حكم العقل بالنظر الى المقام الذي يريدون التمسك به وهو وجوبه
على من لم يبلغه دعوة نبي زمانه لم يتبين المخالفة بعد فلا يكون من مسئلة التجري بل نقول انه قد ظهر مطابقة الاحتمال
للواقع بواسطة حكم الشارع الخبير بالاسرار بوجوبه وورد به فظهور الثمرة التي ذكروها في الجواب ليس هو ظهور ثمرة
الخلاف بل ثمرة خصوص احد الطرفين وهو حكومة العقل فالمراد ان اثره وخصيصته انما يظهر في الضرر الثابت شرعا مع عدم
العلم به من طريق الشرع فاذا علم به من طريقه تبين خصيصته وليس المراد ظهور ثمرة الخلاف حتى يقال انه لما عرفت في محل
الاشكال من ان ثمرة وجوب الشكر وعدمه تظهر في استحقاق العقاب على من تركه بالنسبة الى من لم يبلغه دعوة نبي زمانه
وذلك لان من لم يبلغه الدعوة غير عالم بالشرع في ذلك الحال ولكن اصل الاشكال لا مساس له بالمقام حتى يحتاج الى ضم
هذا الجواب وذلك لان الاحتمال ليس من اقسام الاعتقاد حتى يجري فيه حكمه وقال في المصباح اعتقدت كذا عقدت عليه القلب
والضمير حتى قيل العقيدة ما يدين به الانسان انتهى فاول مرتبة يصدق فيها الاعتقاد انما هو الظن ولا يصدق على الاحتمال وليس
للعلماء في الاعتقاد اصطلاح مخالف لما ذكرناه سلمنا شموله الاعتقاد للاحتمال لكن ليس عنوان العلماء هو الاعتقاد
في المقامين بقول مطلق حتى يتوجه اثبات جريان حكم المعتقد على الاعتقاد على وجه كلي ينافي نفي حكم المعتقد عن
الاعتقاد على وجه عموم السلب اللهم الا ان يقال ان الاشكال يتوجه بضميمة مقدمة خارجية وهي ان احتمال الضرر اذا كان
يجري عليه حكم الضرر الواقعي من وجوب التحرز باتفاقهم فظنه يكون مما يجب التحرز عنه عندهم بطريق اولى ونحن
نقول في تقرير الاشكال انه اذا كان يجري على الظن حكم متعلقه في مسئلة وجوب شكر المنعم فكيف لا يجري عليه حكم
متعلقه في مسئلة التجري فيجاب بان الفرق متحقق لما تقرر للواقع هناك لانه هناك لكن يوهن هذا الفرق بان
ظن الضرر له حكم آخر نشأ من متعلقه الذي هو الضرر اعني وجوب التحرز عنه عقلا وشرعا فلا يجعل الاشكال بان حكم
ظن الضرر اذا كان هو وجوب التحرز فلا يكون حكم غيره من الظنون المطابقة او المخالفة للواقع هو ذلك ولذا
قد يعرض هذا ثم نرجع الى تفصيل الاقوال فنقول اما القول الاول فقد ذهب اليه جماعة من اساتذة الاكثر ويستفاد
هذا المقال من كلماتهم في الاصول والفروع فقال ابن الحاجب في المختصر من اخر مع ظن الموت قبل الفعل عصى
اتفاقا فان لم يمت ثم فعله في وقته فالجمهور اداء والقاضي قضاء انتهى واطلاق كلامه مخصوص بالجميع شامل لما لم يعصي

كون موردا للنفاق وما يشمل صورة انكشاف خلافه وقال الفاضل القمي ره في باب الواجب الموسع ان التوسعة في الوقت اما محدودة
كالظهر او غير محدودة مثل اداء فريضة العمر كالحج وصلوة الزلزلة والنذر المطلق ويتضيق الاول بتضيق وقته او
بظن الموت والثاني بظن الموت ومثل ظن الموت الظن بعدم التمكن فيعصي من ظن في اول الوقت التاخير اذا مات لان
اليقين بالبراءة لا يحصل الا بذلك وتحصيله واجب عند اشتغال الذمة يقينا والمراد اليقين بموافقة الامر
الظاهري لان براءة الذمة لا تحصل بالاتيان فيما بعد لو ظهر بطلان الظن فانه ظهر ذلك ثم لو ظهر بطلان الظن فالظاهر بقاء
المعصية لانه مكلف بالعمل بالظن وقد خالفه فصار عاصيا كما لو وطئ امرأة بمظنة الاجنبية وشرب خلا بمظنة الخمر
ونحو ذلك بلا ريب في العصيان هنا كما لا يرد بعضهم انه يحتمل العقاب فيما لو ظن ضيق الوقت فترك الصلوة ثم انكشف
خلافه ثم ظن ضيق الوقت ايضا فتركها وهكذا او نظير هذا ما ذكره بعضهم في بحث المقدمة من ان الترك الحكمي بمنزلة الترك
الحقيقي فيترتب عليه العقاب كما يترتب على الترك الحقيقي فلو كان الطهارة موقوفا على طي المسافة الى البلد من قرية بعيدة
مخوفة بحيث لا يتمكن من الوصول اليه الا برفقة وكان من المقرر انهم يسيرون الى طلب الماء كل يوم مرة فسار واوله ثم تركهم
وهو آيس من غيرهم عصى ثم اتفق جماعة اخرى ولم يسر معهم ايضا عصى ايضا وهكذا بل لا يرد بعضهم ان الواجب المؤخر عن
ظن ضيق الوقت مع انكشاف خلافه لا يلزم الاتيان به بنية القضاء وان لم يخرج الوقت الاصلي ذهب اليه القاضي الباقلاني
استنادا الى وقوعه بعد الوقت بحسب ظنه هذا حاصل ما ذكروه في كتب الاصول وعن جماعة من الفقهاء دعوى الاجماع
على ان من ظان ضيق الوقت فاخر الصلوة عصى وان انكشف بقاء الوقت فان تعبيرهم بظن الضيق لبيان ادنى فردي
الرجحان فيشمل القطع وكذلك لا خلاف بينهم ظاهرا في ان سلوك الطريق المظنون الخطر او مقطوعه معصية يجب اتمام
الصلوة فيه ولو بعد انكشاف عدم الضرر ويظهر منه ذلك في القضاء فلو كان قد فاتته صلوة في حال الطهارة بالضرر ثم ثبت
الى ان انكشف له انتفاء الضرر والخطر قضاها تامة لانه في المعصية وعن المحقق في المعتبر انه لو ظن ضررا من استعمال الماء فتيمم
ثم انكشف ان خلافه ظن العضو صح تيممه وما اتى به من صلوة وغيرها مما يتوقف على الطهارة لان تكليفه كان هو التيمم والامر
يقتضي الاجزاء ونسب الخلاف في الاحدث على احدى الروايتين ويعلم ان ذلك بظاهره لا يتم لان الظاهر ان الامر ظاهري
عقلي وهو لا يقتضي الاجزاء فالظاهر ان مراده انه يجعل له الشارع حكما ظاهريا فاذا اعتقد الضرر توجه اليه الامر
الظاهري بالتيمم والامر الظاهري يكون مقتضيا للاجزاء عنده وكذلك حكي عن المحقق ره انه لو ظن ان استعمال الماء
مما يضره واغتسل مع ذلك فانكشف له عدم الضرر بل انكشف له ان استعمال الماء كان مما ينفعه كان غسله باطلا
هذا ولا بد من تحقيق القول في ان الفتاوى المذكورة شاهدة بالمدعى ام لا وهو الموقوف على تصور وجه الفصل
عشر في هذا المقام ومعيار جريان حكم المقطوع به على القطع المخالف للواقع فنقول الذي يقتضيه التدبر في هذا
العنوان هو ان متعلقات القطع ان ثبت حكم لمتعلق القطع من حيث هو مع قطع النظر عن تعلق القطع به فعلم
القطع المتعلق به حكم ذلك المقطوع به سواء طابق الواقع ام خالفه فيصير القطع في المرتبة الثانية موضوعا للطريق
لان لازم الطريقية عدم العبرة بالطريق عند تخلفه عن الواقع وعدم ايضا الى قضاء الحق بمفهوم الطريق
ومن المعلوم انه قد ثبت للضرر من حيث هو حكم ثم حكم بذلك الحكم على ظنه ومن هنا يعلم سقوط ما ذكره بعض من تاخر من

الثانية م

ما يكاد

ما حكيناه عنهم من الفتاوى انما يكون شاهدا على ان الشارع رتب على الاعتقاد المخالف حكما كان يترتب على نفس المعتقد
اذا كان ظن الضرر واشباهه من قبيل الطريق بان يكون مناط الحكم في الواقع هو نفس الضرر ويكون الظن وغيره من
اقسام الاعتقاد طريقا اليه يكون حكما ظاهريا واما اذا كان ظن الضرر هو بنفسه موضوعا للحكم الواقعي وكان الحكم الواقعي
منوطا بالظن من حيث كونه صفة قائمة بالمكلف فلا ينبغي عد احد ممن افتى بالفتاوى المذكورة في عداد من يقول ان
الاعتقاد مما يترتب عليه حكم الشارع وان كان مخالفا للواقع والسقوط انه ان كان الاعتقاد طريقا فلا يعقل
بقاء الحكم مع انكشاف عدم مطابقته كما اعترف به ذلك البعض في غير موضع من كلامه واما ما ذكره من انه اذا
كان ظن الضرر موضوعا للحكم الواقعي فهو مبني على الغفلة عن حقيقة صيرورة الظن وامثاله من اقسام
الاعتقاد موضوعا وتوضيح المقام ان الاعتقاد تارة يصير موضوعا من اول الامر بدون نظر الى ما تعلق به اصلا
كقطع من نذر التصدق بالف درهم بعد سنة ان كان قاطعا بحيوة ولده الى آخر السنة فانه يجب عليه التصدق المذكور
ان حصل له القطع في تمام تلك المدة وان انكشف بعد انقضاء المدة المذكورة قبل التصدق موته في اول السنة
لان الحكم كان منوطا بالقطع من دون نظر الى الواقع وقد حصل كما انه لو حصل الشك في شيء من اثناء تلك المدة
بطل عنه وجوب التصدق واخرى يصير موضوعا في المرتبة الثانية كما لو فرض ان الحكم قد ثبت اولا للمقطوع به كما
ثبت للموضوع المخوف ثم اجرى ذلك الحكم على ما اعتقده خمرا وان كان مخالفا للواقع فان هذا الاعتقاد موضوع لكن
لا ابتداء بل في المرتبة الثانية ولا يمكن ان يكون طريقا اذ لا يعقل ثبوت الحكم للطريق مع عدم انضمامه الى ما هو طريق
اليه وصيرورة الاعتقاد موضوعا في محل البحث انما هو على هذا الوجه لا على الوجه الاول وحيث لم يتفطن لذلك البعض
للفرق بين قسمي الموضوع التزم بما ذكره واذا عرفت ذلك علمت ان الظن بالضرر الدنيوي كالقطع به موضوع
على الوجه الثاني لما عرفت من ثبوت حكم لنفس الضرر ثم ثبوت ذلك الحكم للاعتقاد المتعلق به وصيرورته موضوعا في
المرتبة الثانية لترتب العقاب على المخالف للواقع منه ايضا فتم الاستشهاد بالفتاوى المذكورة ويدل على ما ذكرناه انا
قد وجدنا الفقهاء ره قد تعرضوا في باب التيمم للمرض المسوغ له بعنوان مستقل ثم تعرضوا للظن به فلو كان من
قبيل الموضوع على الوجه الاول لم يكن وجه لما صنعوه ثم ان ذلك البعض ذكر عقيب كلامه السابق قولا بالبناء على
تعيين الوجه الاول وهو كون الظن بالضرر واشباهه من قبيل الطريق واستشهد لذلك بوجهين احدهما انا
نرى انهم تعرضوا في باب التيمم للمرض المسوغ له بعنوان مستقل ثم عدوا العلم والظن بالنسبة اليه من قبيل الطريق
فلو كان الظن موضوعا في الباب المذكور لم يكن وجه لجعلهم له طريقا بالنسبة الى المرض المسوغ للتيمم وثانيهما
ان الحاكم بوجوب دفع الضرر المظنون انما هو العقل ولا ينبغي التامل في ان العقل لا يفرق في الحكم المذكور بين الضرر
الدنيوي والاخروي وقد حكموا في الضرر الاخروي المردد فيما بين امرين او امور كالشبهة المحصورة مثلا بوجوب التحرز
ولزوم الاحتياط وتمسكوا في ذلك بانه اذا علم التكليف وشك في المكلف به كان في ترك الاحتياط خطر الضرر
ودفع الضرر المظنون واجب عقلا وقد كان ظن الضرر هناك طريقا فيكون ذلك قرينة على انهم يرون ان ظن
الضرر طريق الى الواقع لا موضوع صرف فيكون هنا ايضا كذلك وحكموا ايضا بان من ارتكب جميع اطراف الشبهة

بقطع

المحصورة لا يستحق الاعقاب واحد اذ يكون الامر في الضرر الدنيوي ايضا وما نحن فيه من قبيله والمجازفة الظن في المقامات
المذكورة معتبرها انما هو طريق بالنسبة الى الواقع لا الموضوع وكذا الحال في الخوف ايضا الا على قول بعضهم حيث ذهب
الى ان الخوف والضرر عنوان مستقل في ترتب الحكم الشرعي عليه فيجب تجنبه مع الشك ايضا لكن هذا القول ضعيف فتامل
وانت خبير بسقوط الاستشهاد اما سقوط الاستشهاد بالوجه الاول فلان ترتب حكم الظن الاخير كما يصح ان يكون مبنيا على
الطريقية كذلك يصح ان يكون مبنيا على الموضوعية على الوجه الثاني والاولى الحمل على الحامل مضافا الى ما عرفت
من ان لازم الطريقية هو عدم العبرة بالطريق عند عدم انحصاره الى ذي الطريق واما سقوط الاستشهاد بالوجه الثاني
فلان وجوب الاحتياط ليس مبنيا على وجوب دفع الضرر وانما هو مبني على وجوب امتثال امر المولى كما لو كان هناك
واجب معين فانه يجب الامتثال به بحكم العقل المستقل به من جهة استحقاق المولى من دون ابتنائه على وجوب
التحرز عن الضرر ولهذا يجب الاطاعة في الحرام المعفو عنه كالظهار وفيما لو علم قطعا من بناء المولى وعزمه في شيء
من الموارد انه لو ترك المامور به اسقط المولى عقاب تركه وعفو عنه فانه ليس هناك ضرر لعدم فعلية العقاب و
مجرد استحقاقه العلم عن ترتب الفعلية عليه ليس ضررا قطعا ومع ذلك يحكم العقل بوجوب الاطاعة والامتثال
والاتيان بالمحتملات ومورد الاحتياط انما هو لتحصيل الامتثال فتدبر ثم ان ذلك البعض اضرب عما ذكره اولا الى
عدم كون ما ذكرناه من المسائل المذكورة في كتب الفروع شاهدا بالمدعى لخروجها عن محل الدعوى لان الكلام
انما هو فيما لم يكن الظن او القطع موضوعا للحكم الظاهري من قبل الشارع ولم يكن فيه الا مجرد الطريقية الى
الطريقية الى الواقع فهذا هو الذي نقول فيه ان الاعتقاد ان خالف الواقع لم يكن يترتب عليه احكام المعتقد و
الضرر المظنون المفروض في المسائل المذكورة انما هو من قبيل الضرر الدنيوي ولا ريب ان الضرر الدنيوي مما اعتبر
فيه الاعتقاد موضوعا للحكم الظاهري لانهم حكموا بوجوب دفع الضرر الدنيوي المقطوع او المظنون وجوبا شرعيا و
استحقاق العقاب على تركه وان لم يصادف شيء من القطع او الظن الواقع فالظن بها مما نحن فيه لا اندراج تحت عنوان
الاعتقاد في باب الضرر الدنيوي مما لم يجز موضوعيته في الحكم الظاهري كما لو ظن بسائر المحرمات بالظن المعتبر
او خالف سائر الطرق المجعولة من قبل الشارع كما لو اخبر العدل شخصا بوجوب شيء معين في وقت خاص فخالف
ولم يات بما بلغه وخوبر من ذلك العادل فانه يعصي ويستحق العقاب بتلك المخالفة وان انكشف بعد كذب العادل
فان وجوب دفع الضرر العمل بالاحتياط في جملة من الشبهات الحكمية عقلي ارشادي ولو مع الشك لكن لا يترتب على تركه
دفعه الا ما يترتب على نفسه على تقدير ثبوت الضرر واقعا فليس للظن جهة موضوعية وكذا لو فرض امر الشارع
بالاجتناب عن عقاب محتمل او مقطوع لم يكن الا ارشاديا والا لزم الدور او التسلسل فلا يترتب على موافقة حكم
العقل بوجوب دفع الضرر الاخروي ومخالفته الا ما هو ... نفس فعل المامور به وتركه كما هو شأن الطلب الارشادي
فلو استعمل الاناءين المشتبهين مع عدم تحقق الاعقاب واحد ... الى ما ذكرنا اشار صلوات الله عليه بقوله اتركوا
ما لا بأس به حذرا عما به البأس وقوله من ارتكب الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم فظهر مما ذكرنا
ان لا فرق في الحكم بوجوب الاجتناب عن الاناءين المشتبهين وغيره من الشبهة المحصورة بين الاستناد فيه الى

حكم العقل بوجوب الاجتناب عنها وبين الاستناد الى حكم الشرع بوجوب الاحتياط وما ذكرنا من عدم الفرق بين
قبح الضرر الدنيوي والاخروي هو السر في تفريقهم بين موارد الظن وحكمهم بالجواز الحكم الشرعي في باب
الضرر الدنيوي دون غيره من موارد الظن ولهذا تراهم لا يحكمون فيمن صلى بظن دخول الوقت ثم بان خلافه
... وان صلوته باطلة ... في ظاهر الوقت لجواز الحكم الشرعي بالاجزاء وعدمه ثم من قال بالاجزاء
في الامر الظاهري العقلي يقول به في امثاله وقد عرفت ضعف القول به في محله ثم انه بعد ذكره هذه الجملة
اورد على شيخنا الامام المرتضى ره من جهة انه اعترف بكون الظن بالضرر الدنيوي موضوعا في الحكم وبوضوح الفرق
بينه وبين الضرر الاخروي في باب البرائة والاشتغال ومع ذلك سلم فيما نحن فيه ورد الا انه يعلق الفروع المذكورة
كمسئلة تاخير الظان ضيق الوقت مع انكشاف خلافه ومسئلة جواز سلوك الطريق المظنون الخطر على كون القطع المخالف
للواقع حجة ورده بوجه آخر وهو المناقشة في اعتبار نقل الاجماع المدعى عليه حيث قال بعد نقل ادلتهم ويمكن الخدشة
في الكل اما الاجماع فالمحصل منه غير حاصل والمسئلة عقلية خصوصا مع مخالفة غير واحد كما عرفت من النهاية
... ومن قولهما الشهيد ره والمنقول منه ليس بحجة في المقام انتهى اقول لم نر له ... البعض ... فيه
الاستشهاد بما ذكره من تعقيب ذكرهم من الامثلة من مسئلة ترتب العقاب وتحقق العصيان بظن ضيق الوقت مع عدم
الاتيان بالواجب وان انكشف خلافه المسئلة من الضيق بانه انما تم كونها مما يتفرع عليه الحكم الشرعي بمجرد الاعتقاد ان
كان مما الغا الواقع اذا لم يكن الظن في مثل المقام حجة شرعية اذ لو كان كذلك كان الحكم ظاهريا مرتبا على الظن و
توضيح المقام ان تصوير الحكم باعتبار الظن المتعلق بضيق الوقت ويجب على وجوه ثلاثة احدها ان يكون المستند ما ذكر التمسك
به في موارد من الفقه والاصول من ان المرء متعبد بظنه بناء على كونه معتبرا جامعا للشرائط لا ان ...
البيه وقد وقع التمسك به في هذا المقام من بعضهم مع تصريحه بان الكل ... الفروع دائرة مدار الظن وثانيها
ان يكون المستند هو الاحتياط نظرا الى ان المامور به كما هو واجب فكذلك تفريغ الذمة منه ويتعين الاتيان بالمامور به
احتياطا عن الفوات ولزوم الامتثال بمجرد احتماله كما هو طريقة صاحب الهداية فانه قال انه وجوب الفعل و
الزام الشارع اياه وعدم اذنه في الترك لاشتمال الفعل على المصلحة التي لا يجوز للمكلف تفويتها فحكم العقل بتعين الاتيان به
احتياطا لتحصيل المطلوب بعد العلم باشتغال الذمة به ودفعا للضرر المظنون بسبب التاخير وكما ان اليقين بالاشتغال
يستدعي تحصيل اليقين بالفراغ واداء ما يكون عليه من تفريغ ذمته كذا يقتضي تحصيل اليقين بالخروج عن عهدة
ذلك التكليف وعدم حصول الترك له ولا يكون ذلك الا بالاتيان به عند ذلك وعدم تاخيره عنه بل عدم تحقق جواز
التاخير في صورة الشك في الاداء مع التاخير اذ قضية ما ذكرناه مراعاة الاحتياط في التعجيل عند حصول تردد الا ان
يقوم دليل قاطع لعذر المكلف يفيد جواز التاخير كما قام عليه الدليل في صورة ظن البقاء والحاصل ان الاذن المستفاد
من الشارع في التاخير لا يتم في صورة ظن الفوات وكذا حكم العقل بجواز التاخير للفصل وقضية حكم العقل بما ذكرنا انما
هو لزوم التعجيل ولا فرق بين الواجبات الموسعة الموقتة وغيرها من الموسعات المطلقة بل الحال في الاخيرة اظهر والظاهر
انه مما لا خلاف فيه في المقامين عند الاكثر وثالثها ان يكون المستند فيه قد دل الدليل الا انه بتصور التاخير على

تمام

ان خطاف وهذا الخطاب
الضرر الاخروي

وجهين احدهما ان يكون نتيجة حكم العقل بوجوب العمل بالظن عند انسداد باب العلم من باب الاثبات الضامن قبله
لكونه رسولا باطنيا ويترتب عليه بتوسط قضية الملازمة من حيث ان ما حكم به العقل حكم به الشرع كما هو مسلك الفاضل القمي ره
وثانيهما ان يكون نتيجة بيان العقل ان الشارع يأمر بالعمل بالظن عند انسداد باب العلم ولا يكون شان العقل سوى
ادراك حكم الشارع ولا يكون هو حاكما بل لا يكون الا مدركا فنقول عليهما وجوه في طريق الحكم بوجوب اتباع الظن في ضيق
الوقت وان كان مخالفا للواقع فان كان الاستناد الى الاول كان الظن حجة شرعية بتصريح الشارع بقيامه
مقام العلم وكان حكمه بوجوب اتباع الظن في ضيق الوقت خارجا عما نحن فيه من جهة دوران الحكم مدار الاعتقاد لما
عرفت وان كان الاستناد الى الثاني كما عرفت من استناد بعضهم اليه كان الحكم بوجوب اتباع الظن فيما عرفت شاهدا
على اختيار القائل بالقول بدوران الحكم مدار الاعتقاد لكن مع الاختصار بما اشتغلت بتمسكه من كون الاحتياط طريقا الى الواقع
وموصلا الى الحكم الظاهري من جهة امضاء الشارع حكم العقل باعتبار الظن حيث رتب عليه الحكم في صورة مخالفته
للواقع بظهوره مراده مما نحن فيه مسئلة ظن ضيق الوقت مما نحن فيه من جهة صيرورة الظن حجة شرعية ويشهد به ايضا
بالعرض ما ذكره الفاضل النراقي في مجمع الفائدة من نفي الخلاف عن وجوب تكرير الواجب على حسب التحري فيمن الاحتمال
فائدة فاعلم انه قد يطلق المقدمة على امور يكون الاتيان بالواجب صلاة وغيرها الاتيان بها وكانه لا خلاف في هذا القسم
من المقدمة للقرعين الواجب هذه كلا ... والوجه فيه انه اذا ثبت الحكم الشرعي بالاحتمال فثبوته بالاعتقاد اولى الادعاء
هذا فقد تبين مما قررنا ان الظن بضيق الوقت على مذهب من يعتبره من باب الاحتياط يكون طريقا الى الواقع وموضوعا
في الحكم الظاهري حيث امضى الشارع ما حكم به العقل من اعتبار الاثر رتب عليه الحكم الشرعي وان خالف الواقع واما على
مذهب من ينفي العقاب على مخالفة الظن بضيق الوقت مع انكشاف خلافه فلا يكون الا طريقا بحكم العقل فقط فاذا انكشف
خلافه لم يترتب عليه حكم المخالفة وهذا القول هو الذي ذهب اليه شيخنا المحقق ره وان كان الاستناد الى الوجه الاول
من وجهي دليل الانسداد نظرا الى جريانه في كل ما انسد فيه باب العلم من جهة كون الوقت مما يندرج تحت كليه فلا اشكال
في انه يصير الظن حجة شرعية بحكم قضية الملازمة فلا يكون مما نحن فيه نظرا الى ان محل كلامنا انما هو دوران الحكم
مدار الاعتقاد حيثما لم يكن حجة شرعية من جهة استكشاف العقل من انضمام مقدمة تجويز الشارع العمل بالظن اقول
لا يخلو هذا الكلام من المناقشة اما اولا فلان ماذكره من ان دليل الانسداد على تقرير الحكومة بعد انضمام قضية
الملازمة اليه يفيد جعل مطلق الظن حجة شرعية انما يتم على مذاق الفاضل القمي ره وحده وكم من متمسك بالدليل
المذكور على الوجه المسطور لا يلتزم بجريان قضية الملازمة في مثل هذا مما ليس من الاحكام وانما هو من طرق الاطاعة
وكيفيتها وقد اعترف بذلك البعض لعدم جريانها هنا في غير هذا الموضع وصرح في باب الاجزاء بان الظن عند انسداد
باب العلم بحكم العقل من قبيل الامر الظاهري العقلي بل مذهب من يقول بكون مؤداه هو طريق الحكومة وينكر جريان
قضية الملازمة لا يصير الظن الا ما يعتبره العقل فلا يكون حجة شرعية فيكون الظن بضيق الوقت الذي هو مسئلة
ذلك الدليل من مسئلة التجري لانتفاء الحجية الشرعية وليس مثل مورد قضية الملازمة على التحقيق حتى يقال ان ذلك
القائل وان كان غافلا الا ان الواقع هو صيرورته حجة شرعية بحكم تلك القضية واما ثانيا فلان ماذكره من ان

وان كان الاستناد الى الوجه
الثاني فعنه يكون الظن حجة
شرعية [illegible]

حكم

حكم العقل بالاعتبار كما هو مذهب صاحب الهداية يصير امضاء الشارع له حجة شرعية ممنوع اذ لا تعبد من جانب الشارع
ما يدل على امضائه كان هو الاجماع فيحوم الكلام ... ذلك لبعض الفقهاء انما يحكمون بوجوب الايجاب
عند ضيق الوقت من باب حكم العقل كالاصوليين كما لا يخفى على من امعن النظر في تعليلات احكامهم وان كان غيره من ...
او روايته تعليله لاثبات واكثر ذلك فان جعل امضاء الشارع عبارة عما ذكرنا فنطالبه برضاه بحكم العقل ههنا
جار في جميع الموارد التي للعقل فيها حكم مما لم يصرح الشارع بتغييره ولا اثباته ويلزمه ان يكون جميع الاحكام العقلية
والادراكات احكاما شرعية وحججا معتبرة من جانب الشارع فلا يبقى محل للامر الظاهري العقلي ولا مورد لمسئلة
التجري واما ثالثا فلانا نمنع من ان كون صيرورة الظن حجة شرعية وكون صيرورة الامارة حجة شرعية مما يوجب
خروجها عن مسئلة التجري بعدما فرضنا ان اعتبار الظن والامارات انما هو ما دام لم ينكشف خلافهما اذ لا ثمة
لا منافاة بين فرض اندراجه في مسئلة التجري بل اندراجها على ذلك التقدير في المسئلة مما لا يعتري فان الامر الظاهري
الشرعي يتعلق بالسلوك على طبق الامارة ولا ملازمة على هذا التقدير بين صيرورتهما متعلقها ومؤديها احكاما شرعيا
مقصودا عند الشارع ومطلوبا له لامكان تخلفهما عن الواقع والمفروض ان وجوب الالتزام بمؤديها مقيد بعدم
انكشاف خلافها وبعد انكشافه فالمطلوب هو الواقع ويلزمه اعادة ما فات من الواقع فلا يبقى لقيام الحجة الشرعية على الامر
المذكور اثر في الخروج عن مسئلة التجري فقد بعد هذا ما يتعلق بتحرير القول الاول واما القول الثاني فقد ذهب اليه
العلامة في التذكرة قال ره في آخر مبحث قضاء الصلوات ما لفظه لو ظن التضيق عصى لو اخر وان استمر الظن وان انكشف
بطلانه فالوجه عدم العصيان انتهى واستقربه صاحب المفاتيح ره واما القول الثالث فقد ذهب اليه العلامة ره في النهاية
قال ره فيها يجب الواجب الموسع ما لفظه الواجب اذا لم يكن موقتا كالمنذورة وقضاء العبادات الفائتة وستر
العورة لو جوزنا التاخير ابدا وحكمنا بعدم عصيانه على تقدير الترك لم يتحقق الوجوب وان قلنا بتضيق عليه عند
زمان معين من غير دليل عليه بحيز لزم تكليف ما لا يطاق فانه اذا قيل له ان كان في علم الله انك تموت قبل الفعل
عصيت بالتاخير وان كان في علمه انك لا تموت جاز لك التاخير يقول لا علم لي بما في علمه تعالى فلا بد من الجزم بالتحريم
اما التحليل في حق الجاهل فنقول يجوز له التاخير الى ان يغلب على ظنه التلف ولا يتضيق عليه ان غلب على ظنه البقاء
حراما بقى اولا فان غلب على ظنه عدم البقاء عصى بالتاخير سواء مات ام لا على اشكال لانه ماخوذ بحسب ظنه انتهى
وهذا القول قد اختاره الشهيد ره وحكي عن المحقق البهائي ره واما القول الرابع فقد ذهب اليه صاحب الفصول ره و
المحقق ان الاعتقاد مما لا اثر له في ترتب الحكم عليه ودوران مداره دليلنا على ذلك عدم الدليل اتم لا اشكال في نوع
الذم له المتجري والمدح له من سلك مسلك الانقياد لكن ليس شيء منهما في مقابلة الفعل بل الكاشف عن سوء سريرة
او حسنها فالمدح والذم انما هما على المنكشف لا الكاشف وهما لا يستلزمان الثواب او العقاب الا اذا كانا في
مقابلة الفعل الذي هو الكاشف فلا يفيد مجرد المدح او الذم على المكشوف عنه في صيرورة الفعل والجائز شرعيا
او حراما شرعيا يترتب عليه الثواب او العقاب فحاصل دليلنا في المقام هو عدم الدليل على ما زاد على خبث السريرة
وحسنها وما يلزم بهما من المدح والذم عليهما حجة القول الاول امور احدها الاجماع المحكي في كلام جماعة تقدم ذكرهم

على ان الواجب في المضيق وقته لم يجز تأخيره ويترتب على تأخيره العقاب اذا ظن ضيق الوقت فلم يأت وان انكشف خلافه فظنه
ثانيها بناء العقلاء فانهم يذمون من اعتقد امرا انما الف يقتضيه ثالثها دليل العقل الذي ذكره الفاضل السبزواري
في كتاب الصلوة وتمسك به الفاضل التمرتاشي في الحكم بعدم الفرق بين مصادف علم الواقع ومن لم يصادفه فحكم بعضهم اذ كان
حاصله مع تقريره على ما يناسب المقام هو انا اذا فرضنا شخصين قاطعين بان قطع احدهما بكون مايع معين
خمرا وقطع الآخر بكون مايع آخر خمرا فشرباهما فاتفق مصادفة احدهما للواقع ومخالفة الآخر فاما ان يستحقا
العقاب او لا يستحقه احدهما او يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الآخر او العكس لا سبيل الى الثاني والرابع لقضاء
ضرورة الدين باستحقاق من شرب الخمر الواقعي اختيارا للعقاب والثالث مستلزم لاناطة استحقاق العقاب بما
هو خارج عن الاختيار وهو مناف لما يقتضيه العدل ضرورة تساويهما في الفعل الاختياري ومصادفة اعتقاد
احدهما للواقع ومخالفة الآخر خارج عن الاختيار ولا يجوز ان يناط به الثواب والعقاب فتعين الاول وهو استحقاق
من صادف قطعه الواقع ومن لم يصادفه للعقاب وهو المطلوب ويدل عليهما ما ذكره بعض من تأخر من التمسك بما دل على حرمة التجري
في ادلة السنن من مثل قوله من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه نظرا الى
ان مجرد الاحتمال اذا كفى في استحقاق الثواب على الفعل اولى بان يكفي بها ويفيد تصديد ترتب حكم الاستحباب على الظن ولا فرق
بينه وبين سائر الاحكام لكونها بأسرها تعبدية توقيفية لكن انما يتم دلالتها على المطلوب بناء على القول بكون الثواب
الذي يثاب بمجرده مستحبا شرعا كما هو ظاهر عدم تفرقتهم في مقام بيان الفتاوى بين المستحب الثابت استحبابه
بدليل تام معلوم الحجية شرعا وبين غيره فيكون بالاستحباب فيهما على حد سواء واما ان قلنا بعدم كونه مستحبا شرعيا
فلا يستفاد منها ان الفعل المجرد عند دلالة حكم بها على ترتب الثواب على ترتب تمام ما هو المقصود بها الا بان يقال
بان لا يبعد هناك حتما الحكم ترتب الثواب ترتب الثواب فيكون من قبيل ما دار فيه الامر بين الاستحباب والتحريم ضرورة
انه اذا دار الامر بين الحكم الالزامي وغيره كان اللازم تقديم جانب الالزام والجواب عن الاول ان المحصل من الاجماع غير
حاصل والمنقول منه لا يفيد الوثوق بالمدعى لا يمكن الاستكشاف فيها عن قول المعصوم وهذا مانع آخر عن الوثوق الا
المنقول كما انه يرفع مقتضى الاجماع المحصل وذلك لان الحاكمين بكون الفعل موجبا للعقاب انما حكموا بذلك
لحصول ظن غير حكم العقل بذلك ولم يستندوا في ذلك الى امر تعبدي يصح الاستناد فيه الى المعصوم وعن الثاني ان ذم
العقلاء انما هو على المكشوف عنه لا الكاشف لا انه هو الفعل فلا يجدي في اثبات دعوتهم بما عرفت من ان كلامنا هنا انما هو
في كون الفعل مبغوضا للمولى لا في كشفه عن صفة الشقاوة فانه مما لا ينكر فليس الاقدام على شرب الماء المعتقد
من الرمان بالاعتقاد كونه خمرا الا مثل حال من علم انه لو قدر على قتل سيده اذ ليس الذم في كل منهما الا على صفة الشقاوة المكشوفة
عنهما وليس هناك ذم على نفس الفعل وقد عرفت ان استحقاق الذم انما يلازم استحقاق العقاب شرعا اذا تعلق بالفعل لا بالفاعل
وعن الثالث انا نختار استحقاق من صادف قطعه الواقع دون من لم يصادف قطعه الواقع فانا نرى انه اذا اقدم رجلان على قتل
ابن المولى فصادف احدهما الواقع واخطأ الآخر فنقول ان من قتل كان عند المولى كان الاول من يستحق العقاب على
فعله دون الثاني ولا ينافي ما ذكرناه قواعد العدل اما استحقاق الاول فلان المفروض ان ما اقدم عليه حرام في الواقع وقد

لفا عليه

لو فرض الخلاف في المسألة وقشت الاقوال فيها مضافا الى ان المسألة عقلية

لعقله

علم حرمته واقدم عليه بالتجري او العقاب للامر الاختياري مما لا قبح فيه اصلا وان لوحظ خصوص مصادفة اعتقاده
للواقع وقيل ان ذلك امر غير مقدور قلنا ان ذلك يرجع بالواسطة الى اختياره لكونه متفرعا على اقدامه على المباشرة
باختياره فلا يقبح العقاب لان العقاب انما يقبح اذا كان مستندا الى ما هو امر لا يرجع بالاخرة الى الاختيار ولو بوسائط
عديدة ويشهد بما قلنا الاخبار الواردة في ان من سن سنة حسنة كان له اجر من عمل بها ومن سن سنة سيئة كان له
مثل وزر من عمل بها فاذا فرضنا ان شخصين سنا سنة حسنة او سيئة فاتفق كثرة العامل باحديهما وقلة العامل
بما سنه الآخر فان مقتضى الروايات كون ثواب الاول وعقابه اعظم مع ان كثرة العامل وقلته ما لا دخل للغير فيه مما يتعلق
باختيار الشخص ولكن ترتب الثواب والعقاب على عمل الشخص الاول بمقدار كثرة عمل العاملين المقلدين انما هو
لرجوع عملهم بالواسطة الى اختيار الشخص الاول فتعذر كثرة عمل العاملين المقلدين انما هو لرجوع عملهم بالواسطة الى
اختيار الشخص الاول من حيث انه لم يسن تلك السنة باختياره لم يتفرع عليها اعمالهم وشمل العقاب بعين الثواب فيترتب
على ما يرجع بالاخرة الى الاختيار ولو بوسائط وقد دل على ذلك الروايات المذكورة من حيث نصها ان من سن سنة
حسنة كان له مثل اجر من عمل بها ويشهد بذلك ايضا ما ورد في الروايات المأثورة من ان للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا
واحدا فان ترتب اجرين على فعل المصيب مع كون اصابته ليست اختيارية انما هو لرجوعها بالاخرة الى الاختيار واما عدم
استحقاق الثاني فلان عدم العقاب لامر لا يرجع الى الاختيار مما لا قبح فيه فلا يثبت استحقاقه للعقاب بالفعل وذلك لاجل
عدم كون ما شربه خمرا في الواقع وان لم يكن مما يدخل تحت اختياره الا ان عدم العقاب من اجل عدم انطباق معتقده على
ما هو الواقع مما لا قبح فيه حتى ينافي قواعد العدلية وحقيقة ما ذكرنا تؤول الى عدم المقتضي للعقاب لان المقتضي له انما
هو النهي وذلك الامر الغير الاختياري يصير سببا لعدم توجه النهي فان عدم كون ما اعتقد خمرا انه فرد الخمر الواقعي وعدم
مصادفة اعتقاده للواقع الذي هو غير اختياري له يصير سببا لعدم توجه النهي من الشارع عن ذلك المعتقد في الواقع
لان المنهي عنه في الواقع انما هو الخمر الواقعي وحيث لم يتحقق المقتضي للعقاب لم يكن هناك نهي ولا عقاب وهذا خارج في
مقالنا مذهب صاحب الفصول فانه لم يتحقق مقتضى العقاب فانهم وحرمة الواقع المنع من عدم الفرق بين الاحكام
لان طلب ما اعتقد المكلف استحبابه وترتب الثواب عليه تفضل بخلاف اجراء العقاب على ما اعتقد حرمته من غير الحرام
فانه ظلم وهو ظاهر حجة القول الثالث ما ذكره الشهيد في كلام له في القواعد قال لا يؤثر نية المعصية عقابا ولا ذما
ما لم يتلبس بها وهو مما ثبت في الاخبار العفو عنه ولو نوى المعصية وتلبس بما يراه معصية فظهر خلافها ففي
تأثير هذه النية نظر من انها لما لم تصادف المعصية صارت كنية مجردة وهي غير مؤاخذ بها ومن دلالتها على انتهاك الحرمة
وجرأته على المعاصي وقد ذكر بعض الاصحاب انه لو شرب المباح متشبها بشرب المسكر فعل حراما ولعله ليس بمجرد النية
بل بانضمام فعل الجوارح ويتصور محل النظر في صور منها لو وجد امرأة في منزل غيره فظنها اجنبية فاصابها فبان
زوجته او امته ومنها ما لو وطئ زوجته بظن انها حائض فبانت طاهرة ومنها لو هجم على طعام بيد غيره فاكله فتبين
انه ملكه ومنها ما لو ذبح شاة بظنها للغير بقصد العدوان فظهرت ملكه ومنها ما اذا قتل نفسا بظن انها معصومة فبانت
مهدورة وقد قال بعض العامة نحكم بفسق المتعاطي ذلك لدلالته على عدم المبالاة بالمعاصي ويعاقب في الآخرة ما لم يتب عقابا متوسطا

ثم في

تم

بالمعاصي

بين الصغيرة والكبيرة وكلاهما غير محتوم على العبد انتهى وقال الفاضل الجواد في شرح القواعد ما رجا معناه
بالعبادة المذكورة ما نصه لا يؤثر نية المعصية عقابا في الآخرة ولا ذما في الدنيا ما لم يتلبس بها أي بالمعصية وهو أي
نية المعصية بمعنى قصدها مما ثبت في الأخبار العفو عنه وما ذكره هو المعروف بين العلماء ولا يظهر منهم خلاف وتدل عليه
الروايات لكن قوله تعالى وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء يدل على أن من
أضمر المعصية وإن لم يفعلها يحاسب عليها ويترتب على المحاسبة المغفرة إن تاب والتعذيب إن لم يتب وأصر على فعلها
كما قاله في الكشاف وغيره وهذا ينافي ما ذكره فإن مقتضاه أن الإصرار على نية المعصية بدون التلبس بها العقوبة وهو
يلحق ذلك وأما حديث النفس والوساوس فإن ذلك لا أثر له لعدم دخوله تحت وسع المكلف وقد قال تعالى لا يكلف
الله نفسا إلا وسعها وروي عن عبد الله بن عمر أنه لما تلا قوله تعالى إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه الآية قال لئن آخذنا الله بهذه
لنهلكن ثم بكى حتى سمع نشيجه ... فذكر لابن عباس فقال يغفر الله لأبي عبد الرحمن قد وجد المسلمون منها
مثل ما وجد فنزلت لا يكلف الله نفسا إلا وسعها وهذا يدل على أن المكلف مؤاخذ بما يصمم على فعله ويعزم عليه وإن
لم يفعله لأن التصميم والعزم داخل تحت قدرة المكلف ... الأخبار الواردة على العفو محمولة على الخواطر و
الوساوس التي لا تصل إلى حد العزم لكن في بعض الأخبار ما يدل على العفو عن العزم بدون التلبس ... فلا يبعد أن
يراد ... تخصيص قوله تعالى أو تخفوه بالإخفاء عن الناس مع التلبس بالمعصية أو يراد المعاصي المتعلقة بالقلب
كالعقود والحسد ونحو ذلك فإن كلا منها معصية ... والظاهر معصية أخرى فتأمل ولو نوى المعصية وتلبس بما
يراه أي يعتقده معصية فظهر ما اعتقده معصية ... في الفعل الذي تلبس به نظر ... من أنها
لما لم تصادف المعصية فيراعى في الواقع ... مجردة ... فلا يؤثر التحريم ... ولأنها
على انتهاك الحرمة ... في عدم صونها وحفظها ... وحاصله التجرم والاجتراء على
ما لا يجوز ... على التساهل في الدين وعدم المبالاة ... فتكون النية مؤثرة في التحريم ...
على المعاصي وذلك مما يقتضي المؤاخذة وقد ذكر بعض الأصحاب أن لو شرب الخمر ... المسكر ...
... بل ... الشاربين كالعربدة ونحوها
... لا يجوز الأكل ... من المنكرات أو القبائح لم يجب عليه الإنكار مع القدرة أو
القيام ... طاهر ... من طعام ... حتى الغير ...
إنما هو لدلالته على عدم المبالاة في الدين ... في التحريم ...
... على انضمام فعل الجوارح إليها ... فإن ... وجد امرأة ...
فظنها أجنبية ... فوجدها ... الأول ...
النية إذا لم تصادف الواقع ... على الانتهاك ...
فبانت طاهرا أو ... على طعام ... ملك ... الأكل ...
... ومنها ما لو ... بظنها للغير ... وإذا ما أكلها

فظهر

... وكلاهما ... على ... المعصية وقد قال بعض العلماء ...
... المؤلف ... المعصية ...
... ذلك لدلالته على عدم المبالاة بالمعاصي ويعاقب في الآخرة عقابا متوسطا بين عقاب الصغيرة والكبيرة
وكلاهما أي الحكم بالعفو والعقاب المتوسط تحكم لا دليل عليه من كتاب ولا سنة ...
... في قواعده ... حكم ... على ...
في الشهادات ... الولايات ...
كبيرة وأما مقاصد الآخرة ... عذاب الآخرة مترتب على ...
في الغالب كما أن ثوابها مترتب على ... الصالح في الغالب ثم قال والظاهر ...
... الحرمة ... بين الصغيرة والكبيرة انتهى وسيأتي في تفسير قوله نية المؤمن خير من عمله ...
... من عمله ... لو بقي على الكفر ...
المعصية مؤثرة ... في هذا المقام ...
... على انتهاك الحرمة ... على المعاصي لا يستلزم ترتب عقاب المعصية الواقعية التي ...
الفعل المتجري به كما هو مفروض البحث ... بما يتعلق بالعبارة المذكورة ...
... الإمام المرتضى ... وقد ذكر بعض الأصحاب أن لو شرب المباح متشبها بشرب المسكر
فقال إن المراد بالتشبه أن شرب المباح ...
شرب المسكر ... شرب الخمر ...
المسكر ...
ذكر بعض الأصحاب ... على انتهاك الحرمة ... على المعاصي ... الإشكال
... العزم والنية ... وكلام الشهيد إنما كان على النية و
حكى عن بعض من تأخر عنه أن المراد بالنية في قوله ... النية المتقدمة ...
المعصية فيكون المراد بالتشبه اعتقاد المعصية ... المباح معتقدا أنه مسكر ... أن المراد بالنية ...
... هذا التفسير ... سوف نذكر الخلاف في المسألة ...
... الكلام ... المراد ...
... بالتشبه ... اعتقاد المعصية ...
... الإشكال ...
... الظن ...
... الظن ...
في مقام العمل ... خلاف مقتضى الأمارة ... من باب التجري بل

يكون مخالفتها حراما محضا مستلزما للعقاب فان التجري عبارة عن مخالفة المعتقد مع عدم قيام حجة شرعية فلا يجتمعان
ووجه قيام الاول في الصور المذكورة هو قيام استصحاب عدم تحقق سبب حل الوطي في الصورة الاولى بالنسبة الى
المرأة الخاصة التي هي باعتقاده اجنبية واستصحاب عدم ملكية المال الذي بيده لغيره مضافا الى كون اليد امارة للملك
شرعا وكذا استصحاب عدم الملكية في الشاة المعينة فانه لا يجوز التصرف في شيء من غير الملك الاصلية الا مع العلم
بكونه له ولا يكفي عدم العلم بكونه له او لغيره وكذلك استصحاب عصمة النفس الى ان يعلم خلافها ثم نقول ان اريد بالظن
في الصور المذكورة معناه الاصلي وهو مجرد الرجحان لم يكن لعد تلك الصور من باب التجري وجه لان الظن المستند
الى الامارة الغير المعتبرة فيكون مخالفتها محرمة مستتبعة لاستحقاق العقاب بغير اشكال سواء طابق الواقع او خالف
ومثل ذلك لا وجه لعده من باب التجري وقد عرفت الوجه الان بالتزام جريان التجري في الاحكام الظاهرية كما التزمه
صاحب الفصول المذكورة بان ادعى ان ترك العمل بمقتضى الامارة اذا انكشف بعد ذلك مخالفتها للواقع يكون من باب التجري كما اشار
اليه بقوله وكذا لو نصب له طريقا غير القطع الى معرفة علاقة فادى الطريق الى تحريم ابنه فتجرى ولم يفعل انتهى لكن قد عرفت
ان ذلك مما لا وجه له وان اريد بالظن الاعتقاد القطعي كما ادعى بعضهم استعماله فيه لم يكن لعد تلك الصور من باب
التجري ايضا وجه ضرورة ان الظن في مورد الامارة اذا كان حجة فالقطع اولى بالاعتبار وكذلك الشاة اذ كان العمل باستصحاب الرشو
وايقاع الصلوة بعد اقامة الظن بعد الوقت انكشف خلافه لما مضى القطع سيما وفي بالاجزاء حتى في صورة انكشاف خلافه
الا ان يكون مذهبه عدم الاعتبار بالقطع الحاصل من الامارات الغير العلمية نظرا الى انها ليس من شانها افادة ذلك بل
بالظن والاعتقاد لكن الالتزام بذلك مما لا ينبغي نسبته الى مثله واما انطباق ما ذكره من انه لو ظن دخول الوقت فانها لا تصح
فبانت طاهرة فلان ظن الحيض واعتقاده مما لا طريق اليه شرعا الا استصحابه الذي هو حجة شرعية على خلافه
او معتقده فيجوز وطيها اذ لا علم بعلم كونها حائضا فينبغي نظره غير مستند الى حجة شرعية وكذلك اعتقاده لو فرض انه
اراد بالظن ذلك لانه ليس هناك الا مجرد اعتقاد عن مستند لا يكون علم بالواقع وكذلك لا يعرف بالعلم منه وحصول ان هناك
جهتين احديهما حجة وجوب العمل بالامارة والاخرى انطباقها على الواقع وان هذه الجهة داخلة في مسئلة التجري عنده
مطابقتها للواقع وترك العمل بها جائز على الاجزاء لا يجري عليه عقاب الواقع وان يجري عليه عقاب ترك الاخذ بالامارة
ان كان الامر به مولويا لا ارشاديا فنقول لعل الى ان كلام الشهيد مما يمكن البحث فيه بما ذكرنا من جريان التجري في مورد الامارة
والاول ايضا الثالث انه ذكر شيخنا الامام المرتضى ره في مطلع البحث قوله وكلامهم كمن وتعرض على التسبب بان الحكم العقلي
الناظر في الدنيا او كونه معاقبا على الكيفية التي ذكرها فحكم على الحق منه بن تقصيره بذلك في ترجيحه آخر وحاصله ان كون
الثاني حكما مسلم لكن لا نسلم كون لا اقل حكما لا يرجع الى القول بكون لعدم الترجيح على المكلف كما هو المشهور بل يحتاج الى الاعتبار
عليه وان الخلاف انما هو في كشفه عن الظاهر وظهور الاسلام وعدم ظهور الفسق منها لاجل الواجب ان يجري عليه الاول
الفسق كالصغيرة او يجري عليه الوجه مثل الاول وان كان لا يلزم الفسق لعدم كون التجري اعظم من الاصل لكن الثاني ايضا
الفسق عظما الكشف عن انتفاء الملكة الرادعة فلا يقال لا يمكن قيد الذي بان لا يكون في مورد تكون الكبيرة مع العلم غير موجبة
للفسق لندرة وقوع مثلها من الفاعل حجة القول الرابع الذي ذهب اليه صاحب الفصول هو حكم العقل بحسب الجارية النافي

من كونه قبح التجري غير ذاتي وكونه بالوجوه والاعتبارات كما يشهد به الوجدان على ما اشار اليه جميع ذلك في كلام وارد الامر
بذكره مشروحا اليه ثم العائدة فانه في الفصل الذي عقده للبحث عن عدم معذورية الجاهل في باب الاجتهاد والتقليد واما انا اذا اعتقد
التحريم فلا يبعد استحقاقه العقوبة بفعله وان كان بطريق غير معتبر نظرا الى حصول التجري بفعله الا ان يعتقد تحريم واجب غير مشروط
بقصد القربة فانه لا يبعد عدم ترتب العقاب على فعله مطلقا او في بعض الموارد نظرا الى معارضته الجهة الواقعية للجهة الظاهرية
فان قبح التجري ليس عندنا امرا ذاتيا بل يختلف بالوجوه والاعتبار فمن اشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل فتجرى ولم يقدم
على قتله فانه لا يستحق الذم على هذا التجري عقلا عند من انكشف له الواقع وان كان معذورا لو فعل واظهر من ذلك ما
لو جزم بوجوب قتل نبي او وصي فتجرى ولم يقتله الا ترى ان المولى الحكيم اذا امر عبده بقتل عدو له فصادف العبد ابنه و
قطع بانه ذلك العدو فتجرى ولم يقتله فان المولى اذا اطلع على حاله لا يذمه بهذا التجري بل يرضى به وان كان معذورا
لو فعل فعلم مما ذكرنا ان الوجه في عدم العقاب على الواجب الذي اعتقد تحريمه فتعلق هو معارضة الجهة الواقعية للجهة
الظاهرية وشمولها لو اعتقد الحرام واجبا فتركه تجريا كما اشار اليه بقوله في شتراه وقوله واظهر من ذلك ما لو جزم
بوجوب قتل نبي آه واستشهد لتحقق المعارضة بين الجهة الواقعية والجهة الظاهرية بما عنده من حال المولى الحكيم مع
عبده فيما ذكره من الفرض ثم انه جعل الاوامر الظاهرية كالاوامر الواقعية في جريان ما ذكره من حكم التجري فيها ايضا
فقال بعد ما حكيناه من كلامه وكذا لو نصب له طريقا غير القطع الى معرفة علاقة فادى الطريق الى تحريم ابنه فتجرى و
لم يفعل ثم قال وهذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجري لاجله ان لم يصادف الواقع وهذا يلزم العقل بالعمل بمقتضى الطريق
المنصوب لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب بخلاف ما لو ترك العمل به فان المظنون فيه عدمها ثم ان ومنها يظهر ان
التجري على الحرام في المكروهات الواقعية اشد منه في مباحاتها وهو فيها اشد منه في مندوباتها ويختلف باختلافها ضعفا
وشدة كالمكروهات ويمكن ان يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الاقوى من جهاته وجهات التجري هذا كلامه وذكر في
بعض كلماته ان التجري اذا صادف المعصية الواقعية تداخل عقابهما وقد اشرنا سابقا الى ان ذلك قد صدر منه غفلة
عن الفرق الظاهرية ولئن كنت ممن يفطن للدقائق تعلم ان العقاب على نفس التجري في صورة مصادفة الواقع اقوى
شاهد على ان نفس التجري مما لا عقاب عليه وانما العقاب على الفعل لانما الفرق بين صورتي المصادفة وعدمها حيث
ترتب العقاب على نفس التجري في الثاني دون الاول وارد عليه شيخنا الامام المرتضى ره اولا بمنع ما ذكره من عدم كون
التجري ذاتيا لان التجري على المولى قبيح ذاتا سواء كان لنفس الفعل او لكشفه عن كونه جريا كالظلم بل هو قسم من الظلم
فيمتنع عروض الصفة المحسنة له وفي مقابله الانقياد فانه حسن فانه يمتنع ان يعرض له جهة مقبحة وثانيا بانه لو سلم
انه لا امتناع فانه يعرض له جهة محسنة لكنه باق على قبحه ما لم يعرض له تلك الجهة وليس مما لا يعرض له في نفسه حسن ولا قبح
الا بعد ملاحظة ما يتحقق في ضمنه وبعبارة اخرى لو سلمنا عدم كونه علة تامة للقبح كالظلم فلا شك في كونه مقتضيا له كالكذب
وليس من قبيل الافعال التي لا يدرك العقل بملاحظتها في انفسها حسنها ولا قبحها وحينئذ فيتوقف ارتفاع قبحه على انضمام جهة
يتدارك بها قبحه كالكذب المتضمن لانجاء نبي ومن المعلوم ان ترك قتل المؤمن بوصف انه مؤمن في المثال الذي ذكره كفعله ليس
من الامور التي تتصف بحسن او قبح للجهل بكونه قتل مؤمن ولذا اعترف في كلامه بانه لو قتله كان معذورا فاذا لم يكن هذا

امور ثلاثة احدها كون موضوع حكم العقل علة تامة لشيء من الحسن والقبح بحيث لا ينفك عنه ابدا ووجدا وثانيها كونه مقتضيا
فيستند عليه ما لم يمنع عن اقتضائه مانع وثالثها كونه ليس فيه شيء من العلية والاقتضاء بل هو مهمل منتظر لما يلحقه من
الاعتبارات وهذا هو الذي يتوقف حكم العقل به على الاحاطة بالاعتبارات واما الثاني فهو غير متوقف على الاحاطة بها
لان المفروض وجود الاقتضاء ولا ريب انه قد يتفق للعقل ادراك كون بعض الاعتبارات كانجاء النبي مثلا في الكذب فان
اتفق مثل ذلك حكم بارتفاع اقتضاء المقتضي وان علم بعدمه او شك فيه لم يحكم بارتفاع اقتضائه فلا يتوقف هذا القسم على
الاحاطة بالاعتبارات المتعارضة وح نقول انه اذا كانت الصور ثلاثا ففي واحدة لا يبقى شيء من الصورتين الباقيتين وح ال
هذا ففي احاطة العقل بالاعتبارات التي هي من لوازم الصورة الثالثة لا يبقى الصورة الاولى وثانيا ان ما ذكره من الدليل
الذي اعتمد عليه لنفي كون جملة من الاشياء بالحسن والقبح منوطا بالاعتبارات وعدم احاطته بها لا يستلزم انتفائها في
الواقع وامتناع دوران الحسن والقبح مدارهما في نفس الامر ولم يتم بعض من ادعى دليلا على امتناع كون منها الاشياء كلها او
بعضها في الواقع اللهم الا ان يقال ان الكلام انما هو في مدركات العقل من الاحكام بالنسبة الى موضوعاتها الا في مطلق
الاشياء والاوصاف سواء ادركها العقل ام لا وح يندفع هذا الوجه وثالثا ان الترديد الذي ذكره بعد هذا الوجه من
الايراد لا يلائم هذا التحرير فان التنزل عن كون التجري علة تامة للقبح والالتزام بعد ذلك بكونه مقتضيا له كالكذب
لا يصح بعد التصريح بكون جميع موارد حكم العقل من قبيل ما ليس موضوعه الا علة تامة للحسن او القبح لان لازم ذلك انكار وجود
مقتضي الحسن او القبح في موضوعات الاحكام العقلية فكيف يلتزم بكون التجري من قبيل المقتضي بعد التنزل عن كونه علة تامة الا ان
يتكلف بان التنزل عن كون التجري علة تامة مبني على التنزل عن الدعوى الكلية التي هي كون كل موضوع عقلي علة تامة لحكمه
الى التبعيض بان يقال ان منها ما هو علة تامة ومنها ما هو مقتض ومنها ما هو تابع للوجوه والاعتبارات ولكن لا يخفى ما فيه
من التعسف وفوات سلاسة الكلام وعدم ... الثالث لو سلمنا كون التجري علة تامة للقبح فلا ريب في كونه مقتضيا للقبح
كالكذب مثلا ومن المعلوم ان المقتضي يعمل عمله الى ان يلحق به ما يمنع من اقتضائه كما في الكذب المتضمن لانجاء نبي وظاهر
ان ترك قتل المؤمن بوصف انه مؤمن في المثال الذي ذكره كفعل الغير من الامور التي تتصف بالحسن او القبح للجهل بكونه
قتل مؤمن ولهذا اعترف في كلامه بانه لو قتله كان معذورا والمذكور ان الجهل وهو كونه قتل مؤمن بالاشتباه الجهل به غير
مقدور وغير المقدور كيف يفيد في رفع القبح عن الفعل المقدور ثم ان ... البعض اورد على نفسه بان المجهول وان كان
غير مقدور الا انه لا مانع من رفع الامر الغير المقدور القبح والعقاب عن الفعل المقدور وعلى هذا يتم منع الدليل العقلي
الماخوذ من كلام الفاضل السبزواري ره فاجاب بوجهين الاول ان مراده من كون الامر الغير الاختياري سببا لعدم
العقاب انما هو كونه سببا لعدم تحقق مقتضي العقاب على الفعل وهو النهي عنه كما اشرنا اليه سابقا والمفروض
ههنا تسليم كون التجري بنفسه مقتضيا للعقاب كما هو مذهب صاحب الفصول ره وادعى بصيرة الامر الغير الاختياري
مانعا لاقتضاء الفعل الاختياري بعد ثبوت الاقتضاء وتسليمه الثاني انه ره خالف اكثر اصحابنا في قولهم بكون
الحسن والقبح العقليين علتين لاوامر الشارع ونواهيه واعتبارهم الملازمة بين حكمي العقل والشرع فقال انه يجوز
ان امر الشارع بجلاله حكم العقل الا ترى ان العقل لا يرخص الصبي المراهق الفطن المتميز ادراك الحسن والقبح في

الفعل الذي يتحقق في ضمن التجري مما يتصف بحسن او قبح لم يؤثر في اقتضاء ما يقتضي الحسن لو يؤثر امر بمثل كان فعل
مؤمنا معتقدا الكفر فانه لا اشكال في تحقق حيث الانقياد وعدم مزاحمة حسنه بكونه في الواقع قتل مؤمن هذا كلامه رفع مقامه
وهو وجيه وقد سلك هذا المسلك بعض من تأخر بزيادة موجبة لتغير الاسلوب فذكر انه يرد على ما في الفصول وجوه الاول
ان الوجدان يشهد بقبح التجري لذاته وهذا هو الوجه الاول مما ذكره الشيخ تبعا ... الثاني ان العقل اذا اراد الحكم على شيء بالحسن او
القبح فلا بد ان يلاحظه اولا بذاته على ما هو عليه من حقيقته الجنسية او النوعية لا بالاعتبارات اللاحقة له مثل شكر
المنعم والظلم والكذب الضار ونحو ذلك ثم يحكم عليه بشيء وذلك لان العقول الجزئية ليس لها قوة اكتناه الاعتبارات ولا
بها بل لا يحيط بها الا العقل الكلي الخبير بالاسرار المطلع على ما وراء الاستار فكل ما ادرك في ذاته حسنا او قبحا حكم به وكل
ما لا يدرك في ذاته شيئا منهما كف عن الحكم ولذلك ترى انه ما يستقل بحكم العقل الا في الامور المعدودة محصورة والغير ها
فلما لم يدرك من ذواتها شيئا لم يحكم فيها بشيء وعلى هذا فاذا لاحظ التجري لاحظه ... وحكم عليه بالحسن كان علة تامة للحسن و
كذلك فيكون علة تامة للقبح وح يتجه عليه منع ما ذكره من عدم كون قبح التجري ذاتيا لحكم العقل بكون التجري على المولى قبيحا كالظلم
بل هو قسم منه فيمتنع عروض الصفة المحسنة له وفي مقابلة الانقياد لتحققه فانه يمتنع ان يعرضه جهة مقبحة ولا مجال لان يقال
ان القبح في امثال ذلك بالوجوه والاعتبارات لان الحسن والقبح في شيء انما يتصور كونهما بالوجوه والاعتبارات عند من يقول بذلك
اذا كان ذلك الشيء في نفسه مما لا يتصف بحسن ولا قبح في نظر العقل فبلحاظ اعتبار حسن بعينه الحسن او اعتبار قبح يعينه
القبح فالموصوف بالحسن او القبح في الحقيقة انما هو ذلك الاعتبار الذي يدور الحسن او القبح مداره وحينئذ كان حسن شيء
او قبحه ذاتيا استحال تبدله بعرض مخالف وحاصل المقال انه قد قام البرهان على كون حكم العقل بالحسن والقبح بملاحظة ذات
المحكوم عليه وعلى كونها علة تامة لهما بل لنا ان نستفيد اثبات الحسن والقبح لذوات الاشياء من خطابات الشارع وذلك
لانا علمنا كونه حسنا لذاته كشكر المنعم او كونه قبيحا بالذات كالظلم فلا كلام فيه وما لم نعلم فيه ذلك قلنا ان الاشتمال ان
اوامر الشارع متعلقة بالطبائع وانه لا يامر الا بالحسن ولازم ذلك ان الحسن مستند الى نفس الطبائع لا الى الامور العارضة
وخلاصة الكلام في القبح فيتحصل من جميع ذلك انه لا يمكن ان يكون حكم العقل في شيء من الموارد مستندا الى الوجوه والاعتبارات
فكذلك الحال في التجري فلا يكون قبحه الا ذاتيا ولا يفترق في ذلك القول بكون قبحه لقبح الفعل الكاشف والقول بكونه قبيحا
من جهة المكشوف عنه وهو الشقاوة اقول الحق ما فيه اما اولا فلانه لو تم ملاحظة العقل للموضوع مع قطع النظر عن الاعتبارات
وعدم احاطته بها لا يستلزم كون موضوع حكم العقل منحصرا فيما هو علة تامة لحكمه وانما يستلزم ملاحظته على ما هو عليه
وليس ما هو عليه مما يتصرف فيه العقل بنفسه وانما هو على حسب الواقع وليس شان العقل في ذلك الا مجرد الادراك وح نقول
ان الموضوع قد يكون علة تامة للقبح في الواقع لا ينفك عنه ابدا وجدا كالظلم الذي هو علة تامة للقبح فانه ما دام صدق عليه هذا
العنوان لا ينفك عنه القبح وقد يكون مقتضيا كالكذب فانه بحسب الواقع مقتض للقبح الا ان يمنع عنه مانع كانجاء نبي
مثلا فنفي كون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات من جهة عدم احاطة العقل بها لا يقتضي اثبات انحصار الموضوع
في العلة التامة لجواز كونه مقتضيا كما في الكذب وجواز ادراكه لبعض الاعتبارات وكونه صالحا لرفع الاقتضاء
كانجاء النبي ره فلا يتجه تحكيم باقتضاء المقتضي ما لم يعلم وجود المانع ... والحاصل ان ذلك

القبح كما لا يؤثر في اقتضاء ما يقتضي صح

الظلم صح

العلم بما لا يرضى الحاكم الكبير السن ضيره وقد فرق الشارع بينهما لكنه مع ذلك يحتمل انه يتبع حكم العقل ما لم يعلم
خلافه من الشرع لكونه مقتضيا ونحن نقول ههنا ان الامر بعد ضبط الذي هو الاخذ بنتيجة التحري لكونه مقتضيا للقبح الى
ان يتحقق ما يرفع اثر المقتضي وحيث كان الفعل الذي تحقق في ضمن التحري مجهول الحسن وكان انطباقه على الواقع
غير معلوم كان من قبيل الاضطراريات الغير الداخلة تحت قدرة الفاعل ولم يكن الاحسان اثاره ولا ثبوت الحسن
بالفعل لم يكن ذلك الاضطراري نحو شيئا مما يرفع القبح الفعل المستند الى قدرة الفاعل واختياره بحكم العقل و
لهذا يحكم بقبح الكذب وضرب اليتيم اذا انضم اليهما ما يجرهما الى المصلحة اذا جهل الفاعل بذلك ولا اقل من الشك في
ذلك فلم يبق الا الحكم بالقبح جريا على اقتضاء المقتضي كما هو مذهبه في المسئلة التي اشرنا اليها ويؤيد ما لا يخرج مثل الحال
في اصل البراءة يلزم العمل عليه ما لم يقم دليل على خلافه الرابع ان ما ذكره من ان الامارات الظنية التي نصبها الشارع
يجري عليها حكم الاعتقاد في انه اذا اتى بها المكلف ثم انكشف كونها مخالفة للواقع كان عليه ما على المتجري يجب اعتقاده
فلو اخبر العدل بوجوب شيء فتركه تجريا ثم تبين كون خبره مخالفا للواقع وانه كان يجب الواقع حراما لم يكن عليه عقاب
كما هو لازم مقالة الشريف لا وجه له لان لزوم العمل بالامارات كخبر الواحد وامثاله يتصور على وجهين احدهما ان يكون
من باب امضاء الشارع بمعنى ان العقلاء واهل الاديان قد كان من عادتهم العمل بها والاعتبار بها طريقا الى الواقع والشارع
قررهم على طريقتهم كما هو المختار وتشير اليه ما ذكره الشيخ ره من انه ليس للشارع حكم في شيء من الوقائع وان الذي حكم به انما
هو بيان لحكم العقل وعلى هذا فلا يكون الامر الظاهري مفيدا للاجزاء اذ لم يكن الا طريقا الى الواقع بل اريد به الايصال
اليه وحيث لم يتحقق الايصال لم يكن مجزيا وعلى هذا فلا بأس بجريان حكم التجري على مخالفة الامر الظاهري اذا انكشف مخالفته
للواقع لكن هذا الوجه ليس طريقة اكثر العلماء ولا يساعد عليه قوله وكذا لو نصب له طريقا فان نصب الطريق غير امضاء ما كان
مقررا ثانيهما ان يكون قد نصب الشارع طريقا وعين العمل به في عرض الواقع حتى انه اذا حكم بحجية خبر الواحد كان المكلف
ان يعمل في امره الى مفاده مع تمكنه من مراجعة الامام كما انه يصح له ترك الرجوع اليه وهذا هو طريقة الاكثر وسلك من استند
في حجية الحجج الى الانسداد او نحوهما وهو مقتضى قوله وكذا لو نصب له طريقا وعلى هذا يكون الامر الظاهري مفيدا
للاجزاء ولا يلزم العقاب على مخالفة الامارة الظنية وان كانت مخالفة للواقع لان استقلال الشارع بنصب تلك الامارة
في مقابلة الواقع لا يصح الا بان تكون كافلة بمصلحة الواقع ان لم تكن كافلة بما يزيد على تلك المصلحة الواقعية ولا يكون
المكلف بعد رجوعه الى مثل زرارة مأمورا بالعمل بالواقع والرجوع الى الامام فمخالفته للعمل بتلك الامارة وان لم تكن
مطابقة للواقع لا تكون معصية محضة اولا لما ذكره بناء على الوجه الاول من اعتبار الطرق والامارات من عدم
الاجزاء وكونها مع عدم مصادفتها الواقع من موارد مسئلة التجري فلا اشكال فيه وهو مؤكد لما ذكرناه من انحصار التجري بما
المرتضوية سابقا في استكشاف مسئلة ضيق الوقت ونحوها عن كون الفعل مما يلزم به ترتب المعصية على التجري
واما ما ذكر بناء على الوجه الثاني من كون الامر الظاهري مفيدا للاجزاء ولزوم العقاب على مخالفة الامارة الظنية وان
كانت مخالفة للواقع فلا وجه له لان مجرد كون المنصوب من الشارع غير مقتض لذلك لجواز ان يكون المنصوب على كيفية
مقتضية لعدم الاجزاء بان يقول المكلف اعمل بالامارة ما دام لم ينكشف خلافها وانها قائمة مقام الواقع الى حد انكشاف خلافها

فاذا

حيث حال الصدق الامارة على
الوجه الاول اصل حال اصل البراءة
بلزوم العمل عليه الا ان يقوم
دليل على خلافه منه رحمه الله

فاذا انكشف خلافها فات بما فاتك من الواقع فيدور الاجزاء وعدم الاجزاء كالاندراج في عنوان مسئلة التجري مدار
كيفيته ونصح الدلالة لا بمجرد نصب الشارع وهو قد يسلك هذا المسلك في مبحث الاجزاء والتحقيق في المقام ما اشرنا اليه
من ان الامر بالصلوة عند اداء الامر الظاهري لا يقتضي العمل بعينه الا الاجزاء الظاهري فاذا انكشف الخلاف انكشف عدم
حصول الاجزاء والامتثال للامر الواقعي فيترتب عليه احكامه وتحقيق ذلك ان الاحكام الشرعية سواء كانت تكليفية
او وضعية انما تتبع متعلقاتها الواقعية لا الاعتقادية بها كما ان الفاظها لا تدل الا على الالفاظ التي تعلقت الاحكام بها موضوعة
بازاء المعاني الواقعية على ما يشهد به صريح العرف واللغة واما العلم او ما قام مقامه فانما هو طريق اليها فلا يعتبر الا من حيث
كونه كاشفا عنها موصلا اليها فالمكلف في الفرض المذكور مأمور بالصلوة المقرونة بالطهارة الواقعية وقد جعل الشارع
له طريقا الى العلم الذي هو طريق عقلي طرقا فاذا عول على بعض تلك الطرق ثم انكشف له فساده من عدم ايصاله الى
الواقع تبين انه لم يأت بما امر الشارع به من الصلوة المقرونة بالطهارة الواقعية فيلزمه استدراكها ولو خارج الوقت بعنوان
الفوات في حقه غاية ما في الباب ان لا يكون اثما بتركه لمكان العذر في حقه هذا كله مرة وهو موضوع فيما ذكرناه واما ما ذكره
من ان استقلال الشارع بنصب تلك الامارة في مقابلة الواقع لا يصح الا بان يكون كافلة بمصلحة الواقع ففيه اولا
ان هذا مقلوب عليه فيقال ان نصب الشارع للطريق في عرض الواقع مع علمه بانه يخالف الواقع احيانا لا يصح الا بان
يكون ذلك الطريق كافلا لمصلحة الواقع والا لزم تفويت المصلحة عن المكلف بغير عوض ولا جابر وهو مناف لغرض الشارع
عن تكميل العباد ثانيا ان مجرد نصب الشارع للطريق غير منحصر فيما ذكره فان كون الامارة والطريق اغلب مطابقة للواقع
من علم المكلف صحيح لنصبه وعلى تقدير كون الطريق قائما مقام الواقع ما دام لم ينكشف خلافه وانه اذا انكشف علم مخالفته للواقع
لزم تداركه فلا يكون مما يقتضي الاجزاء ويندرج في مسئلة التجري من هنا ظهر ما في قوله لكن هذا ليس طريقة اكثر العلماء
لان عدم كونه طريقة غيره من العلماء لا ينحصر فيه بعد كونه طريقته وكذا ما في قوله بعد ذلك ولا يساعد عليه قوله وكذا
لو نصب طريقا فان نصب الطريق غير امضاء ما كان مقررا لانهما وان كانا متغايرين الا انك قد عرفت انهما يتحدان
حكما بمعنى ان الامارة ان اعتبرت طريقا محضا لم يكن فيها فرق بين الامضاء والنصب في عدم اقتضاء الاجزاء وفي الدخول
تحت عنوان مسئلة التجري وان اعتبرت كافلة بمصلحة الواقع لم يكن بينهما فرق بينهما من حيث الاجزاء والخروج عن مسئلة التجري
واما ما ذكره صاحب الفصول من ان التجري اذا صادف المعصية الواقعية تداخل عقابهما فلا وجه له لان المفروض ان كلا منهما
موجب للعصيان فسقوط عقاب احدهما بالاجمال المقول به ولازم ما ذكره ترتب عقابين ح وكشف عدم العقاب ح عن عدم
ثبوت عقاب على نفس التجري غيره لا يخفى على من له خبرة بمجامع الكلام ان البحث بالاستقلال كان مسلما بما القطع
كان يعتقد الامر اولا ليبان حال المخالف للواقع من حيث انكشاف المخالفة فلا جرم كان محكما من حيث ترتب العقاب
المترتب على الواقع على مجرد الاعتقاد مختصا بهذا العنوان ولما كان يشاركه الظن الحاصل من امارة معتبرة مخالفة
للواقع ولكن المكلف لا يعلم بمخالفته له ثم انكشفت المخالفة له بعد ذلك كما يشاركه غيره في الاندراج تحت عنوان التجري
وان لم يكن من اقسام القطع كان من الاولى التعرض لها استطرادا حتى يتضح احكام اقسام التجري باسرها وان كان بعضها
خارجا عن العنوان المبحوث عنه مثل مجرد القصد الى المعصية فلا فوق لذلك التجري على اقسام وبعضها ما فيه الحكم الخ

الواقعية المطلوبة وواقعها القصد الى المعصية منه

الاولى المطابق لنفس الامر وثانيها مخالفة الحكم الظاهري وثالثها مجرد القصد الى المعصية الموصوف مع الاشتغال
ببعض مقدماتها وتحقق مانع قهري عن الوصول الى ذي المقدمة كما اذا قصد قتل مسلم وحمل السيف لكن فرّ ذلك المسلم
غيره قبل التمكن من قتله وهذه الاقسام الاربعة تتعلق بمخالفة الامور الواقعية وخامسها ان يعتقد امرا واجبا فتركه
او اعتقد حرمة ما فعله سواء كان ذلك على وجه اليقين او الظن الحاصل من امارة غير معتبرة وسادسها ان اقدم على
باحتمال كونه معصية ويتصور على صور ثلث احديها ان يقدم عليه رجاء كونه معصية لاشتماله على طلب الطبع الى المعاصي
الثانية ان يقدم عليه رجاء ان لا يكون معصية لاشتماله ان يقدم عليه من دون رجاء منه بالنسبة الى شيء من طرفي المعصية
وعدمها بل يقع ذلك منه مع احتمال كونه معصية من باب عدم المبالاة ويشترط في تحقق التجري في هذه الصور الثلث ان لا
تكون في الشبهات الابتدائية والا فهي محل البراءة بافادة الامن من العقاب بعد فحصه ولم يتحقق موضوع التجري فتحصل
مما ذكرناه ان اقسام التجري ثمانية وليس في ذلك انه لم يثبت فيه اصطلاح خاص بل هو باق على معناه اللغوي بحسب عامة
العرب فتندرج الاقسام المذكورة باسرها تحته وربما امكن ان يعد من اقسامه ما هو بمنزلة الاستماع نحو مراعاة شرب المباح تشبها
لشرب المسكر ونحوه من المحرمات واكثر لا ينطبق عليه اذكره شيخنا المحقق العلامة من الجامع لاقسام التجري وهو عدم المبالاة
بالمعصية او قلتها الا ان يقال انه لا يريد بكونه هو الجامع وانما الجامع هو مفهوم التجري وهو مشعر على التشبه البغضا
في كيفية العمل الى الاقدام على القبيح لا يخلو عن الاجتراء على المولى من جهة التهاون بالشرع وهو كاشف عن سوء السريرة
انه لم يلتزم بالعقاب عليه وبعد واذ قد عرفت ذلك فلنشرع في احكام الاقسام المذكورة فنقول اما القسم الاول فلا اشكال
في ترتب العقاب عليه لتحقق المعصية الواقعية بل هو مورد الوفاق ولولا ان مرجح لم يكن عقاب اصلا واما الثاني فقد ذكر
بعض من تأخر انه لا اشكال في ترتب العقاب عليه فان كانت الامارة مطابقة للواقع فالعقاب على مخالفته وان كان
مخالفة له فالعقاب انما هو على مخالفة الامر الظاهري لان كلا منهما انما هو على تقدير كون الشارع قد استقل بنصب
الامارة كما هو مذهب الاكثر لا على تقدير كونه قد مضى ما استقر عليه عادة العقلاء واما على مذهب المستقلة فالظاهر عدم
العقاب في صورة انكشاف خلاف مؤدى الامارة لانها لم تثبت عنده الا من باب كونها طريقا عقلائيا ولم يحترم الشارع الا امضاء
لهم على طريقتهم وليس مطلوبهم الا الواقع وحيث انكشف مخالفتها عنه لم يكن وجه للعقاب عليه بخلاف ما لو قلنا باستقلال
الشارع بنصب الامارة فانها لا بد ان تكون كاشفة عن مصلحة الواقع او عن مصلحة اخرى حيث استقل بنصبها وفيها الواقع
او لما اراد عليه حيث استقل مع علمه بانها ربما تتخلف عنه فتكون مما امر بالعمل عليها كالواقع فكما يعاقب على مخالفة
الامر الواقعي فكذلك اللازم ان يعاقب على مخالفة الامر الظاهري وان انكشف مخالفته للواقع انتهى وقد عرفت بعض
الكلام على استلزام استقلال الشارع بنصب الامارة لكونها كاشفة عن مصلحة الواقع والتحقيق في هذا المقام ان في
مخالفة الامر الظاهري جهتين احديهما ترتب عقاب ترك المأمور به الواقعي عليها وعدم ترتبه والاخرى ترتب عقاب
مخالفة خصوص الامر الظاهري بها لترك الانقياد لقول العادل مثلا بمعنى من الجهة الاولى بعد تحقق عدم مطابقته
للواقع داخلة في مسئلة التجري فيجري فيها كل ما يتضح وجهه واما الجهة الثانية فيبتني الامر فيها بحسبها على كون الامر
بالامارة لمجرد الارشاد او كونه امرا مولويا فعلى الاول لا يترتب العقاب على مخالفتها بخلاف الثاني فانه يترتب العقاب

على

على مخالفتها لكن العقاب الواقعي لعدم مخالفته له بل العقاب مخالفة الامارة لكونه قد يتبين مخالفة الامارة للواقع مأمورا
بالعمل بها مقيدا بعدم انكشاف الخلاف بناء على القول بكون الامر بالعمل بها مقيدا بعدم انكشاف خلافها والفرق في القسمين
بين كون امر الشارع بالعمل بالامارة من باب الامضاء وكونه من استقلاله بنصبها اذ لا يفرق الحال في ترتب العقاب وعدمه
بها الا ان يدعى الملازمة بين الامضاء والارشاد وبين الاستقلال بالنصب والامر المولوي وهو ممنوع لامكان
ان الشارع المطلع على مصلحة الامارة دون غيره فارشدهم اليها فيكون من قبيل المستقل بنصبه ولكن الامر بها مولويا
بل نقول يمكن ان يأمر بالامارة التي تداولها الناس فيما بينهم امرا مولويا ولا يتوهم انه لا معنى للالتزام بعقاب مخالفة
الامارة دون الواقع على تقدير كون الامر بالعمل بها مولويا نظرا الى ان المقصود الاصلي هو الواقع والامارة انما يراد
العمل بها للطريقية عليه فلا عقاب عليها بنفسها لانا نقول ان ذلك انما هو في صورة المطابقة واما في صورة المخالفة
والانفكاك بينهما كما هو المفروض في الواقع فلا بد من ان يبقى بعد تسليم كون الامر بها مولويا بترتب العقاب على مخالفتها
لا على مخالفة الواقع لعدم وقوع المخالفة له في اخبار العادل بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال فلم يعمل بقوله وكان
الخبر الذي اخبر كذبا في الواقع لا يقال انه في مقام الذم والتعاصي لم يترك الدعاء وانما يقال انه خالف قول العادل
هنا امر انا بصدد اثبات العقاب على مخالفة الامر الظاهري ولا ينافي ذلك بلحاظ ما اولى النظر الى ما نحن بصدده
من دخول المفروض في مسئلة التجري وانما بنينا على ذلك مماشاة في التصديق بما هو الواقع فتدبر واما الثالث وهو
مجرد القصد الى المعصية ففيه خلاف بين العلماء فمنهم من ذهب الى انه حرام لكنه يعفى عنه بل ادعى بعضهم الاجماع على عفوه
ويدل عليه اخبار كثيرة منها قوله نية السوء لا تكتب ومنهم من ذهب الى ترتب العقاب عليه ويدل عليه ايضا الاخبار مثل
قوله انما يحشر الناس على نياتهم وما ورد من تعليل خلود اهل النار فيها وخلود اهل الجنة فيها بعزم كل من الطائفتين
على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة لو خلدوا في الدنيا قال شيخنا المحقق ره ويمكن حمل الاخبار
الاول على من ارتدع عن قصده بنفسه وحمل الاخبار الاخيرة على من بقي على قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره او يحمل الاول
على من اكتفى بمجرد القصد والثانية على من اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات كما يشهد له حرمة الاعانة على المحرم حيث
عممه بعض الاساطين الاعانة نفسه على الحرام ولعله لتنقيح المناط لا بالدلالة اللفظية هذا كلام ذلك البعض والصحيح فيما
ذكره من كون التعميم لتنقيح المناط لا بالدلالة اللفظية واضح فان الاعانة على المحرم معناها انما هو تهيئة المقدمات
للمحرم الذي يريد الغير ارتكابه ويشهد للجمع المذكور ايضا ما ورد من انه اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول
في النار قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال لانه اراد قتل صاحبه وجه شهادته بذلك ان المقتول قصد
الى قتل صاحبه وارتكب بعض المقدمات من تناول السيف وسله والتخطي الى صاحبه فظهر من ذلك حكم القسم الرابع وان
الاشتغال بالمقدمة بقصد ترتب الحرام عليها حرام ومن هنا ذكر غير واحد من علمائنا في مبحث المقدمة ان نوعين من
مقدمات الحرام مما يحكم عليه بالحرمة احدهما ما كان علة تامة للحرام وثانيهما ما اتى به بقصد ترتب الحرام الذي هو ذو المقدمة
عليه والانسب بما ذكرنا ان يكون هناك عقابان عند الوصول الى ذي المقدمة احدهما على المقدمة والاخر على ذي المقدمة ولا
اظن احدا يلتزم بذلك فيتجه ح ان يقال انه يستكشف بذلك عن عدم ترتب العقاب على التجري المقرون بالمقدمة نظير ما نحن

في مقام الرد على صاحب الفصول في قوله بان التجري اذا صادف المعصية الواقعية تداخل عقابهما واما الاذن في الحرام
ومنها من مقدمة حاجة الى شيء من الهدنة فليس هناك الا عقاب واحد على ذي المقدمة ولا عقاب على مقدمة الشيء وان
كانت هي ايضا من جملة المقدمات بل احتمل بعضهم اختصاص مقدمة الافعال الاختيارية في الارادة وجودا او انقاصا كما ذكره ذلك
للمعفو عنها فان الظاهر ان لا عقاب على النية المجردة فان تعقبها المحرم من دون توسط مقدمة كان العقاب عليه
وحده والا لم يكن عقاب اصلا وقد علم مما ذكرنا الحكم في الاقسام الاربعة الاول وهي مخالفة الحكم الظاهري والقصد
الى المعصية من دون مباشرة شيء من المقدمات والقصد اليها مع مباشرة شيء من مقدماتها واما الخامس وهو مخالفة
المعتقد بان يعتقد شيئا محرما فتبين خلافه او اعتقد شيئا واجبا فتركه ثم ظهر خلافه فحكمه ما تقدم الاشارة اليه
من تحقق الذم على صفة الشقاوة المكشوف عنها لا ترتب العقاب على الفعل لعدم الدليل ثم ان تحقق ان المراد بالنهي
على المعاونة على الاثم هو النهي عن المعاونة مطلقا حتى فيما لو اعتقد المعين ان المعان قاصد الى الاثم وكان اعتقاده
مخالفا للواقع كما لو اعتقد انه قاصد الى قتل مسلم [illegible] وقد كان هو في الواقع غير قاصد لذلك بل كان قاصدا
للانقاذ عن كيد الظالمين تم الاستدلال به على ما نحن فيه بالفحوى لان [illegible] ما اعتقده حرمة مع صدوره عن الغير ان
كان حراما فمباشرة ما اعتقده حرمة بنفسه تكون حراما بطريق اولى ولكن الانصاف انا لم نجد طريقا الى ان المقصود بالنهي
على المعاونة على الاثم هو ما يعم ذلك ايضا فلا وثوق بشموله لذلك وكذلك لم نتحقق من الاصحاب ارادة ذلك في مثل مسئلة
بيع العنب ليعمل خمرا والخشب ليعمل صنما [illegible] ثم اعلم ان [illegible] كما لو [illegible] المشتبهين برجاء كونه هو
المحرم او رجاء كونه غيره او من باب عدم المبالاة ثم تبين كونه مما يجب اجتنابه كما هو لازم كونه من عنوان التجري فلا عقاب
عليه على مختارنا وانما يذم على خبث باطنه وسوء سريرته وان كان قد اشترط في كونه من باب التجري عدم كونه مجرى اصل
البراءة وذلك لان المفروض تبين عدم كونه هو الذي يجب الاجتناب عنه الامر الثاني انه ذكر كاشف الغطاء قدس سره المعروف

الشك

ان قطع القطاع ليس مما يعتبر به وتبعه عليه جماعة ممن اخذ عنه العلم وليس المراد بالقطاع كثير القطع كما ان [illegible]
بمعنى كثير الشك بل المراد به من يقطع بسرعة استنادا الى ما كان ادنى مما يورث القطع بحسب عادة متعارف الناس مقابل
زعم الوسواسي الذي هو من لا يحصل له القطع بما يفيد القطع لمتعارف الناس فيفتقر الى ما يزيد عن ذلك وينبغي مما بيناه ما
حكي من كلامه وهو ما ذكره بعد الحكم بان كثير الشك لا اعتبار بشكه من قوله وكذا من خرج عن العادة في قطعه او في ظنه

القطع

فيلغو اعتباره بما في حقه انتهى ويمكن ان يقول الذي يضمه كلامه امور [illegible] ان يريد بقطع القطاع الذي هو طريق يفضي الى
الموضوع الواقعي الذي رتب عليه الشارع الحكم فلا يكون بالنسبة اليه طريقا الى ما حكم عليه الشارع من الموضوع الواقعي
وهذا هو الظاهر من كلامه كما سيتضح وجهه ومثل القطع الذي جعله الشارع موضوعا باعتبار الطريقية لكون الحكم
القاطع [illegible] يتوجه عليه ان المراد بعدم اعتبار قطعه انه يجب عليه ان يترك [illegible] قطعه ويعمل بما [illegible] كان
ذلك من تكليف [illegible] وهو قبيح [illegible] الحكيم لان القاطع بامر قد انكشف له الواقع فلا يحتمل ويحرم له ما قطعه فيكون غافلا
عما عداه [illegible] فكيف يجوز تكليفه بما هو غافل عنه وان اراد انه لا يعتبر قطعه [illegible] على مقتضى
قطعه وعلى مقتضى شيء من الامارات كان ذلك التزاما بثبوت تكليفين متضادين احدهما الجري على القطع والآخر

بما هو

بما هو مقتضى الشك من الرجوع الى الامارات [illegible] ذلك فيما لو كان مؤدى الامارة ضيق ما ادى اليه قطعه
فتامل الثاني ان يريد القطع الموضوعي بمعنى انه لا يعتبر قطعه في الموارد التي جعل الشارع نفس القطع موضوعا او جزء موضوع
وان كان على وجه الطريقية لكن الحكم غير القاطع كقبول شهادته وفتواه ونحو ذلك وهذا حق لان ادلة اعتبار العلم
في هذه المقامات لا تشمل ذلك قطعا لانه قد عبر فيها بلفظ العلم واللفظ لا يفيد الا ما هو المتعارف من العلوم الا نادرا
اليه لكن ظاهر كلامه ارادة غير هذا الوجه لانه ذكره في سياق كثير الشك المقصود بيان حكمه بالنسبة الى نفسه لا بالنسبة الى
الغير كما في مقام الشهادة والفتوى خصوصا بعد [illegible] قوله فيلغو اعتباره بما في حقه الثالث ان يريد بالقطع ما كان طريقا
لكن يريد بعدم اعتباره في حقه انه يجب على من اطلع على حاله ردعه عن عمله على قطعه من باب الارشاد ويتصور ذلك الردع
على وجهين احدهما ان يكون القطاع جاهلا غير ملتفت لكون الواقع مراد الشارع ومن غيره من المكلفين بل [illegible] القطع
عين انكشاف الواقع فاذا قيل له ان الشارع لا يريد منك الواقع فلا يعمل على قطعك ارتدع والثاني ان يكون ملتفتا الى ذلك
لكن يمكن التشكيك في طريق قطعه وتنزله الى الشك فيكون مراده [illegible] ان من امكن في حقه شيء من الوجهين وجب
على المطلع على حاله ان يجري عليه الردع وهذا حق في الجملة لكن يتوجه عليه ان هذا لا يتوقف على [illegible] القطاع على وجه
الاطلاق لاختصاص حكم الارشاد بما خالف الواقع [illegible] القول بعدم اعتبار قطعه الشامل للمطابق منه فلا
وجه لاطلاق القول بعدم اعتبار قطعه الشامل للمطابق منه والمخالف [illegible] ان ذلك لا يختص بالقطاع لانه
يجري في حق كل من قطع بما علم بخطائه فيه من الاحكام الشرعية الكلية والموضوعات الخارجية المتعلقة بحفظ النفوس
والاعراض والاموال والى هذا اشار شيخنا الامام المرتضى ره بقوله لكنه يدخل في باب الارشاد ولا يختص بالقطاع
بل يكل من قطع بما يقطع بخطائه فيه من الاحكام الشرعية والموضوعات الخارجية المتعلقة بحفظ النفوس والاعراض بل
الاموال في الجملة انتهى والظاهر ان التقييد بقوله في الجملة متعلق بالجميع فهو اشارة الى ما كان محرما منها واما ما عدا ذلك
مما يتعلق بحقوق الله سبحانه فلا دليل على وجوب الردع عنه في القطاع كما لا دليل عليه في غيره ولو بني على وجوب ذلك
في حقوق الله سبحانه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما هو ظاهر بعض النصوص والفتاوى لم يفرق ايضا بين
القطاع وغيره الرابع ان يريد بالقطع ما كان طريقا لكن يريد بعدم اعتباره ان القطاع اذا عمل على قطعه ثم تبين
خطاء ما قطع به لم يكن ما اتى به مجزيا في حقه وهذا حق في الجملة لان المكلف ان كان تكليفه حين العمل مجرد الواقع
من دون مدخلية للاعتقاد فالمأتي به المخالف للواقع لا يجزي عن الواقع من دون فرق بين القطاع وغيره [illegible] تخصيص
الحكم بالقطاع في كلامه لا وجه له وان كان للاعتقاد مدخل فيه كما في امر الشارع بالصلوة الى ما يعتقد كونها قبلة
فان قضية هذا كفاية القطع المتعارف لا قطع القطاع فيجب عليه الاعادة حتى في مورد لا يجب الاعادة على غيره وذلك
انهم ذكروا ان المصلي لو صلى الى جهة معتقدا انها قبلة ثم انكشف خلاف ما اعتقده بعد ما وقع من صلوته الى ما بين المشرق
والمغرب فغير القطاع وان لم يتبين الاعادة في هذه الصورة لكن القطاع يلزمه الاعادة فيها ايضا لكن الظاهر ان مراده
انما هو الوجه الاول كما يشهد له [illegible] ثم ان صاحب الفصول ره [illegible] الحكم بعدم اعتبار قطع القطاع بعد
تقييده بما اذا علم القطاع او احتمل ان يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطاعا بانه يشترط في حجية القطع عدم

[illegible] الاثنان [illegible] ذلك [illegible] تكليفين
تضادين [illegible] كون التكليف [illegible] العمل [illegible]
القطع على العمل [illegible] تضادات [illegible]
[illegible] الكلام [illegible] عند الاحتمال [illegible]
ان يقول ان [illegible] القطع [illegible] العلم [illegible]
العمل به وحده [illegible] الاحتمال [illegible]
[illegible]

من الشارع عنه وان كان العقل ايضا قد يقطع بعدم المنع الا انه اذا احتمل المنع حكم بحجية القطع ظاهرا ما لم يثبت
المنع وتوضيح المقام انه قد يحصل القطع للعقل على قسمين منجز كتنجز الكفر بانه مطلق كتنجز حسن انعام الصبي المراهق فيما اذا
كان كامل العقل لطيف القريحة فانه يستقل بقبح الاحكام العقلية كغيره من الكاملين لكن على وجه التعليق على عدم
رفع الشارع تلك الاحكام والثابت الملازمة بين حكم العقل والشرع في المنجز دون المعلق واشار الى انه لو لم يكلف
الشارع الصبي الموصوف بوجوب ولا تحريم لمصالح داعية الى ترك تكليفه بها من التوسعة عليه وحفظ القوانين الشرعية
عن التشويش وعدم الانضباط لكثرة الترقب بالملازمة يجب الظاهر فيثبت حكم العقل ما لم يظهر خلافه من قبل
الشارع وان لم يلتزم بالملازمة بين حكم العقل بحسن شيء او قبحه وبين امر الشارع به يجب ان يلتزم ولا باس
بان نافى بكلام الذي اشار به الى توجيه عدم اعتبار قطع القطاع فنقول لما احتج بعض المنكرين لقضية الملازمة
بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نظرا الى انه يدل على نفي التعذيب قبل البعثة فلا وجوب ولا حرمة
للاستلزام الاول التعذيب على الترك والثاني التعذيب على الفعل واجاب عنه الفاضل المعاصر بانه
على تقدير تسليم دلالتها على ما ذكروه ظنية وهي لا تصلح لمعارضة ما ذكرناه من الدليل القطعي فلا بد من تاويلها
وصرفها عن ظاهرها اما بالتخصيص او تنزيلها منزلة الغالب او يجعل بعث الرسول مجازا عن مطلق اتمام الحجة
او يجعل الرسول اعم من الرسول الظاهري والباطني كما يرشد اليه ما ورد من ان لله حجتين حجة في الباطن وهو العقل
وحجة في الظاهر وهو الرسول فالرسالة هو ابعد ذكره وهذا الجواب عندي غير مستقيم على اطلاقه وذلك لان استلزام الحكم العقلي
للحكم الشرعي قطعيا كان او ظاهريا مشروط في نظر العقل بعدم ثبوت منع شرعي عنده من جواز تعويله عليه
ولهذا يصح عقلا ان يقول المولى الحكيم لعبده لا تعول في معرفة اوامري وتكاليفي على ما تقطع به من قبل عقلك
او يؤدي اليه حدسك بل اقتصر في ذلك على ما يصل منه اليك بطريق المشافهة او المراسلة ونحو ذلك ومن هذا
الباب ما افتى به بعض المحققين من ان القطاع الذي يكثر قطعه بالامارات التي لا توجب القطع عادة يرجع الى المتعارف
ولا يعول على قطعه الخارج منها فان هذا انما يصح اذا علم القطاع او احتمل ان يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه
قطاعا فانه يرجع الى ما ذكرناه من اشتراط حجية القطع بعدم المنع لكن العقل قد يستقل في بعض الموارد بعدم ورود منع
شرعي لمنافاته لحكمة فعلية قطعية وقد لا يستقل بذلك لكن حينئذ يستقل بحجية القطع في الظاهر ما لم يثبت المنع ولا احتجاج
بالاية على تقدير دلالتها انما تقتضي منع حجية القسم الثاني والجواب المذكور انما يقتضي منع دلالتها على القسم الاول
انتهى وليس يتجه ما ذكره من ان قطع غير القطاع في صورة كونه مشروطا ومعلقا على عدم منع الشارع عنه وان استلزم
الحكم الشرعي يجب الظاهر ما لم يثبت المنع لكن قطع القطاع في هذه الصورة لا يكون معتبرا اذا علم او احتمل منع الشارع عنه
احتمالا ذلك كما قد يتوهم وذلك لعدم مساعدة عبارته عليه لمكان تصريحه في قوله فان هذا انما يصح اذا علم القطاع او احتمل
ان يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطاعا فيرجع الى ما ذكرناه من اشتراط حجية القطع بعدم المنع وهو صريح في عدم
الفرق بين القطاع وغيره في كون حجية قطع كل منهما مشروطا بعدم المنع من جانب الشارع وفي ان استقلال العقل
بالقطع في الظاهر ما لم يثبت المنع مشترك بينه وبين غيره وكان الذي حداه الى التوهم المذكور من ان اثبات حجية القطع

في الظاهر

في الظاهر ما لم يثبت المنع وهذا القطاع مناقض لنفي الحجية عنه عند احتمال المنع فاراد دفع التوهم ببيان المغايرة بين
موردي الحجية وعدمها وان غير القطاع ممن يحتمل الاشتراط في قطعه يصير قطعه حجة في الظاهر بخلاف القطاع المحتمل لذلك
وقد عرفت عدم وفاء كلامه بذلك ولا تناقض ايضا لان نفي الحجية انما هو بالنظر الى نفي الحجية الواقعية الاصلية ابتداء
وهو لا ينافي ثبوتها ظاهرا عند عدم العلم بشيء من وجوه المنع وعدمه والتقييد بقوله ح وقوله في الظاهر في شرح الآية
في ذيل الكلام قرينة على ان المراد بما نفاه اولا هي الحجية الواقعية الاصلية ابتداء لا بعد تنزيل الواقع [illegible]
المتبادر من كل لفظ انما هو ثبوت المعنى الواقعي فيتجه ما ذكره من ان قطع القطاع عند احتمال المنع وان لم يكن حجة
بحسب الاصل الا انه يصير حجة في الظاهر لمكان الجهل بالواقع والعجز عنه فاتجه ما ذكره من التوجيه ولا يخفى
الاشارة اليه من ان توجيه الطلب من الشارع الى الواقع مع نهيه عن العمل على العلم مما يوجب التناقض فانه اذا فرض انه
نهى عن شرب الخمر الواقعي وانه اكتشف له ان المايع المخصوص خمر فلو نهاه الشارع ح عن اتباع علمه كان [illegible]
معا مؤديا الى التناقض ح لان مالها الجمع منهما الى ان اراد من المكلف الاجتناب عن الخمر وعدم الاجتناب عنها كليهما
بحسب الواقع وكون مثل ذلك تناقضا مما لا يخفى على ذي عجمي نعم لو رفع الشارع عن المكلف طلب الواقع امكن نهيه
عن العمل على علمه لكنه خلاف المفروض وعلى ما هو المفروض كيف يمكن منع القطع بكون المايع المخصوص خمرا مع احتمال
كون الشارع قد نهى عن العمل على ما يقطع به وذلك لان مقتضى المفروض كون المطلوب هو الواقع الذي انكشف له فاحتمال
النهي يستلزم سريان احتمال ان لا يكون خمرا في الواقع واما ثانيا فلان ما ذكره من صحة ان يقول المولى الحكيم لعبده لا تعول
في معرفة اوامري وتكاليفي على ما تقطع به من قبل عقلك ان اراد به صحة ذلك القول بعد حصول القطع لعبده توجه عليه المنع
من صحة ذلك وان اراد به صحته قبل الاقدام الى مقدمات القطع وقبل تحققه كان ذلك نهيا [illegible] ومن ذلك القبيل نهي
الشارع عن الخوض في مسائل القضاء والقدر على ما اشرنا اليه من انها من مزال الاقدام ولا يتيسر التخلص [illegible] الحال
فيوقع بهم الخوض فيها الى بوادي الضلال لكن ذلك خارج عن محل البحث [illegible] الا بعد حصول القطع والنهي عن الاعتناء
به والجريان على مقتضاه مما يستحيل صدوره عن الحكيم لما عرفت هنا ولا يخفى عليك ان ما ذكرناه انما هو على مذاق صاحب
الفصول وشيخنا المحقق العلامة وانما عرفت من كون كلامه كاشفا للغطاء فيه مسوقا لبيان حال القطاع بقول مطلق وغيره
ان ذلك غير مدلول كلامه فانه مسوق لبيان حال من خرج قطعه عن العادة لكن بالنظر الى خصوص تعلقه [illegible]
الطرفين في الصلوة بقرينة ان الكلام الذي تقدم ذكره انما صدر منه في باب احكام الخلل الواقع في الصلوة مطلقا على
حال كثير الشك الذي يلاحظ كثرة شكه بالنسبة الى الصلوة لا بالنسبة الى الطهارة واداء الديون او غير ذلك مما عدا الصلوة
وان القطع الذي يتعلق باحد طرفي ما شك فيه من الصلوة انما هو موضوع على وجه الطريقية وشأن الظن واعتبارهما
مما لا يبتني عليه كلمات الاصحاب حيث صرحوا بانه [illegible] فان ترجح احد الطرفين بنى عليه ومثلها النصوص [illegible]
احد الطرفين يشمل القطع والظن على وجه الاشتراك المعنوي ومعلوم ان ما اشتمل عليه الدليل اللفظي ينصرف
الى المتعارف فان كان مما يجري [illegible] ح يصير الحاصل ان الدال ان القطع او الظن المتعارفين المتعلقين
باحد طرفي ما شك فيه من الصلوة معتبران في الصلوة دون ما خرج عن المتعارف منهما وكلامه كاشف للغطاء وقرينه موفق

مطلق

لبيان هذه القوة القهرية التي لا يليق بها الا باب احكام الخلل وان هذا من كون كلامه مسوقا لبيان حال القطاع
حتى يقال انما عرفت من التشقيقات والترديدات جارية فانه الباب ان ما كان عند احد من اهل القطع او الظن بوسواس على وجه الطريقية
يجري فيه مثل ما يجري الحكم لكن ليس باب احكام الخلل من المحل الذي يليق التفريع فيه ومما ذكرنا علم ما فيما ذكره شيخنا الامام المرتضى
رحمه في ذيل كلام كاشف الغطاء قدس سره بقوله اما عدم اعتبار ظن من خرج عن العادة في ظنه فلان ادلة اعتبار الظن في مقام
يعتبر فيه مختصة بالظن الحاصل من الاسباب التي يتعارف حصول الظن منها لمتعارف الناس ومن ذلك انشاء هذا الكلام على ان نظر
كاشف الغطاء الى الظن بقوله مطلقا في اي مورد كان من صلوة او غيرها كما لا يخفى على من له ادنى التفات الى سوابق الكلمات
الامر الثالث انك قد عرفت انه لا فرق فيما يكون العلم فيه كاشفا محضا بين اسباب العلم فهو حجة مطلقا وما اتفق في ذلك قوم
فقال قوم يسمون بالسوفسطائية بعدم اعتبار العلم مطلقا من اي سبب حصل واستدلوا بما هو مذكور في محله ومن ذلك
لم يختاروا شيئا من المذاهب والاديان وقال قوم يسمون الصوفية بعدم اعتبار العلم من طريق النظر والاستدلال الا علم يحصل في
الانسان من طريق الكشف والشهود وقال جماعة من اصحابنا الاخباريين على ما حكي عنهم بعدم الاعتماد على القطع الحاصل من
المقدمات العقلية الغير الضرورية لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها فلا يمكن الركون الى شيء منها فقد حكي عن المحدث الامين
الاسترابادي ره في فوائده المدنية انه في عداد ما استدل به على انحصار الدليل في غير الضروريات الدينية في السماع عن الصادقين
عليهم السلم الدليل التاسع مبني على مقدمة دقيقة شريفة تفطنت لها بتوفيق الله تعالى وهي ان العلوم النظرية قسمان قسم ينتهي الى مادة
قريبة من الاحساس ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب واكثر ابواب المنطق وهذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء والخطاء
في نتائج الافكار والسبب في ذلك ان الخطاء في الفكر اما من جهة الصورة او من جهة المادة والخطاء من جهة الصورة لا يقع من
العلماء لان معرفة الصورة من الامور الواضحة عند الاذهان المستقيمة والخطاء من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم لقرب
المواد فيها من الاحساس وقسم ينتهي الى مادة هي بعيدة عن الاحساس ومن هذا القسم الحكمة الالهية والطبيعية وعلم الكلام
وعلم اصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق ومن ثم وقع الاختلافات والمشاجرات
بين الفلاسفة في الحكمة الالهية والطبيعية وبين علماء الاسلام في اصول الفقه ومسائل الفقه وعلم الكلام وغير ذلك
والسبب في ذلك ان القواعد المنطقية انما هي عاصمة من الخطاء من جهة الصورة لا من جهة المادة وليست في المنطق
قاعدة بها يعلم ان كل مادة مخصوصة داخلة في اي قسم من الاقسام ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة تكفل بذلك ثم
استظهر ببعض الوجوه تاييدا لما ذكره وقال بعد ذلك فان قلت لا فرق في ذلك بين العقليات والشرعيات والشاهد
على ذلك ما نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعة بين اهل الشرع في اصول الدين وفي الفروع الفقهية قلت انما
نشأ ذلك من ضم مقدمة عقلية باطلة بالمقدمة النقلية الظنية او القطعية ومن الموضحات لما ذكرناه من انه ليس
في المنطق قانون يعصم من الخطاء في مادة الفكر ان المشائيين ادعوا البداهة في ان تفرق ماء كوز الى كوزين
اعدام لشخصه واحداث لشخصين اخرين وعلى هذه المقدمة بنوا اثبات الهيولى والاشراقيين ادعوا البداهة في انه
ليس اعداما للشخص الاول وانما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتصال ثم قال اذا عرفت ما مهدناه من الدقيقة الشريفة
فنقول ان تمسكنا بكلامهم عم فقد عصمنا من الخطاء وان تمسكنا بغيرهم لم نعصم عنه كما هو المستفاد من بعد ما لا خطر او كثر

وايق

واخرى هو حجية الدليل النقلي كما صرح به في ذيل الكلام بقوله ان تمسكنا بكلامهم عم فقد عصمنا الخ وحجية الدليل العقلي
البديهي وهي يدل عليها بالالتزام لان جعل المقسم هي العلوم النظرية وحكم بان ما هو قريب الى الاحساس منها حجة فيكون
البديهي حجة بطريق اولى وحجية الدليل العقلي النظري الذي هو قريب الى الاحساس كما هو صريح كلامه فقد استفيد من كلامه
حجية ثلثة انواع من الدليل كما استفيد منه عدم حجية ادراكات العقل في غير المحسوسات الذي ليس بمادية قريبة من الاحساس باعتبار
واستحسن كلامه غير واحد ممن تأخر عنه منهم السيد المحدث الجزائري ره فيما حكي عنه في اوائل شرح التهذيب الا انه رجح
ادراك العقل في البديهيات وزاد الحكم باعتباره في مورد واحد من النظريات وهو ما لو كان حكم العقل المعارض بدليل نقلي
مؤيدا بدليل نقلي آخر فانه يقدم حكم العقل الموافق للدليل النقلي على الدليل النقلي الآخر المعارض له وذلك انه قال بعد نقل
كلام المحدث المتقدم ذكره بطوله وتحقيق المقام يقتضي ما ذهب اليه فان قلت قد عزلت العقل عن الحكم في الاصول و
الفروع فهل يبقى له حكم في مسئلة من المسائل قلت اما البديهيات فهي له وحده وهو الحاكم فيها واما النظريات فان وافقه النقل
فيها وحكم بحكمه قدم حكمه على النقل وحده واما لو تعارض هو والنقلي فلا شك عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات الى ما حكم
العقل هذا كلام المحكي عنه ووافقهما على ذلك المحدث البحراني على ما حكي عنه في مقدمات الحدائق حيث نقل كلاما للسيد المتقدم
في هذا المقام واستحسنه الا انه زاد الحكم بحجية العقل الفطري الصحيح ومطابقته للشرع ومطابقة الشرع له ثم قال لا مدخل
للعقل في شيء من الاحكام الفقهية من عبادات وغيرها ولا سبيل اليها الا السماع عن المعصوم لقصور العقل المذكور عن الاطلاع
عليها ثم قال نعم يبقى الكلام بالنسبة الى ما لا يتوقف على التوقيف فنقول ان كان الدليل العقلي المتعلق بذلك بديهيا ظاهر البداهة مثل
الواحد نصف الاثنين فلا ريب في صحة العمل به والا فان عارضه دليل عقلي آخر فان تأيد احدهما بنقلي كان الترجيح له والا
فاشكال وان عارضه دليل نقلي فان تأيد ذلك العقلي بدليل نقلي كان الترجيح للعقلي الا ان هذا في الحقيقة تعارض في
النقليات والا فالترجيح للنقلي وفاقا للسيد المحدث المتقدم ذكره وخلافا للاكثر هذا بالنسبة الى العقلي بقول مطلق اما لو اريد
المعنى الاخص وهو الفطري الخالي عن شوائب الاوهام الذي هو من حجج الملك العلام وان شذ في الانام ففي ترجيح
النقل عليه اشكال انتهى ويرد عليهم ان ما ذكروه لا يخلو من وجوه اربعة احدها ان يكون مرادهم ان قطع العقل غير مفيد
محصور فيه يعتبر ولا يجوز العمل عليه ثانيها ان يكون مرادهم ان القطع قبل حصوله منهي عنه بمعنى انه لا يجوز الخوض في القطع العقلي
بالاستناد الى المقدمات الموصلة اليه وان لم يجز النهي عنه بعد حصوله فانه نهي قبل الحصول لما وقع لئلا يؤدي الخوض في المطالب العقلية
الى الذهاب والاعراض عن مؤدى الخطابات الشرعية كما وقع النهي عن الخوض في مسئلة القدر تحذيرا عن الوقوع في موارد الخطر ثالثها
ان يكون مرادهم انه لا يجوز العمل على القطع العقلي لعدم تحققه في الحقيقة وما يتخيل انه قطع فليس قطعا حقيقة وانما هو
نوع من القطع كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا فيئول كلامهم الى نفي الصغرى بمعنى ان القطع العقلي
مما لا يحصل رابعها ان يكون مرادهم ان الشارع لم يرد من المكلفين الاتيان بما هو الواقع بل اراد العمل على ما استفيد من الحجج
وخطاباته فادراك الحكم من غيرهم وبيانهم مما لا حجية فيه شرعا فيقتصر على القطع الذي يتأدى الى الشارع في المفروضات
الشارع اراد الواقع وقد انكشف للمكلف فهو عن الامتثال بما انكشف له مبني على الواقع وذلك تناقض واضح
ما يرد على صاحب الحدائق ومن تلاهم من قبيل البديهيات التي اعترفوا بحجية العقل فيها ان ما ذكره من التوقف والاستشكال

بالنسبة م

وجوده م

مضافا الى ما يرد على صاحب الحدائق م

في ترجيح النقل الظني الدلالة وان كان قطعي الصدور على نفسه وزعم موافقته على حكم العقل الفطري الذي اعترف بكونه حجة من
حجج الملك العلام مما ينادي بداهته ببطلانه وربما اورد على من فصل بين البديهيات وغيرها بان اللازم القول بحجية القطع
في الاولى هو حجيته في غيرها لما تقرر في علم الميزان من انه لا حكم للنظري لا يثبت الا اذا ينتهي سلسلة مقدماته الاستدلال
الى البداهة ولكن لا يخفى انه غير لازم لان معنى الانتهاء ليس هو صيرورة النظري بديهيا بل معناه ان كل امر من المقدمات لو كان
نظريا لزم اثباته بالدليل فذلك الدليل ان كان بديهيا فهو والا لزم اثباته ايضا بما هو يصح ان يكون دليلا عليه وهكذا ونقول
انه لا يلزم من كون القطع العقلي حجة في المنتهى البديهي كونه حجة في بقية الانتهاء لتطرق الخطاء اليها مثلا الاستدلال بالشكل الاول
انما ينتج من جهة ان لازم اللازم لازم فاذا قيل العالم متغير وكل متغير حادث كان مناطه ان الحدوث لازم للتغير والتغير لازم للعالم فينتج
ان الحدوث لازم العالم لان لازم اللازم لازم فيتطرق الخطاء الى الاستدلال اما من الاشتباه في اقامة ما ليس بلازم مقام اللازم
ولهذا ترى ان من يناقش في الاستدلال قد يقول ان الكبرى ممنوعة واما من كون اللزوم ليس كليا وانما هو ثابت في الجملة
فيقع الغفلة عن مورد التخلف فيدعى الكلية ولهذا ترى ان من يناقش في الاستدلال قد يقول ان كلية الكبرى ممنوعة وكذا
الحال في سند الصغرى كالوجدان في المثال المذكور فانه مما يتطرق اليه الخطاء والخلاف بحسب الانظار والحيثيات وان كانت
بديهية الانتاج لا ان الاشتباه انما هو في مادة القياس باقامة الجزئي مقام الكلي او اقامة غير اللازم مقام اللازم ونحو ذلك فلا يخلو
من الاعتراف بالفرق في اعتبار حكم العقل في البديهي واعتباره في النظري الذي ينتهي اليه بالموقوف والبديهي وان كان قد يختلف حاله ايضا
ولهذا ترى انه قد يدعى تخصيصه بشيء وينكرها الاخر الا ان النظري المنتهي اليه اكثر من تطرق الخطاء زيادة على البديهي المنتهى
اليه مالا يخفى فيه وقد اشار الى بعض ما ذكرناه المحدث الاسترابادي في كلامه المتقدم حكايته وحاصل الدفع هو ان النظري لا يصير عين
البديهي ولا ملازمة بينه وبينه في تطرق الخطاء فلا يتم الايراد بان من يسلم حكم العقل في البديهي يلزمه تسليمه في النظري ايضا
لانتهائه اليه ومما يرشد اليه ان الانتهاء الى البداهة لو كان مفيدا فيما ذكر لم يقع خطاء في شيء من طرق الاستدلال وعلى الثاني
انه لا يخلو اما ان يكون وجه الحكم بكون ذلك منهيا عنه هو كون القطع العقلي كثيرا ما يؤدي الى الخطاء واما ان يكون لوقوع
النهي عنه في كلمات اهل العصمة سلام الله عليهم فعندنا اما الاول فيتوجه عليه اولا النقض بكثرة الخطاء في النقليات القطعية الا
من الاخبار قطعية الصدور عندهم مع كثرة وقوع الخطاء في الوصول الى الحكم بواسطتها كما يشهد بذلك اختلاف الفقهاء
في المسئلة الفرعية مع استناد جميع ارباب الاقوال واطراف الخلاف الى الاخبار بما اختلفوا على عشرة اقوال كل منها مستند
الى رواية فلو كان تطرق الخطاء موجبا لعدم الاعتبار كان اللازم ان يلتزموا بمثله في الاخبار والعقول ايضا وثانيا النقض
بكثرة الخطاء في الظنيات مع اعتبارهم بها الا ترى ان البينة واليد والاستصحاب كثيرا ما تتخلف عن الواقع مع انهم لا
يمنعون من اعتبارها واما الثاني فيرد ان اقوى ما يفيد ذلك انما هو ما يوجد في الاخبار من مثل قولهم حرام عليكم
ان تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منا وقولهم من دان الله بغير سماع من صادق ومن دان بدين [illegible] وانه لا
شيء ابعد عن دين الله من عقول الناس وما يضرب ونحو الاخبار من قولهم لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وحج
دهره وتصدق بجميع ماله ولم يعرف ولاية ولي الله فيكون اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ونحو ذلك من
الاخبار الدالة على [illegible] القطع العقلي بحسب مع انه نفي الثواب عليه اذا لم يكن بدلالته وطاعة [illegible] منهما بعض

دليلا

دليلا على منع اعتبار قطع العقل اما ما عدا الرواية الاخيرة فلانها في الرد على العاملين بالقياس وتداول
العمل عليه في اعصارهم بين العامة فالرجوع الى العقل في استنباط مناط الاحكام الشرعية مما وقع النهي عنه في
الاخبار واوضح ما دل على ذلك رواية ابان بن تغلب عن الصادق عليه السلام قال قلت رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة
كم فيها من الدية قال عشر من الابل قال قلت قطع اصبعين قال عشرون قلت قطع ثلاثا قال ثلاثون قلت قطع اربعا
قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلاثا فيكون عليه ثلاثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون كان هذا يبلغنا
ونحن بالعراق فنقول ان الذي جاء به شيطان قال عليه السلام مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله ان المرأة تعاقل الرجل الى
ثلث الدية فاذا بلغ الثلث رجع الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين ونحن ايضا
نسلم المنع من الرجوع الى حكم العقل في استنباط مناط الاحكام لكون ذلك مما لا دخل له فيما نحن بصدده من لزوم اتباع القطع
العقلي الذي هو طريق الى الواقع واما الرواية الاخيرة فلوجوه الاول ان سياقها انما هو لافادة اشتراط الايمان
في قبول الاعمال وليس بصدد نفي اعتبار القطع فلا مساس لها بما نحن فيه الثاني ان حكم العقل بحسن التصديق فيما يفيد القطع
الذي هو طريق بنفسه فلا بد من تأويل الرواية الظنية بما لا ينافي حكم العقل فنقول ان المراد بالتصديق في الحديث انما
هو التصديق على ما في اهل البيت لكونهم محال العلم ولا ريب في حجية هذا الاعتبار ولا يبعد هذا الحمل لان من لم يكن
بدلالة ولي الله فلا ريب انه من كان من اهل مذهبه لكونهم اهلا لذلك المذهب [illegible] التصديق على الشيعة لكونهم محبي
اهل البيت سلام الله عليهم الثالث انها معارضة بما هو اقوى واكثر منها من الاخبار الكثيرة الناطقة بكون العقل حجة
وكونه مما به يثاب ويعاقب فيطرح او تأول وبعد ذلك كله نقول انها مما يرد نقضا على مثل الحدائق لانه اعتبر العقل
في النظري من بعد [illegible] فما هو جوابه فهو جوابنا واما الثالث فيتوجه عليه ان ذلك مما يخالف للفروض والوجدان فان المفروض
هو الحكم بحجية القطع اذا حصل ونحوه بعد تحققه واما الرابع فهو انه لم يكن مما قصده الكلام المتقدم نقل تصديق السيد صدر
الدين رحمه في شرح الوافية فينبغي الكلام عليه قال رحمه وفي ذيل كلام له في حكم ما يستقل به العقل من نحو كون ما ادرك العقل
حسنه واجبا شرعيا او نحو كون ما ادركه قبحه حراما شرعيا الا ان من حصل له الجزم بان شيئا خاصا امر الله تعالى على
فعله الثواب وعلى تركه العقاب وانه مرضي ومراد للشارع وانه امر به لكن منع من وصول امره الى المامور مانع فلا شك
انه يجوز ان يتعبد الله تعالى بفعل هذا الشيء وانه يثاب بفعله وانه لو عاقبه الله تعالى على الترك لم يكن عقابا بل قبيحا لم يجوز
له الامتثال بان هذا الشيء واجب كما يجوز نفس العمل به بقصد انه واجب فهو يقتضيه مطلوبا الا انا نقول ان التعبد بمثل هذا
الشيء محل نظر لان المعلوم هو انه يجب فعل شيء او لا يجب اذا حصل الظن او القطع بوجوبه او حرمته او غيرهما من جهة نقل
قول المعصوم او فعله او تقريره لا انه يجب فعله او تركه او لا يجب مع حصولهما من اي طريق كان [illegible]
لو رأينا المعصوم في المنام وقطعنا انه هو [illegible] امرنا او نهانا عن شيء [illegible]
جواز العمل والافتاء به محل نظر وتأمل والايجاب نقول يترتب العقاب لو فعل او ترك بقصد التقرب وافتى احد بها هذا
ما امكنا نقله من كلامه رحمه ويرد عليه اولا ان مراده لا يخلو اما ان يكون هو تقييد الواقع او تقييد وجوب اطاعته و
الاتيان بما هو الواقع وعلى الثاني اما ان يكون المراد تعلق الانشاء الواقعي الموجه من قبل الله الى المكلف بوجود [illegible]

لم يعلم

بعد صدوره عن المعصوم لكن لا يتنجز الطاعة حينئذ اذ هو موقوف على هذا ويكون المراد ان الانشاء الواقعي موجود قبل صدوره
عن المعصوم لكن لا يتنجز الطاعة والاتيان به الا بعد اسماعه منه والاخبار به والاول يستلزم الدور لتوقف صدوره الحكم عن المعصوم
على تحقق الانشاء الواقعي المتوجه من جانب الله تعالى الى المكلف فلو توقف صدوره الحكم عنه لزم الدور وبطلانه بديهي
والثاني يوجب سقوط الحاجة الى صدوره عن المعصوم لانه اذا كان الواقع هو المطلوب فلا يبقى مجال للانتظار لحصول
الانكشاف فاذا انكشف له كما هو المفروض من شيء من الطرق كالطريق العقلي لم يجز له ان يصبر الى ان يصل الاخبار عن
المعصوم والا لزم افحام الانبياء اذ ليس وجوب طاعتهم التي هي مدار دعوتهم الا من جهة حكم العقل بوجوب النظر الى معجزه
لاحتمال ان يكون صادقا في نفس الامر فيكون الاعراض عنه سببا للوقوع في الخطر وليس هناك اخبار معصوم عن المعجز حتى
انه لم يعلم بنبوته حتى يعلم عصمته وكان ذلك مخالفا للاخبار الكثيرة الناطقة بحجية العقل فكان حجية قطع العقل مما لا
لو ان كان الخصم ممن لم يتنزه بالمناقشة في عدها فليمنع الصغرى فان منعها اهون من منع الكبرى وهي حجية قطع العقل
بعد حصوله والحاصل انا نمنع مدخلية توسط تبليغ الحجة في وجوب طاعته حكم الله تعالى كيف والعقل بعد ما عرف ان الله تعالى
لا يرضى بترك الشيء الفلاني وعلم بوجوب طاعته الله تعالى لم يحتج ذلك الى توسط مبلغ ودعوى استفادة ذلك من الاخبار ممنوعة
فان المقصود من الاخبار المذكورة عدم جواز الاستبداد بالاحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنية على ما كان متعارفا في
العمل بالاقيسة والاستحسانات في ذلك الزمان والا فادراك العقل البديهي لحكم شرعي نظري في غاية الندرة بل لا نعرف
وجوده فلا ينبغي الاهتمام به في هذه الاخبار الكثيرة وثانيا انا نقول بعد تسليم مدخلية تبليغ الحجة في وجوب الطاعة
انا اذا علمنا اجمالا بان حكم الواقعة الفلانية لعموم الابتلاء بها قد صدر عن الحجة يقينا مضافا الى ما ورد من قوله
في خطبة حجة الوداع معاشر الناس ما من شيء يقربكم الى الجنة ويباعدكم عن النار الا وقد امرتكم به وما من شيء يقربكم
الى النار ويباعدكم عن الجنة الا وقد نهيتكم عنه ثم ادركنا ذلك الحكم اما بالعقل المستقل او بواسطة مقدمة عقلية نجزم من
ذلك بان ما استكشفناه بعقولنا صادر عن الحجة صلوات الله وسلامه عليه فيكون الاطاعة بواسطة الحجة لا بحكم العقل
والا لكان على هذا التقدير يكون طريقا الى قوله الصادر كما نستكشف بالاجماع عن قوله ويرد حينئذ ان المستدل التزم حيث
استدل الى تخطئة حكم العقل عادل الى الاجماع وامرنا نقض به على هذا القائل بقوله لا نرى انا نثبت كثيرا من احكام الله
بالاجماع مع انك لا تقول بان هذا ليس بتبليغ تفصيلي فان اتفاق الفقهاء كاشف عن رأي المعصوم وحكم المعلوم
اجمالا لا تقبل العلم بالاجماع تفصيلا وليس بكاشف عن قوله تفصيلا وما استخراج العقل الحكم الا استخراج العلماء له وهذا
كلامه ويتحصل مما ذكرنا انه لا فرق بين القطع العقلي والقطع الحاصل من النقل اصلا لا اقل حصوله ولا بعد انكشاف خلافه
فيصح النهي عن الاقدام عليه والدخول فيه قبل حصوله ان كان مورد الخطر سواء كان من طريق العقل او من طريق النقل كما في
مسائل المقدمة ان النهي عن الخوض فيها لم الخوض من طريق النقل والعقل جميعا هذا بالنسبة الى ما قبل حصوله واما بالنسبة الى ما
بعد حصوله فلو فرض مخالفا للواقع فان كان المكلف قاصرا كان معذورا وان كان مقصرا كان معاقبا سواء حصل له العلم
من طريق العقل او من طريق النقل وعلى هذا القياس الحال من جهة الحكم الوضعي فان كان قد اعتقد بما يوجب نجاسته لم يكن
فرق بين الطريقين وان قلنا بكونه غير معاقب اذا كان قاصرا في اصول الدين كما يراه بعض الاصحاب من حكمهم بنجاسته وتعيين

علميه

اتفاق

ولا بعد حصوله

العقاب

العقاب كما في الكافر وان كان هو مجوا القاصر في اصول الدين وعدم وجود كلام يابى عن حمله على ما ذكرنا وان كان ممن اعتقد
بما يوجب عدم العقاب من دون حكم بالنجاسة كالمخالفين المحكوم بطهارتهم فلا فرق بين الطريقين ايضا واما بالنسبة
الى ما بعد انكشاف الخلاف فيما اذا ان القطع العقلي كما اذا زعم انه احدث فصلى لا يقتضي اجزاء ما اتى به من العبادات كذلك
القطع الحاصل من النقل بناء على ان القطع في مورد الامارة حكمه حكم الامر الظاهري في عدم اقتضائه الاجزاء وقد
علم مما ذكرنا ايضا انه لا فرق في اعتبار القطع العقلي بين ما كان ضروريا وبين ما كان نظريا ويمكن ان يفصل بوجه اخر
وهو ان يقال بالنهي العقلي عن القطع العقلي في تحصيل مناط الحكم الشرعي بان يستنبط علة الحكم ولو علم وحصل القطع فيستدل
بها على غير مورد النص من طريق اللم دون الجواز في غيره لكن بشرط ان لا يكون تعلق النهي به بعد حصوله بل قبله فيكون النهي
عن الخوض لاستكشاف الاحكام الدينية في المطالب العقلية والاستغناء بها في تحصيل مناط الحكم والانتقال منه الى الحكم على طريق
اللم لان ادنى الذهن بما يوجب عدم حصول الوثوق بما يحصل له من الاحكام التوقيفية فقد يصير منشأ الطرح للامارات النقلية
الظنية لعدم حصول الظن له منها بالحكم فالخوض في الاستدلال على الحكم الدينية بالملازمة لو جر بمجرده والحيرة وقد اخذ دعوى المترتب
رواية ابان المتقدم ذكرها حيث قال ع فيها يا ابان انك قد اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين وذلك لان
ابان كان قاطعا بانه اذا كان دية الاصابع الثلث ثلثين فلابد ان يكون دية الاربع اربعين لتحقق المناط وهو كون
كل اصبع يؤدى بعشر وحيث كان المنع عن القطع بعد حصوله غير معقول فلا جرم كان مناط التوبيخ له هو الخوض في ذلك قبل
حصوله لكن هذا التفصيل غير منقول عند اكثر اصحابنا فيجوزون الخوض لتحصيل القطع بمناط الاحكام على وجه الاستنباط
ويتبعونه بحكمه بعد ذلك وح فلابد من حمل قوله اما على التوبيخ على اتباع المناط الظني بان يقال انه كان عالما لانه
ظان بما ذكره بحضرته فمنعه من اتباع الظن ولا ينافي ذلك قصده لحمل قوله بان فنقول ان الذي جاء به شيطان لانه
مثل ذلك لا يستلزم القطع عند اهل التعارف فيمكن ان يصدر منهم عند حصول الظن والاطمئنان بمقدار امارات الواردة
بذلك الكلام واما على التوبيخ على تجرئه على التكلم بما تكلم به بعد ما سمع من المعصوم حكم الله الواقعي مع ان مثل ذلك
يقتضي الركون اليه والسكوت عن كل ما خالفه والاعراض عن جميع ما عداه فيبقى من تحرير هذا الوجه قوله انك اخذتني
فتحصل مما ذكرنا ان الروايات المذكورة صالحة لوجوه ثلثة احدها ان تكون قد وردت في معرض المنع عن الخوض في
تحصيل القطع بمناط الحكم من استنباط العقل وثانيها ان تكون قد وردت في مورد التوبيخ على اتباع الاستنباط الظني
وثالثها ان تكون قد وردت في معرض التوبيخ على مقابلة المعصوم بما ذكره لو ادعى حصول القطع له والقائل بجواز الخوض
في تحصيل القطع بالمناط من طريق العقل لا مناص له من الالتزام بحمل الرواية على احد الوجهين الاخيرين الامر الرابع
انك قد عرفت انه لا اشكال في اعتبار العلم التفصيلي ووجوب اتباعه انما الاشكال في ان العلم الاجمالي هل هو
معتبر ايضا ام لا والمراد بالاول ما كان متعلقه امرا معينا وبالثاني ما كان متعلقه مرددا بين امرين او امور متعددة
فالاجمال والتفصيل انما هما من صفات متعلق العلم لا من جملة صفاته بنفسه ولا يعقل اتصافه بهما الا باعتبار الصورة
الحاصلة في العقل ولا شك انها تتبع ذا الصورة والا لم يكن مطابقا للمعلوم فقد ظهر ان ما هو صفة متعلقه من الاجمال والتفصيل
وكيف كان فالكلام في العلم الاجمالي يقع في مقامين احدهما من حيث اثبات التكليف بمعنى ان الحكم المعلوم بالاجمال

هل هو كالمعلوم بالتفصيل في التنجز على المكلف ام هو كالمجهول راسا وثانيهما من حيث اسقاط التكليف بمعنى انه بعد ما ثبت
التكليف هل يكتفى في امتثاله بالموافقة الاجمالية بان يعمل بالاحتياط ويؤتى بالمحتملات ولو مع تيسر العلم التفصيلي ويجوز
الاكتفاء بتحصيل احدهما بدل المامور به او لا بد مع التمكن من معرفته بعينه على التفصيل وفعل صلاتين في ثوبين اشتبه طاهرهما
بالمتنجس منهما مع امكان تعيين الطاهر وامكان الصلوة في طاهر بعينه ام لا يكتفي بها الا مع تعذر العلم التفصيلي والكلام
في المقام الاول يقع من جهتين الاولى ان العلم الاجمالي يثبت التكليف بحيث يحرم مخالفته القطعية والازم هنا هو الاكتفاء
باحتمال الموافقة الثانية انه يثبت التكليف بحيث يجب تحصيل الموافقة القطعية فلا يكفي احتمال الموافقة والكلام
بالتكلم على الجهة الثانية هي مسئلة البراءة والاشتغال عند الشك في المكلف به فالمقصود في المقام الاول انما هو التكلم
على الجهة الاولى ويتقدم الكلام في المقام الثاني وهو مقام اسقاط التكليف وكفاية العلم الاجمالي في الامتثال الاحتمالي
ثم نتبصر بالكلام في الجهة الاولى من المقام الاول فنقول ان المقام الثاني يقع الكلام فيه من جهات ثلث الاولى انه اذا دار
الامر بين العلم الاجمالي والتفصيلي هل يسقط التكليف بالعمل على العلم الاجمالي بان يحتاط ويؤتى بالمحتملات والمراد به
الامر بينهما ليس هو وجود العلم التفصيلي مع وجود العلم الاجمالي بالفعل لان ذلك غير معقول ضرورة ارتفاع موضوع العلم
الاجمالي بتحقق العلم التفصيلي بل المراد انه اذا دار الامر بين العمل على العلم الاجمالي الحاصل وتحصيل العلم التفصيلي فهل
يكتفي بالعلم الاجمالي الحاصل او يحصل العلم التفصيلي الثانية انه اذا دار الامر بين العلم الاجمالي والظن الخاص على وجه التفصيل
فهل يقدم العلم الاجمالي ويسقط العمل بالظن الخاص ان كان حاصلا ويحصله ان لم يكن حاصلا اذ مدار الامر بينهما بتصور
على تقديرين الحصول والتحصيل الثالثة انه اذا دار الامر بين العلم الاجمالي ومطلق الظن تفصيلا حصولا فهل يقدم العلم الاجمالي
عليه في مقام العمل ام لا وحاصل الكلام في الجهات الثلث انه هل يقدم العلم التفصيلي او الظن الخاص او مطلق الظن على العلم
الاجمالي او يكون الامر بالعكس وجملة القول فيها ان متعلق العلم الاجمالي اما ان يكون من قبيل المعاملة بالمعنى الاعم
او من قبيل العبادات اما الاولى فالحكم فيها جواز العمل على العلم الاجمالي بالاحتياط والاتيان بالمحتملات وان تمكن من تحصيل
العلم التفصيلي فيجوز العمل على العلم الاجمالي في مقابلة الظن بتفسيره بطريق اولى فاذا علم اجمالا ان صيغة النكاح مثلا
عن شخص بتحقيق لفظ التزويج متعديا الى المفعول الثاني بنفسه او بالباء ولفظ النكاح متعديا الى المفعول الثاني بنفسه
او متعديا الى المفعول الاول بعد تاخيره وتقديم المفعول الثاني جاز له الاتيان بجميع المحتملات لتحصيل الواقع مع
التمكن من تحصيل العلم بتعيين شيء منها وكذلك اذا علم اجمالا ان احد المائعين الحاضرين عنده مضاف والاخر مطلق
جاز له غسل ثوبه المتنجس فيهما مع التمكن من تحصيل العلم بالتعيين والاحتياط بالاتيان بجميع المحتملات في المعاملات الا
ولا اشكال في جوازه من جهة حصول الواقع وانتفاء ما يحتمل اعتباره في العبادات من لزوم قصد الوجه ونحوه مما يستغرقه
انتفاء اثره بل لا اشكال في ايضا فيما لو اتى ببعض المحتملات وصادف مطابقته للواقع الاولى ثم استشكل بعضهم فيما لو اتى
ببعض المحتملات وصادف موافقته للواقع الثانوي وهو ما عينه مجتهده استنادا الى ان راي المجتهد ليس حكما شرعيا
في حد ذاته معتبرا في الواقع وصيرورته حكما مشروطا باخذ المقلد والمفروض انه لم ياخذه حكما في حال العمل فلم يتحقق
حين العمل موافقته ولكن الحق عندنا خلافه في ذلك كما سيجيء في محله تم لان الشارع يهتم بالواقع فكما يجب موافقته في

صورة

صورة العلم بها قبل العمل فلا بد في كونها مفيدة في صورة حصول العلم بها بعد العمل ايضا واما الثانية فهي على قسمين احدهما
ان لا يكون متمكنا من تحصيل العلم التفصيلي ولا اشكال في جواز العمل على العلم الاجمالي في العبادات فاذا كان له
ثوبان اشتبه طاهرهما بالمتنجس منهما يلزمه الصلوة بتكررها الى ان يجب وكذلك اذا اشتبه عليه القبلة فيكرر الصلوة
بعدد جهات الاشتباه وكذلك اذا كان هناك ماء مضاف وماء مطلق اشتبه احدهما بالاخر ولم يتمكن من تحصيل العلم
التفصيلي فتطهر باحدهما ثم تطهر بالاخر ولنا على ذلك انا نقطع بحصول الطاعة وتحققها اذ مقصد الاتيان بالشيئين فيقطع
بكون احدهما هو المامور به خصوصا عند عدم التمكن من التعيين ولعل الى هذا اشار صاحب ... في مسئلة تكرار الصلوة في الثوبين
المشتبه طاهرهما بالنجس بقوله لنا انه متمكن من الصلوة في ثوب طاهر من غير مشقة فتعين عليه انتهى وذهب ابن ادريس
وهذا القسم الى انه لا يجوز العمل على العلم الاجمالي فانه حكم في مسئلة اشتباه الثوبين بانه يجب طرحهما والاتيان بالصلوة
عريانا او لا يجوز الاحتياط بتكرير الصلوة فيهما والذي يمكن ان يستند اليه ان الاولى ان الواجب عليه صلوة واحدة فالاتيان
بصلوتين بان يكرر الصلوة الواحدة تشريع الثاني ان نية الوجه واجبة في العبادة وكون الصلوة واجبة وجه يقع
عليه الصلوة وهو قبل الفراغ منهما جميعا لا يعلم الواجب لعدم علمه بما هو الواجب منهما بعينه لكون احدهما غير واجب
ثم يترتب على فعلهما معا حصول الواجب ولا يؤثر في حصول الوجه بما تاخر منه ولعل الوجهين يستفادان من كلام
فائدة في السرائر في باب تطهير الثياب من النجاسات واذا حصل معه ثوبان احدهما نجس والاخر طاهر ولم يتميز له الطاهر
ولم يتمكن من غسل احدهما قال بعض اصحابنا يصلي في كل واحد منهما على الانفراد وجوبا وقال البعض منهم ينزعهما ويصلي
عريانا وهذا الذي يقوى في نفسي وبه افتي لان المسلمين من اصحابنا فيها خلاف ودليل الاجماع منتف فاذا كان كذلك
فالاحتياط يوجب ما قلناه فان قال قائل الاحتياط يوجب الصلوة فيهما على الانفراد لانه اذا صلى فيهما جميعا تيقن
بعد فراغه من الصلوتين معا انه قد صلى في ثوب طاهر قلنا المؤثرات في وجوه الافعال يجب ان تكون مقارنة
لها لا متاخرة عنها والواجب عليه عند افتتاح كل فريضة ان يقطع على ثوبه بالطهارة وهذا يجوز عند افتتاح كل صلوة من الصلوتين
انه نجس ولا يعلم انه طاهر عند افتتاح كل صلوة من الصلوتين انه نجس فلا يجوز ان يدخل في الصلوة الا بعد العلم بطهارة
ثوبه وبدنه لانه لا يجوز ان يستفتح الصلوة وهو شاك في طهارة ثوبه ولا يجوز ان تكون صلوته موقوفة على امر يظهر فيما بعد
وايضا كون الصلوة واجبة وجه تقع عليه الصلوة فكيف يؤثر في هذا الوجه ما ياتي بعده ومن شان المؤثر في وجوه
الافعال ان يكون مقارنا لها لا متاخرا عنها على ما بيناه فان قيل النية للداخل في الصلوة يعلم ان وجوب ما دخل فيه موقوف
على تمامه قلت معاذ الله ان نقول ذلك بل كل فعل ياتي في الوقت فهو واجب ولا يقف على امر منتظر وانما يقف صحته
على الاتصال والمراد بذلك انه اذا اتصل فلا قضاء عليه واذا لم يتصل فالقضاء واجب فاما الوجوب واستحقاق الثواب فلا
يتغير بالوصل والقطع بيقين ذلك انه ربما وجب القطع وربما وجب الوصل فلو تغير بالقطع والوصل وجوب ما مضى لو لم
في الوجوب وليس لاحد ان يقول انه بعد الفراغ من الصلوتين يقطع على براءة ذمته وان العبادة مجزية قلنا الاجماع ذلك
لان بعد الفراغ قد سقط عنه التكليف وينبغي ان يحصل له اليقين في حال ما وجب عليه وينبغي ان يتميز له وجه ما وجب
عليه حتى يصح منه الاقدام عليه ويتميز له من غيره وذلك يكون قبل فراغه من الصلوة انتهى والابعد ان يكون مراده بالاحتياط

ما فيه تامة

كرر جرح الدالة ... عند قول الشيخ في ... احد ما نجس
الطاهر ... كان ... الصلوة في ... القيام
... ما ينبغي ...

ام ...

... بل ...

الذي احتج به هو الاحتياط عن التشريع وهو اتيان المأمور به مرة واحدة بلا زيد عليها واما ما اجاب به عما اورده على نفسه
من وجوب اقتران قصد الوجه واقتران اجزاء الطهارة للصلوة بها فرجعها الى امر واحد وهو لزوم اقتران ما يعتبر في الشيء
بها من اول الدخول فيها ولكنك خبير باندفاع ما ذكره اما الاول فلان التشريع عبارة عن ادخال ما ليس من الدين فيه بقصد
انه منه والاحتياط ليس كذلك لانه اتيان ما يحتمل انه من الدين بقصد تحصيل الواقع والحال ان من صلى على هذا المنوال
صلوتين في ثوبين هو الاحتياط لا انه تشريع وان الاحتياط في خلافه واما الثاني فلما يجيء عليه او لا من المنع من وجوب
قصد الوجه اذ لا دليل على ذلك والذي يلزم في الاتيان بالعبادة انما هو قصد القربة وهو حاصل مع العلم بكونه اماتيا بمطلوبا
وان لم يقصد خصوص الوجه والدليل على هذا صدق عنوان الاطاعة بحكم العقل عند الاتيان بما هو مطلوب للمولى لكونه مطلوبا
له وان كان الاتي به امرين يعلم كون المطلوب احدهما والايلزم صدق ذلك العنوان قصد خصوص الوجوب او الندب وقد جرى
على طبقه طريقة العقلاء فيكتفون بما عرفت ومن هنا نقول بعدم لزوم العلم بكل من اجزاء الواجبة للعبادات والمندوبة
فيها فتصح بمجرد قصد القربة اذ لا يمكن قد نوى الوجوب بالمندوب او بالعكس في الاتيان بما هو الواقع كاف اذا قصد القربة
بل نقول ان الاتيان بشيء بمجرد احتمال موافقة الواقع كاف اذا ظهر مطابقته له كاف في عمل الجاهل فيصح اذا كان تاما
وكان عمله موافقا كما يدل عليه ان اصحاب الائمة كانوا يصلون شيئا من لوازمهم عندهم كانوا يعتقدون البطلان اذا كان غير
مطابقا للواقع واذا كان الاتيان باحتمال الموافقة للواقع مجزيا لتحصيل الواقع بالاحتياط والعمل على العلم الاجمالي
اولى بالاجزاء مضافا الى ان يستفيد عدم لزوم قصد الوجه من الاخبار فيها صحيحة حماد بن عيسى المتقدم ذكرها وبحث
وضع سائر الاخبار الصحيحة ولا يعم عند الاشكال على كون مقرة القول الاعم هو التمسك بالاطلاقات والحق في ذلك انه
كان في معرض التعليم والارشاد وتعلق بما هو واجب وبما هو مندوب ولم يتعرض لتمييز افراد احد النوعين عن افراد الاخر
ولو كان قصد الوجه واجبا كان اللازم تمييز جميع افراد احد النوعين عن افراد الاخر لانه ما كان بصدد الارشاد يكون وجب
لبيان المندوب وبيان الواجب الذي هو قصد الوجه فكان اللازم تمييزها وبيان ان الواجب هو ان ينوي بالواجب الواقعي
منها الوجوب وبالمندوب الواقعي منها الندب على وجه الاجمال وان لم يميزها هو لم يفصل فيعلم من ذلك ان بطلان قصد
القربة كاف في صحة العبادة وصدق الاطاعة شرعا كما يكفي في صدقها عقلا وعرفا وثانيا من ان الوسلما وجوب قصد الوجه لا يمكن
في مقام الاحتياط ايضا وامكانه على وجهين احدهما ما قيل من ان الوجه ليس الامامة دليل على ايقاع العمل على طبقه فيكون
الاحتياط في مثل المقام وجها مقارنا لكل من الصلوتين فان ستر العورة بالساتر الطاهر لما كان واجبا وكان تحصيله
موقوفا على الاتيان بالصلوة في الثوبين تعين وكان الاحتياط بهما مقارنا لكل منهما وثانيهما ما هو مقتضى التدقيق
وهو انه لا يخلو اما ان يقول بوجوب مقدمة الواجب مطلقا او بوجوب خصوص المقدمة التي هي تكرار نفس الواجب المعبر عنها
بالمقدمة العلمية لكونها مقدمة للعلم بحصول الواجب فلا اشكال لانه ينوي الوجوب بكل منها او قد يحكي عن ذي العلامة في
نفسها يقتضي الالتزام باحد الامرين من وجوب المقدمة مطلقا او وجوب خصوص النوع فانه على ما حكاه عنه المجدد
حكم بوجوب الصلوتين من باب المقدمة وهو يعني ابن ادريس لم يتفطن لذلك وحسب ان احدى الصلوتين واجبة دون
الاخرى ثم يعلم المكلف بعد فعلهما انه قد فعل الواجب في الجملة وليس كذلك انتهى واما ان يمنع من وجوب المقدمة حتى فيما لو كانت

مقدمة العلم وح نقول انه ينوي بمجموع الصلوتين او الصلوة لتحصيل الواجب الواقعي الذي في ضمنه فينوي عند
الابتداء باول المكررات الاتيان بها لتحصيل الواجب الواقعي الذي في ضمنه فينوي عند الابتداء باول المكررات الاتيان
بها لتحصيل الواجب الواقعي الذي في ضمنه ودعوى انه لا يعلم بكون الماتي به مقربا فكيف يصح الاتيان به ولا يكفي العلم
بعده باتيانه ممنوعة اذ لا شاهد لها بعد تحقق الاطاعة بغير ذلك ايضا وان تنشيث تتميم الجواب على وجه يطابق
ما ذكرناه من لزوم اقتران ما يعتبر في العبادة بها فتتشبث في ذلك وانما هو فيما لو كان مقدورا الا انه لم يكن ممكن الاستصحاب
شرطا في الصلوة وليس مقترنا بها في صلوة من يصلي الى اربع جهات وان تنشيث الجواب عن خصوص ما ذكره من وجوب
القطع عند يقاع كل فريضة بطهارة ثوبه انه ليس في صلاة ماذكره في ذلك من المنع من شرائط القطع بطهارة الثوب
فان ذلك شرط مع القدرة لا مع الاشتباه هذا ولا يخفى عليك ان مسئلة الثوبين قد ورد فيها حسنة صفوان بالصلوة
فيهما جميعا لكن ان لعدم ثبوتها كان ممن لا يعمل باخبار الاحاد تكلم في المسئلة على طبق القاعدة ويقرب من هذا الرجال
صاحب ذلك وتكلم غيرهما على حسب القاعدة من باب المماشاة منه وثانيهما ان يكون متمكنا من تحصيل العلم التفصيلي وهو على
قسمين احدهما ان يكون الاحتياط بغير تكرار المامور به وثانيهما ان يكون الاحتياط بالتكرار للعبادة كالاتيان بصلوة
الظهر مرتين في ثوبين احدهما متنجس والعلم بعينه او ما في حكم التكرار كاداء الظهر تماما وقصرا عند الجهل الاجمالي باشتغال
الذمة باحدهما وكالجمع بين الظهر والجمعة واما صلاة الجماعة في حكم التكرار لان التكرار عبارة عن الاتيان بالشيء
ثانيا وهنا ليس باتيان الاول بعينه ثانيا اما الاول فاما ان يكون الامر فيما يراد الاحتياط فيه دائرا بين كونه واجبا
ومندوبا كقراءة الدعاء عند الهلال مثلا او بين كونه واجبا ومباحا او بين كونه مندوبا او مباحا او بين كونه واجبا
ومندوبا او مباحا وبجمع الجميع هو دوران الامر بين كونه كل من طرفي العلم الاجمالي عبادة وذلك فيما لم يكن الا باحتمال
احد الطرفين او الاطراف وكون احدهما عبادة والاخر غيرها كما لو كانت الاباحة احد الطرفين وكان الطرف الاخر
شاملا للوجوب والندب ولا ريب بجانب الاحتياط هو الاتيان به فيكون الاشتغال بالعلم الاجمالي والاحتياط يحصل
بمجرد الاتيان به من دون حاجة الى التكرار والمقصود بالبحث هو ان الاحتياط بالاتيان مع التمكن من تحصيل العلم
بحال الماتي به على وجه جائز ام لا وينبغي تحرير الكلام اولا في صورة دوران الامر بين الوجوب والندب فنقول ان الحق
فيه هو الاول لتحقق معنى الاطاعة ضرورة تحققها بالاتيان بما يحتمل الاتيان به ويترجح في نظر الامر هو محقق في المقام
لان ما يفترق به الواجب عن المندوب هو جواز الترك في الثاني دون الاول وليس جواز الترك مناطا للاطاعة ومحققا
لعنوانها وانما المحقق لها هو الرجحان وهو موجود في الواجب والمندوب جميعا وذلك يكفي في تحقق الاطاعة وحصول القرب ثم
يفترق الواجب عن المندوب بوجه اخر وهو ترتب العقاب على الترك وهو قد يكون داعيا الى العمل في بعض الاحيان لكن ذلك
لا يصلح مانعا من الاتيان بالعمل في مثل المقام فيه لداعي الاطاعة وتقرب الوجه لحصول الاطاعة واستحقاق الاجر لقد
منع بعضهم من صحة العمل عند اتيان الواجب خوفا من العقاب على ذكر استنادا الى ان ذلك لا يحصل به قصد التقرب
هذا وما اخترناه وان كان خلاف المشهور لكن لم يثبت الاتفاق على خلافه مع ان الذي يصلح مستندا للمذهب الاكثر هو
احد امرين عدم تحقق عنوان الاطاعة الا بالعلم التفصيلي بكون ما ياتي به واجبا او مندوبا وانه لا يكون الاتيان على وجه الاحتياط

وعنوان الاحتياط متحققا لعنوان الاطاعة وفيه ما عرفت من المنع من عدم تحقق عنوان الاطاعة الا بالعلم التفصيلي ضرورة
ان الحكم في مثله انما هو العقل وهو قاض بتحققه بالعلم الاجمالي ايضا وزاد بعض من تاخر النقض بصورة عدم التمكن على
مذهب من يكتفي بالاحتياط والعمل على العلم الاجمالي عند عدم التمكن فنقول كيف تحقق عنوان الاطاعة هناك ولم يتحقق
فيهما وهو ان يكون لك العقل وهو لا يفرق في تحقق عنوان الاطاعة بين المقامين وانت خبير بانه غير متجه ضرورة وجود
الفرق بينهما موضوعا بوجود التمكن من تحصيل العلم التفصيلي وعدمه وان العقل انما يحكم في مقام الاطاعة عند عدم
التمكن بما لا يحكم به عند وجود التمكن الا ترى انه يحكم عند انسداد باب العلم بالعمل بالظن ولا يرضى في صورة الانفتاح
الا بالعلم فلقائل ان يقول ان الامر في العلم الاجمالي والتفصيلي بالنسبة الى صورتي التمكن من التفصيل وعدمه على
هذا المنوال فيحكم بتحقق عنوان الاطاعة عند عدم التمكن من التفصيل وان لم يحكم بتحققه في صورة التمكن ومن المعلوم ان
النقض لا يصح الا اذا كان هو والمنقوض عليه من واد واحد فتدبر ثانيها وجوب قصد الوجه ولا يمكن الا بالعلم التفصيلي
وفيه ان الحكم بوجوب قصد الوجه ان كان من جهة عدم تحقق عنوان الاطاعة فقد عرفت بطلانه وان كان من دليل اخر تعبدي
فعليك باقامته وانى لك ذلك فالحاصل ان وجوب قصد الوجه ممنوع عندنا لعدم الدليل عليه فيكفي مجرد القربة في صورة
العلم بالوجه وعدمه ثالثها وجوب العلم بالوجه فلا يصح شيء من العبادات الا بالعلم به وفيه ان الحكم بوجوب العلم بالوجه
اما ان يكون مبنيا على عدم تحقق عنوان الاطاعة الا به وتوجه المنع عليه جلي واما ان يكون مبنيا على وجوب قصد الوجه
في الاتيان بالعبادات فيجب العلم بالوجه مقدمة لقصد الوجه الواجب وقد عرفت فساد وجوب قصد الوجه فوجوب مقدمته
اولى بالبطلان واما ان يكون من باب التعبد لقيام الاجماع على وجوب العلم بالوجه كما هو مقتضى الاجماع المحكي عن
الشريف الرضي ره الذي قرره اخوه الشريف المرتضى ره فقد قال في الذكرى في مسئلة صحة صلوة من اتم جهلا مع
كون وظيفته القصر ان مسئلة المرتضى ره تقدمها لنقل الذكرى الحكم عن اخيه الرضي ره فقال الاجماع على ان من
صلى صلوة لا يعلم احكامها فهي غير مجزية والجهل باعداد الركعات جهل باحكامها فلا تكون مجزية واجاب المرتضى ره
بجواز تغير الحكم الشرعي بسبب الجهل وان كان الجاهل غير معذور انتهى ما في الذكرى بلفظه فصريح الرضي ره وظاهر
تقرير المرتضى ره له حيث لم يمنع منه وانما اجاب بجواز كون الجهل مغيرا ثبوت الاجماع على بطلان صلوة من لا يعلم احكامها
ومنها العلم بالوجه والجواب عنه المنع من انعقاد الاجماع لكونه اجماعا منقولا لا عبرة به الا اذا افاد الوثوق ولا
يحصل به الوثوق في مثل هذه المسئلة التي هي من المسائل العقلية المتعلقة بكيفية الاطاعة مضافا الى انا
نمنع شمول معقد الاجماع لمثل ما نحن فيه فان المراد بالاحكام اما هي الاحكام التعبدية هنا ولكون الاحتياط في ترك الاحتياط
والعدول عن العمل على العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي خروجا عما نحن فيه لان الاكثر فان قلت قد ذكرت ان المسئلة عقلية
والحاكم فيها هو العقل من جهة كون الكلام في كيفية الاطاعة فان كنت قد تيقنت بتحقق عنوان الاطاعة بالعمل على
العلم الاجمالي فلا وجه لحكم الاحتياط بتحصيل العلم التفصيلي لان الاحتياط لا يتحقق موضوعه الا مع سريان الاحتمال
وان كنت في شك من تحقق عنوان الاطاعة بالاحتياط والعمل على العلم الاجمالي فكيف حكمت بجواز العمل عليه في مقام
الفتوى وكيف يمكن الحكم بالجواز مع الشك والحاكم بتحقق الاطاعة على فرض تحققها هو العقل الذي لا يزول حكمه

تفصيلي

يرتفع

يرتفع بمجرد احتمال الخلاف قلت لا ريب في تحقق الاطاعة عند العقل والعقلاء بالاحتياط والعمل على العلم الاجمالي فقد بهما
العقل والعقلاء حاكمان بصدق عنوان الاطاعة بذلك ووجدنا اطلاق اوامر الاطاعة مثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول ونحو ذلك منطبقا على ما دلنا عليه العقل والعقلاء ثم انا لما راجعنا فتاوى العلماء وجدنا اكثرهم يحكمون
بلزوم تحصيل العلم التفصيلي فنرى عندنا احتمال ان يكون الشارع قد اراد من المكلفين في مقام الاطاعة ما يزيد على
ما يكتفي به العقل من العمل على العلم الاجمالي في مقام الاطاعة وهو تحصيل العلم التفصيلي وهذا الاحتمال لا يورث
الشك في حكم العقل فهو باق بحاله وهو حكمه بتحقق الاطاعة العقلية بالعمل على العلم الاجمالي انما الشك في
تعلق ارادة الشارع امرا زائدا على ما يحكم به العقل وهذا الاحتمال وان كان يندفع باصل البراءة واطلاق اوامر الاطاعة كما بينا
على الاحتياط بترك الاحتياط والعمل على العلم الاجمالي خروجا عما لعله الاكثر عدا كلا منهما لو دار الامر بين الوجوب
والندب وكليهما او بين الاباحة وهو دوران الامر بين العبادة وغيرها كما لا يخفى وما ذكرنا من جواز العمل على
الاحتياط والعلم الاجمالي لصدق الاطاعة في مثل ذلك يحصل الاتيان فيتحقق بذلك عنوانها فلا يبقى اشكال
واما الثاني وهو ما لو كان الاحتياط بالتكرار وما في حكمه مع امكان العلم التفصيلي كما هو المفروض فقد ادعى صاحب
الحدائق ره اتفاق الاصحاب على عدم جوازه وحكى بعض مشايخنا عن صاحب الغنية في مجلس البحث انه [illegible] حكم بما هو [illegible]
الاصحاب من المنع [illegible] ان تكرار المامور به مع امكان تحصيل العلم التفصيلي به لا يصدق عليه عنوان الاطاعة خصوصا اذا كان
التكرير كثيرا فانه لا يعد عند العقلاء مطيعا بل يقال انه عابث ولاغ ومع عدم صدق عنوان الاطاعة لا يبقى وجه للحكم بصحة عمل
فهو ره استند في الحكم الى القاعدة لا الاتفاق وما يلزم مراجعة ما من الاجماع [illegible] وذكر بعض من تاخر تاييدا لذلك
انا لا نعرف في ذلك مخالفا سوى صاحب المدارك ره في مسئلة اشتباه الثوب الطاهر بالمتنجس فانه بعد ما حكاه عن بعض
المحققين من انه لو كان مع المصلي ثوبان احدهما نجس ولا يعلمه بعينه صلى الصلوة الواحدة في كل منهما منفردا وتكلم في
ذلك بعض الكلام قال في فروع الاولى قال في المنتهى لو كان معه ثوب متيقن الطهارة تعين الصلوة فيه ولم يجز له ان
يصلي في الثوبين المشتبهين والمتعددة ثم قال وهو حسن لان وجوبه لا يبلغ حدا لوجوب انتهى قال شيخنا المحقق
في الرسائل بعد الاشارة الى ما حكاه عن صاحب المدارك ره بقوله وعن صاحب المدارك ره التامل بل الترجيح للجواز في
المسئلة الاخيرة وكلامه شامل لكل ما يشابه المسئلة المذكورة لا لخصوص المسئلة الاخيرة انتهى وفي المسئلة محل
اشكال ولا ينبغي الخروج عن طريقة الاصحاب وتبعه عليه بعض من تاخر وعندي ان المسئلة لا اشكال فيها ولعل حالها
الاشكال حال سابقتها مما يكون الاحتياط بدون التكرار وان الحكم فيها هو جواز العمل على العلم الاجمالي لان الاتفاق
الذي ادعاه صاحب الحدائق ره اتفاق منقول لا يورث الوثوق كالاجماع المنقول عن الرضي ره في المسئلة السابقة
وما ذكره صاحب الغنية مدفوع بحكم العقل بالاطاعة خصوصا اذا كان غرض المكلف [illegible] وما
ما ذكره بعض من تاخر من عدم العثور على مخالف سوى صاحب [illegible] على الوثوق [illegible]
بناء على ما استقاس [illegible] السابق بحكم الاولوية فالمسئلة غير مصرح بها انما حكم بطلق الاحتياط مذكور في كلام
منهم ولعل المراد بطريقة الاصحاب في كلام شيخنا المحقق ره والخصوص مسئلة التكرار مع التمكن من العلم التفصيلي [illegible]

وهو دوران الامر بين العبادة [illegible]
واما الدوران الامر بين شيئين
حال العجز والتلبس

لتعليم

به فكل انهم وعمل الجمع بتكرار الجمع بين الوظيفتين مما يشهد وان لم يكن من قبيل [illegible] كما لو ترك الاجتهاد والتقليد في
المسائل التي اختلف فيها من حيث وجوب القصر والاتمام فصلى قصرا ثم صلى تماما او بالعكس مع التمكن من الاجتهاد او
التقليد استظهر بعض من تأخر ذلك نظرا الى كونه لما اتى به من قبيل المتعدد المتمايز [illegible] دون الواحد وان
لم يكن من قبيل المكرر الحقيقي فيحكم العقلاء ونزل ما ذكر من الجمع بين القصر والاتمام ايضا بكونه عابثا بل الظاهر
دخول ذلك في معقد اجماع صاحب الحدائق بين [illegible] كون التكرار [illegible] من باب المثال لما اذا كان لما اتى به عنوان
انه [illegible] ليس من قبيل الواحد بل المتعدد وفي جميع ما ذكره نظر لا يخفى على من تدبر هذا تمام الكلام فيما لو دار الامر
بين العمل على العلم الاجمالي او العمل على الظن الخاص كما لو دار امر المقلد بين العمل بعلمه الاجمالي وبين الرجوع الى قول
المجتهد او دار امر المجتهد بين العمل على علم الاجمالي وبين الرجوع الى اخبار الاحاد فذلك ايضا يتصور على قسمين
احدهما ان لا يكون الاحتياط بالتكرير كما فيما لو دار امر شيء بين الوجوب والندب وغير ذلك من الصور المتقدمة
في دوران الامر بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي والحق في هذا القسم هو جواز العمل على العلم الاجمالي
قبالا للظن الخاص مع امكان تحصيله بطريق اولى بعد ما عرفت من جواز العمل على العلم الاجمالي قبالا للعلم التفصيلي
والوجه ما عرفت من صدق عنوان الاطاعة وحكم العقلاء بجواز العمل على العلم الاجمالي وان لم يتحقق هناك قصد
الوجه ولا اشكال في ذلك بعد تحقق عنوان الاطاعة ويأتي هنا الخلاف المتقدم في تقديم العلم التفصيلي على العلم الاجمالي
ودليله هي الوجوه المذكورة هناك وقد عرفت الجواب عنها فان قلت يمكن التمسك لتقديم الظن الخاص على العلم
الاجمالي بوجه آخر وهو ان ما دل على نصب الامارات وجعل الطرق الظنية يقتضي العمل على الظن الخاص الذي هو
مؤداها وترك العمل على العلم الاجمالي والاحتياط والالزام بمقتضى هذا الوجه على القول باعتبار الظن في الطرق
اقوى قلت الجواب عنه ان من الواضح ان مطلوب الشارع انما هو الواقع ونصب الامارات الظنية انما هو من باب التسهيل
على المكلفين وليس المقصود من ذلك تعيين الطريق فيها فاذا كان الاحتياط مما يمكن ان يحصل به الواقع لم يجز
العمل على الامارة مع حصوله من اجل كون وضع الامارات لمجرد التسهيل [illegible] بعض من يعتبر الظن في الطرق يجوز
العمل على العلم الاجمالي قبالا الظن الخاص هذا ولكن الاولى العمل بالظن الخاص وترك العلم الاجمالي خروجا عن
طريقة الاحتياط كما اشرنا اليه في دوران الامر بين العمل على العلم الاجمالي والعمل على العلم التفصيلي وثانيهما
ان يكون الاحتياط بالتكرير ويعلم حكم هذا القسم مما ذكرناه في جواز العمل على العلم الاجمالي على وجه التكرار في مقابل
العلم التفصيلي ولكن ذكر بعض من تأخر ان الظاهر عدم جواز ترك التكرير والاخذ بالظن الخاص لشمول الاتفاق المدعى
على بطلان الاحتياط بالتكرير للمقام ايضا ودعوى ان ما ذكره صاحب الفصول مضافا الى ما ادعي من قيام السيرة على
ترك الاحتياط بالتكرير لم يحصل الاعتقاد ولو كان ظنيا ويجري هنا ما ذكر في دوران الامر بين العمل على العلم الاجمالي
والاحتياط بالتكرير وبين العمل على العلم التفصيلي وهذا هو الكلام في الظن الخاص واما اذا دار الامر بين العمل على
العلم الاجمالي والظن المطلق فتفصيل القول فيه ان هذا القسم كما سبق ينقسم الى قسمين احدهما ما لا يكون العمل
بالعلم الاجمالي فيه مشتملا على التكرار والاخر ما يكون العمل به على وجه التكرار اما الاول فيعلم حكمه مما تقدم في سابقه من

وتحصيل العلم التفصيلي واما اذا دار الامر بين العمل على العلم الاجمالي م ع

وتحصيل الظن الخاص في صورة التحصيل والحصول الحكم بجواز العمل على العلم الاجمالي م ع

جواز

جواز الاطاعة والامتثال على وجه الاجمال بحكم العقل على وجه القطع والاستقلال بل نقول ان الامتثال الاجمالي اذا
كان كافيا في مقابل العلم التفصيلي والظن الخاص التفصيلي كان كافيا في مقابل مطلق الظن بطريق اولى هذا ولكن
جماعة من الاعلام يرون ان الظن المطلق عند انسداد باب العلم حاله حال الظن الخاص فهو حجة من الحجج يلزم العمل
عليه والجري على مقتضاه ويذهبون الى انه يجب تقديم العمل عليه على العمل على العلم الاجمالي وربما استدلوا على ذلك
ما استقر عليه بناء الاصحاب من ان الناس صنفان مجتهد ومقلد فيكون تارك الطريقين ولو بالمصير الى الاحتياط
خارجا عن الطريقين اللذين استقر بناؤهم على حصر اعمالهما ولكن التحقيق ان اعتبار الظن المطلق انما هو من باب الاحتياط
وليس حجة برأسه كما يراه تلك الجماعة فهو احتياط جزئي عند تعذر الاحتياط الكلي او تعسره وتوضيح ذلك ان
اعتبار مطلق الظن ليس الا من دليل الانسداد المعروف وقد اخذ في مقدماته ما هي تحقق الانسداد وبقاء التكليف
واستلزام العمل باصل البراءة في الموارد التي انسد فيها باب العلم الخروج من الدين واستلزام العمل بالاحتياط فيها العسر
والحرج ولا ريب ان مقتضى لزوم العسر في الاحتياط الكلي ليس هو حجية الاخذ بل مقتضاها انما هي الرخصة في ترك الى
الاحتياط الجزئي الذي هو العمل على الظن لدوران الامر عند وجوده بين العمل على الطرف الموهوم وبين العمل على
الطرف المظنون ولا ريب ان الاخذ بالمظنون اوثق فيكون الاحتياط في ذلك دون غيره ومن الواضح ان الرخصة
في ترك الاحتياط الكلي لا يستلزم تحريمه ووجوب العمل على الظن فاذا لم يلزم العسر في مورد او لزم ولكن تحمله المكلف
باختياره لم يكن هناك مانع منه وحاصل ذلك جواز العمل على العلم الاجمالي والاخذ بالاحتياط مع امكان الظن
المطلق بل لنا ان نقول ان هذا الامر مما لا يكون الظن المطلق حجة ايضا [illegible] وان كان [illegible] الظاهر [illegible] القول بحجيته
الا انا [illegible] القول بحجيته ليس الا الدليل المعروف الذي من جملة مقدماته استلزام الاحتياط العسر الذي
ليس مقتضاه سوى الرخصة في ترك الاحتياط ومع جواز العمل بمطلق الظن لم يبق مانع من ترتب الحكم على مقتضى
الدليل واما ما ذكره الاصحاب من ان الناس صنفان مجتهد ومقلد فلا [illegible] على طريقة [illegible] العمل على الظنون
الخاصة لان [illegible] ولم يكن طريقة اعتبار مطلق الظن معروفة لديهم حتى يدخل العمل على مطلق الظن في مورد
الحصر مضافا الى ان كلامهم ذلك ليس مما سيق لافادة الحصر [illegible] العمل بالاحتياط بل في مقابل ترك العمل على بصيرة
كيف لا والاحتياط نوع من الاجتهاد في حق المجتهد ومن يقارب في مرتبة الاقتدار على العلم بموارده ومن التقليد في
حق المقلد [illegible] الاول جهده في تحصيل العلم بما به في المورد وعدم تمكن الثاني من تحصيله الا بالاخذ من المجتهد
ومما يشهد بان العمل على الاحتياط ليس محظورا عند فقهاء اصحابنا انه متداول عندهم متعقب الفتاوى بعبارة وجهه
الاحتياط ولو لا جواز العمل عليه كان التعرض له عقيب الفتاوى لغوا يجب تنزيههم عنه فالحق ان العمل على العلم
الاجمالي [illegible] لكن الاحتياط في تحصيل الظن نظرا الى استمرار طريقة اهل الشرع على ترك العمل على العلم الاجمالي
الى تحصيل الاعتقاد التفصيلي ولو كان ظنا والى حكم جماعة بوجوب قصد الوجه ولا يتحقق الا بالعمل على الظن
المطلق فيما نحن فيه واما الثاني وهو ما لو توقف الاحتياط والعمل بالعلم الاجمالي على التكرار فالامر مشكل ولكن الاحتياط
في ترك الاحتياط والعمل على العلم الاجمالي لدوران الامر بين الاحتياطين وهما العمل على الاحتياط واتيان العمل [illegible]

مقدار [illegible] م ع

اشتراط الحكم على وجه الظن المطلق او بتقليد مستنبط الحكم كذلك بل المراد [illegible] على طريقته م ع

بتنجيز الوجوب لحكم جماعة بلزوم مراعات الاحتياط فى الثانى اوتوى لاحتمال شمول معقد اتفاق صاحب الحدائق وغيره ومما
البرسالة المعقودة لهذا المقام خصوصا مع ملاحظة ما عرفت من استمرار السيرة على تحصيل الاعتقاد التفصيلى ولو كان ظنا تنبيهات
الاول اذا كان هناك علوم اجمالية متشتتة الاطراف وامكن تحصيل العلم التفصيلى فى بعض دون بعض فهل
يلزم العلم التفصيلى فيما امكن ام لا يلزم تحصيله نظرا الى ان العمل لا ينفك عن الوقوع على مقتضى العلم الاجمالى لعدم
امكان تحصيل العلم التفصيلى فى جميعها مثال ذلك انه لو كان هناك ثوبان اشتبه طاهرهما بالمتنجس واشتبه القبلة
فى جهات اربع ودار امره بين مكانين اشتبه المباح منهما بالمغصوب وامكن تحصيل العلم بتعيين المكان المباح فهل
يلزم ذلك ام لا يلزم من جهة انه لا مناص له من الاتيان بالعمل على مقتضى العلم الاجمالى لعدم انتهاء جميع اقسام المشتبهة
بالجهات المتعددة الى العلم التفصيلى فنقول لا اشكال انه لا بد من تحصيل العلم التفصيلى بما امكن فيه فى كل موضع
يلزم تحصيل التفصيل مع امكانه وهو العلم الاجمالى مطلقا عند جماعة وما كان مستلزما للتكرار عند بعضهم وذلك
لان ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور الثانى انه اذا كان هناك علمان اجماليان احدهما اقل
الاطراف والاخر اكثر فهل يلزم العمل على الاقل ام لا مثال ذلك اذا كان له ثوبان اشتبه طاهرهما بالمتنجس منهما و
خمسون ثوبا اشتبه طاهرها بالمتنجس منها فهل يلزم فى مثل هذا الفرض الصلوة فى الثوبين دون تلك الاثواب
ام يتخير فنقول انا ان قلنا بجواز العمل على العلم الاجمالى فى مقابل العلم التفصيلى كان مخيرا فى مفروض المقام وان قلنا
بلزوم تحصيل التفصيل مطلقا او فى خصوص صورة التكرار فالظاهر لزوم العمل على ما يقل معه التكرار لان ما هو
اقل اطرافا من العلم الاجمالى بمنزلة العلم التفصيلى بالقياس الى ما هو اكثر اطرافا منه فيتعين الاخذ بالاقل فيما
كان يتقدم فيه العلم التفصيلى على العلم الاجمالى ومثل هذا الفرض ما لو امكن تقليل اطراف العلم الاجمالى
كما لو كان له خمسون ثوبا يعلم بطهارة احدها ونجاسة غيره فاذا اراد التكرير بعدد الاثواب كان اللازم عليه
ان يصلى خمسين صلوة كما لو فرض انه تمكن من تحصيل العلم التفصيلى بنجاسة ثوبين منها عاد عدد صلواته [illegible]
ويعلم حكمه مما ذكر الثالث انه اذا استلزم تحصيل العلم التفصيلى فى واقعة العمل على العلم الاجمالى فى غيرها فهل يلزم
التفصيل ام يسقط فمثال ذلك ما لو كان ثوبه الطاهر مشتبها بين اثواب لو اراد تحصيل العلم بطهارة ثوبه لم يمكن
له الا بالسير الى نهر بعيد يحتمل فيه لكنه لو سار الى ذلك المكان اشتبه عليه القبلة وهذا الفرض يتصور على
وجهين احدهما ان يتساوى اطراف العلمين الاجماليين كما لو كان الثوب قد اشتبه فى اثنين وكان جهات اشتباه
القبلة ايضا بذلك العدد وثانيهما ان يكون اطراف احدهما اقل والاخر اكثر كما لو كان عدد الاثواب فى المثال
المذكور اقل من عدد الجهات المحتملة للقبلة او بالعكس والذى يقتضيه طريقة القائلين بلزوم تحصيل التفصيل
هو الحكم بالتخيير فى صورة التساوى وترجيح الاقل فى صورة الاختلاف بالقلة والكثرة اما المقام الاول وهو كفاية
العلم الاجمالى فى تنجز التكليف واعتباره كالعلم التفصيلى فقد عرفت ان الكلام فى اعتباره بمعنى وجوب الموافقة
القطعية وعدم كفاية الموافقة الاحتمالية عند حصول العلم الاجمالى بلزوم الاحتياط راجع الى مسئلة البرائة و
الاحتياط والمقصود هنا بيان اعتباره فى الجملة الذى اقل مراتبه حرمة المخالفة القطعية فنقول ان للعلم الاجمالى

صورا

صورا كثيرة لان الاجمال والشك فى التعيين الطارى بعد فرض تحقق العلم فى الجملة اما ان يكون من جهة متعلق الحكم
وموضوعه مع تبين نفس الحكم تفصيلا بان نعلم انه هو الوجوب مثلا وذلك كما لو شككنا فى ان حكم الوجوب فى
يوم الجمعة متعلق بالظهر او الجمعة وحكم الحرمة متعلق بهذا الموضوع الخارجى من الخمرين المشتبهين او بذاك وان شئت
عبرت عن الشك فى موضوع الحكم مع العلم بنفسه بالشك فى المكلف به واما ان يكون من جهة نفس الحكم مع تبين
موضوعه كما لو شك فى ان هذا الموضوع الكلى او الجزئى متعلق للوجوب او الحرمة مثال ذلك ما لو شك فى ان الجهر
بالبسملة فى الصلوة الاخفاتية هل هو واجب او محرم او شك فى امرأة خاصة انها منذورة الوطى او محرمة وان
شئت عبرت عن الشك فى الحكم مع العلم بموضوعه بالشك فى التكليف لان الشك لما كان فى نوع التكليف كان نوعه
التكليف الخاص وهو كل منهما بعينه اذا لوحظ بخصوصه مشكوكا واما ان يكون من جهة الحكم والموضوع جميعا وهذا يقع
على وجهين احدهما ان نعلم ان شيئا من الحكمين كالوجوب والتحريم متعلق بامر من هذين الموضوعين وثانيهما ان يكون هناك حكمان
وموضوعان ونعلم ان شيئا من الحكمين بعينه لا لشىء من الموضوعين بعينه كالوجوب والحرمة والاناءين اشتبه طاهرهما
بالمتنجس بالنسبة الى الوضوء بناء على ظاهر مختار القدماء فان ظاهرهم ان استعمال النجس حرام ذاتا فيكون هناك حكمان
احدهما وجوب الاستعمال فى الوضوء للطاهر من الاناءين والاخر حرمة الاستعمال للمتنجس منهما ولكن لم يتبين شىء منهما كان
اختصاص كل منهما بشىء من الحكمين غير معلوم وبهذا يعلم ان عد الاناءين المشتبهين بالنسبة الى الوضوء من الشبهة المحصورة
كما وقع من بعضهم سهو لان الشبهة المحصورة ما دار امره بين التحريم والاباحة والاناءان المشتبهان بالنسبة
الى الوضوء على مذهب القدماء مما دار امره بين الوجوب والحرمة وعلى مختار المتاخرين من عدم حرمة استعمال النجس ذاتا مما دار
امره بين الوجوب وغير الحرمة فيلزم التوضؤ فليس من الشبهة المحصورة ايضا نعم الاناءان المشتبهان بالنسبة الى الشرب يكونان مثلا
من الشبهة المحصورة لدوران الامر بين الحرمة والاباحة ثم ان الاشتباه فى كل من الاقسام الاربعة السابقة اما ان يكون من
جهة الخطاب الذى من شانه ان يصدر عن الشارع ويتحقق هذا فى تعين الخطاب او اجماله او تعارض الخطابين واما ان يكون من
جهة اشتباه مصاديق متعلق ذلك الخطاب وبملاحظتها مع الاقسام السابقة يحصل صور ثمان مثال الشك فى الحكم مع
كون الاشتباه من جهة الخطاب الشرعى [illegible] دوران الامر بين المحذورين اذا دل احد النصين على وجوب شىء والاخر على حرمته
كما فى مسئلة الجهر بالبسملة فى الصلوة الاخفاتية ومثال الشك فى الحكم مع كون الاشتباه من جهة اشتباه مصاديق متعلق
ذلك الخطاب موضوعا دوران المرأة الخاصة بين كونها منذورة الوطى وحائضا ومثال الشك فى الموضوع مع كون الاشتباه
من جهة الخطاب مثال الظهر والجمعة ومثال الشك فى الموضوع مع كون الاشتباه من جهة اشتباه مصاديق الموضوع ما لو
فات حكم الحرمة يتعلق بهذا الموضوع الخارجى من المشتبهين او بذاك ثم ان ههنا قسما اخر وهو الشك فى المكلف
والشك فيه دائما يرجع الى الشك فى مصاديق متعلق الخطاب ولا يرجع الى الشك من جهة نفس الخطاب لكنه قد يرجع
الى الشك فى التكليف كما لو كان المكلف مرددا بين اثنين كما فى واجدى المنى فى الثوب المشترك فان كلا منهما شاك
فى توجه الامر بالاغتسال اليه وقد يرجع الى الشك فى المكلف به كما لو دار امر المكلف بين عنوانين كالخنثى على القول
بكونه غير خارج عن احدى الطبيعتين فان وظيفة كل منهما معلومة وكونه مكلفا معلوم الا ان الشك فى انه مكلف

بالمحنى على عوالمحيم في المغرب مثلا او الاختفات هنا او لا بد قبل المعرض لبيان احكام الاقسام من التعرض لامرين احدهما
انك قد عرفت في اول مسئلة اعتبار العلم ان اعتباره قد يكون من باب محض الكشف والطريقية وقد يكون من باب الموضوعية
بجعل الشارع والكلام هنا في الاول اذ اعتبار العلم الاجمالي وعدمه في الثاني تابع لدلالة ما دل على جعله موضوعا
فان دل على كون العلم التفصيلي داخلا في الموضوع كما لو فرضنا ان الشارع لم يحكم بوجوب الاجتناب الا عما علم
تفصيلا نجاسته فلا اشكال في عدم اعتبار العلم بالنجاسة اجمالا الا ان الشان انه اذا تولد من العلم الاجمالي العلم التفصيلي
بالحكم الشرعي في مورد وجب اتباعه وحرم مخالفته لما تقدم من اعتبار العلم التفصيلي من غير تقييد بحصوله من منشأ
خاص فلا فرق بين من علم ببطلان صلوته تفصيلا ابتداء وبين من علم بكونه متطهرا على علم الاجمالي فكما يحكم ببطلان صلوته
بالعلم بالحدث بخصوصه كذلك يحكم به العلم بالبطلان مرددا بين الحدث والاستدبار او بين ترك ركن وفعل مبطل او بين
فقد شرط من شرائط صلوة المأموم بناء على اعتبار وجود شرائط الامام في علم المأموم الى غير ذلك وذلك لما عرفت
السر من ان ذلك العلم الحكمي بالامر المردد الى العلم ببطلان الصلوة تفصيلا وبالجملة لا فرق بين هذا العلم التفصيلي
المتولد من العلم الاجمالي وبين غيره من العلوم التفصيلية الا انه قد وقع في الشرع موارد يوهم خلاف ذلك منها ما وقع
في الاصول من حكم بعضهم فيما اذا اختلفت الامة على قولين ولم يكن مع احدهما دليل بانه يطرح القولان ويرجع الى الاصل
الاصل الحكم الواقعي المعلوم وجوده بين القولين وذلك لانه لم يكن الاصل على وفق احدهما بل ظاهر كلام الشيخ ره القائل
بالتخيير هو التخيير الواقعي المعلوم تفصيلا مخالفته لحكم الله الواقعي الشاخص في الواقعة وهذا اورده المحقق السالم ره
تبعا للمحقق ره على الشيخ ره في استصحاب القول الاول بانه يلزم منه طرح قول الامام بانه يحل ما اختاره الشيخ ره بحمل
ما استضعفه بقول الاخر لان الامامية اذا اختلفت على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من العمل بالقول
الآخر فلو تخيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم والفاضل التوني ره وان حمل التخيير في كلام الشيخ ره على التخيير الظاهري لكن قد عرفت
ضعفه في باب الاجماع ومن هذا القبيل ما حكم به بعض من المعاصرين من التفصيل في خرق الاجماع المركب بين ما لو كان
مع الاصل وبين ما كان ضمنيا الدليل بجواز الخرق في الاول دون الثاني فان العمل بالاصلين مستلزم لمخالفة العلم التفصيلي
في الواقعة بكون الحكم المتولد مخالفا لما صدر من الحجة وقد تقدم تفصيله في محله ايضا ومنها حكم بعضهم في الاصول ايضا
بجواز ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة دفعة كما لو مزج المائعين وشربهما او تدريجا فان الارتكاب دفعة يحصل
في ضمنه العلم التفصيلي بارتكاب المحرم واما الارتكاب تدريجا فان لم يحصل العلم تفصيلا بارتكاب الحرام نظرا الى عدم
علمه في حال المباشرة لارتكاب كل منهما بخصوصه لكن لا محال المنع من انه قد يؤدي الى العلم التفصيلي بالحرمة او النجاسة
كما لو اشترى بالمشتبهين المذكورين بعد ان واحدا منهما ميتة جارية فانا نعلم تفصيلا ببطلان البيع في تمام الجارية
لكون بعض ثمنها ميتة فنعلم تفصيلا بحرمة وطيها مع ان القائل بجواز الارتكاب لم يظهر من كلامه اخراج هذه الصورة
ومنها حكم بعضهم بجواز ائتمام احد واجدي المني في الثوب المشترك بينهما بالآخر مع ان المأموم يعلم تفصيلا ببطلان صلوته
من جهة حدثه او حدث امامه ومنها حكم الحاكم بتنصيف العين التي تداعاها رجلان بحيث يعلم صدق احدهما و
كذب الآخر فان لازم ذلك جواز شراء ثالث النصفين من كل منهما مع انه يعلم تفصيلا بعدم انتقال تمام المال اليه

من باكر

من باكر الواقع ومنها حكمهم بانه لو كان لاحد درهم ولآخر درهمان فتلف احد الدراهم من عند الودعي كان لصاحب الاثنين
واحد ونصف وللآخر نصف فانه قد يتفق اعطاء ذلك الى مخالفة قطعية كما لو اخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث فانه يعلم
تفصيلا بعدم انتقاله اليه من مالكه الواقعي ومنها ما لو اقر بعين لشخص ثم اقر بها لآخر فانه يغرم للثاني قيمة العين
بعد دفعها الى الاول فانه قد يؤدي ذلك الى اجتماع العين والقيمة عند واحد اذا اشترى كلا منهما ممن انتقل
اليه ويبيعهما بثمن واحد فيعلم عدم انتقال تمام الثمن اليه لكون بعض مثمنه مال المقر في الواقع ومنها الحكم بانفساخ
العقد المتنازع في تعيين ثمنه او مثمنه على وجه يقضي فيه بالتحالف كما لو اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين عبدا
او جارية فان رد الثمن الى المشتري بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورته ملك البايع ثمنا للعبد او الجارية
وكذا لو اختلفا في كون ثمن الجارية المعينة عشرة دنانير او مائة درهم فان الحكم برد الجارية مخالف للعلم التفصيلي
بدخولها في ملك المشتري ومنها الحكم بانه لو قال احدهما بعتك الجارية بعبد وقال الآخر وهبتني اياها انهما يتحالفان
وترد الجارية الى صاحبها مع انا نعلم تفصيلا بانتقالها عن ملك صاحبها الى الآخر الى غير ذلك من الموارد ويمكن
دفع الاشكال عن الاول اما على القول بالرجوع الى الاصل فان المراد بالرجوع الى الاصل ما يوافق احد القولين
دون غيره واما على القول بالتخيير فلانه ناظر الى فرض الكلام في دوران الامر بين المحذورين بالنسبة الى مورد
واحد كما اذا قال ارباب احد القولين بوجوب شيء وقال ارباب القول الآخر بتحريمه فان التخيير لا يؤدي الى العلم
التفصيلي بالمخالفة لانه كلما اختار شيئا منهما كان في مقام العمل موافقا لاحدهما وان كان مع عدم الاطلاع
حقا بالنسبة الى ما يستلزم المخالفة التفصيلية فهو خروج عن الالزام به واما كلام صاحب المعلوم فليس قابلا للحمل على ما
وجهنا به كلام الاقدمين لدلالته على ما لم يجر عليه كلامهم من كونه ملتفتا الى استلزام المخالفة المعلومة فانه استدل على جواز
الخرق اذا كان ضمنيا القولين مع الاصل بانا لو عملنا على الجواز في المسئلة الثانية علم قيام دليل صالح للمنع فيجب اتباع ما
يقتضيه الادلة التي عندنا في الظاهر وان ادى الى القول بالتفصيل وخرق الاجماع ولا يقدح العلم الاجمالي ببطلان احد
القولين في الواقع لان ذلك لا ينافي صحتهما بحسب الظاهر كما يكشف عنه ثبوت نظائره في الفقه في موارد كثيرة كتعويلنا
بعضنا الوضوء بالماء القليل النجس الا في احد الثوبين المشتبه طاهرهما بالمتنجس وبطلان الصلوة فيه مع ان هذا التفصيل
باطل بحسب الواقع قطعا لان الثوب الملاقي ان كان نجسا بطل الوضوء والصلوة معا وان كان طاهرا صحا معا هذا
كلامه وهو كما ترى بانه لا تكون بجواز الارتكاب دفعة ولا يلزم مخالفة العلم التفصيلي في صورة التدريج على
ارتكاب كل منهما بعينه واما استلزام المخالفة التفصيلية بالمال كما في صورة شراء جارية بثمن المشتبهين كما سبق
ذكره فيمكن التفصي عنه تارة بان المجوزين انما يقولون بالجواز في صورة عدم استلزام مخالفة العلم التفصيلي فتكون
صورة استلزامها مستثناة من الحكم بالجواز محكوما عليها بالمنع عندهم واخرى بان العلم التفصيلي قد اخذ موضوعا في الحكم
بالحرمة والنجاسة فالمشتبهان طاهران في الواقع ان كان قد اشتبه الطاهر بالمتنجس ومن قبيل المباح في الواقع ان كان
قد اشتبه المحرم بالمحلل وان كان مرادهم الحكم بالجواز في صورة مخالفة العلم التفصيلي من دون اعتبار العلم التفصيلي
موضوعا في الحكم بالحرمة والنجاسة قابلنا بالمنع بناء على ما حققنا من اعتبار العلم التفصيلي مطلقا من دون تقييد بحصوله

من طريق خاص وهي ان الثالث يعلم ان صحة صلوة المأموم في الصورة المفروضة مبنية عندهم على اعتبار العلم التفصيلي بالحدث
موضوعا في الحكم ببطلان الصلوة فيكون المانع عن الصلوة الحدث المعلوم صدوره تفصيلا من مكلف خاص من المأموم والامام متطهرات
في الواقع او هي مبنية على ان الحكم الظاهري في حق كل احد نافذ واقعا في حق الآخر بان يرى من كان صلوته صحيحة
بحسب الظاهر عنده تعين في الآخر الآثار الصحيحة الواقعية فيجوز له الايتمام ويمكن استفادة الوجهين من كلام
صاحب المدارك ره حيث قال بعد حكمه بعدم وجوب الغسل على واحد من المشتركين في الثوب الموجود فيه وجواز ايتمام احدهما
بالآخر وحصول عدد الجمعة بهما قولان اظهرهما الجواز لصحة صلوة كل منهما شرعا والشك في اشتراط ما زاد على ذلك وقيل
بالعدم للقطع بحدث احدهما وهو ضعيف فانا نمنع من حصول الحدث الا مع تحقق الانزال من شخص بعينه ولهذا ارتفع
الاثر وهو وجوب الطهارة اجماعا انتهى ومن الرابع ان طريق الاشكال يتأتى من وجهين احدهما ان الحاكم كيف يحكم
بذلك وثانيهما ان الثالث كيف يجوز له شراء النصفين ووجه التفصي عن الاول ان كلام الفقهاء في هذه المسألة
يمكن ان لا يكون ناظرا الى صورة العلم الاجمالي بان العين مختصة باحدهما دون الآخر بل يكون ناظرا الى صورة جهل الحاكم
بالواقعة بحيث يحتمل ان تكون العين مشتركة بينهما على وجه الاشاعة او تكون لثالث وعلى هذا فلا اشكال في الحكم
وكذلك في شراء الثالث النصفين وعلى هذا يشكل فيسقط الاشكال من الوجه الثاني ايضا لكن ان كان مرادهم ما يعم صورة
العلم الاجمالي بكون العين لاحدهما دون الآخر فوجه التفصي عن اول وجهي الاشكال واضح لان الحاكم ليس شأنه الا الابانة وقطع
التداعي وليس طريق برفع التعاسر وقطع التجاذب من حيث تساوي ايديهما وتحالفهما ان قيل به الا ان يحكم بينهم بان ينبغي
وظيفتهم ان يتقاسما العين نصفين واما وجه التفصي عن الوجه الثاني فهو ان يقال ان التنصيف على الوجه المذكور صلح قهري
من قبل الشارع فقد حكم بانتقال نصف العين الى احد المتنازعين سواء كان للآخر او من قبل الحاكم يحكم بالتنصيف
اما ان يكون حكما واقعيا حكم به الحاكم يحكم بالتنصيف وح اما ان يكون حكما واقعيا حكم به الحاكم فيترتب عليه آثاره من صيرورة
احد النصفين لاحد المتداعيين والآخر للآخر فيجوز الشراء منهما معا للثالث او يكون حكما ظاهريا ويكون الحكم الظاهري
متبعا في ترتيب الآثار من جانب الغير كما هو ظاهر طريقة اكثر الاصحاب او يكون صورة مخالفة العلم التفصيلي
الا انه يكون الحكم الظاهري مما يترتب عليه الآثار فلا يجوز شراء الثالث وعن الخامس ان مسئلة الودعي تتصور على
صور لانه اما ان يلتفت كل منهما ان التالف ليس منه وانما هو مال الآخر او يدعي ذلك احدهما وح كما ان يصدقه
الآخر او يسكت وعلى التقادير اما ان يكتفي الودعي او يحكم بكون التالف من احدهما بعينه ففي صورة حكم الودعي
بالتعيين لا اشكال في ان القول قوله وفي صورة تصادقهما على كون التالف من احدهما بعينه لا اشكال ايضا ففي غير
الصورتين لا اشكال في عدم الحكم بتنصيف الدرهم ويبقى غيرهما مندرجا تحت اطلاق حكمهم وح نقول ما يأتي في المسألة
بوقوع الشركة القهرية بالتلف وارد عليه بعض من تأخر بان مقتضى الشركة القهرية تقسيم الباقي اثلاثا وقد نطق النص
وكلمات الاصحاب بتقسيمه ارباعا فوجه التفصي عن الاشكال ان يقال ان اخذ الدرهم انما هو من باب المصالحة القهرية من قبل
الشارع ومصالحة قهرية مستندة من حكم الحاكم وحكمه حكم واقعي مستتبع للآثار او ظاهري لكنهم التزموا بترتب الآثار على الحكم
الظاهري او انه ليس مبنيا على شيء من الوجوه لكنهم لا يقولون بذلك الا بالنسبة الى صورة مخالفة العلم التفصيلي فلا يجوز

بذلك م

شراء الثالث فكل هذه الوجوه مما لا بأس بها ولكون الشركة القهرية ايضا مما يحتمل في المقام لان ما اورده عليها من ان
مقتضاه التقسيم اثلاثا انما يتم لو كان حدوث الشركة القهرية في جميع المال قبل تلف شيء منه واما اذا كان حدوثها
بعد التلف فلا يبقى لنا الا درهمان احدهما مختص بصاحب الدرهمين يبقى الآخر مجهولا فتحصل الشركة القهرية لكن الانصاف
ان ما ذكره بعض من تأخر وجيه لان الشركة بدون امتزاج المالين لا وجه له وبعد تلف احد الدراهم يبقى موضوع حدوث
الشركة لان التالف من احدهما ويحتمل ان يكون من الدرهم الواحد فكيف يبقى موضوع امتزاج المالين لكن يبقى هنا شيء
وهو ان وجه القسمة اثلاثا ليس بذلك الوضوح فان ايضا تلك المسئلة متفرع على الشركة القهرية وهو السادس
ان حكم الحاكم انما هو من باب ما لو ظهر المقر بما يلزم بالاقرار للاول وما يلزم باقراره للثاني واما شراء الثالث كان
قبل جوازه فاما ان يكون مبنيا على كون انتقال العين من قبل المقر انتقالا واقعيا بان يكون الاقرار من اسباب
النقل وعلى كونه مستندا من حكم الحاكم وهو حكم واقعي يترتب عليه جميع الآثار او حكم ظاهري ويكون مبنيا على ترتب
الآثار على الحكم الظاهري كما هو ظاهر طريقة الاكثر ويمكن ان يقال انهم لا يلتزمون بجوازه نظرا الى استلزام المخالفة
التفصيلية ويكون ذلك مستثنى من الآثار المترتبة على ما حكموا في السابع بانه يمكن ان يكون وجه تحقق انفساخ العقد
من قبل الشارع او بفسخ الحاكم بحكمه او المتداعيين بتحالفهما او ان يكون العقد باقيا على ما كان عليه لكن لما كان التحالف
والقضاء مما لا يغير الواقع وكان اثر الحلف حرمة التصرف في المال وكان حكم الحاكم مما لا يجوز معه المنازعة في المخالفة
فلا يجوز وقع التقاص فهو مطلقا سواء كان احد العوضين اقل من الآخر ام لا او التقاص على وجه خاص بان يأخذ
ماله بلا حضرة ويقتص لو ادعى حقا وبذله في كيس صاحبه ولو من حيث لا يعلم به وهذا الاخير هو الانسب عند الفقهاء
وبه يندفع الاشكال عن المسئلتين المذكورتين في ذيل هذه المسئلة فتحصل مما بيناه ان الجواب عن الاشكال الوارد
على الموارد المذكورة من جهة استلزام مخالفة العلم التفصيلي اما بالرجوع الى الاصل الموافق او بدعوى ان الامر بين
المحذورين او بانه العلم التفصيلي موضوعا في الحكم او بكون الحكم واقعيا او ظاهريا وبترتب الآثار على الحكم الظاهري
او بكون مورد مخالفة العلم التفصيلي مستثنى من تحت حكمهم او بالصلح القهري او الانتقال القهري او التقاص القهري
او بانفساخ العقد شرعا وفي حيث كلها تنتهي الى ما يليق بها ولو فرض انهم التزموا الى شيء مما ذكر وكانوا قائلين
على جواز المخالفة التفصيلية الناشئة من العلم الاجمالي في الموارد المذكورة او بعضها فلابد من المنع لما عرفت بذلك

المقدم

فلنعد الى ما كنا فيه وهو حكم مخالفة العلم الاجمالي فنقول ان مخالفة الحكم المعلوم بالاجمال يتصور على وجهين احدهما مخالفته
من حيث الالتزام كالالتزام بالاباحة وطي المرأة المرددة بين من حرم وطيها بالحلف ومن وجب وطيها به مع اتحاد زمان
الوجوب والحرمة وكالالتزام بالاباحة موضوع كلي مردد امره بين الوجوب والحرمة مع عدم كون احدهما المعين تعبديا يعتبر
فيه قصد الامتثال فان المخالفة في المثالين ليست من حيث العمل لانه لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب والترك الموافق
للحرمة فلا قطع بالمخالفة الا من حيث الالتزام بالاباحة والثاني المخالفة من حيث العمل كترك الامرين اللذين يعلم بوجوب
احدهما او ارتكاب فعلين يعلم بحرمة احدهما فان المخالفة هنا من حيث العمل وعلى التقديرين فاما ان يكون الشبهة في
الموضوع او يكون في الحكم فهنا مقامات اربعة من حيث البحث عن جواز المخالفة الالتزامية في الشبهة الموضوعية وجوازها

في الشبهة الحكمية وبين جواز المخالفة العملية في الشبهة الموضوعية وجوازها في الشبهة الحكمية ونتبع الكلام في هذه المقامات
بذكر الشك في المكلف وان كان يرجع الى الشك في التكليف او الشك في المكلف به اللذين هما عبارتان عن الشبهة الحكمية
والموضوعية على الوجه الذي بيناه وذلك لاختصاصه بمزيد ابحاث ينبغي الكلام فيها اما المقام الاول ففي تحقيق الحق في جواز
المخالفة الالتزامية في الشبهة الموضوعية ومحل الكلام ما اذا كان هناك حكمان واما اذا كان الحكم واحدا كما في الشبهات
الابتدائية فلا اشكال في جواز المخالفة الالتزامية كما في جميع موارد البراءة وتتصور المخالفة الالتزامية في العملية
فيما اذا كانت الواقعة واحدة دار الامر فيها بين المحذورين مع كون الواجب توصليا بان كان الواجب في الامر
مرتبة بحيث لا يزيد ولا ينقص على مقدار العمل واحتمل الحرمة في مقابل احتمال الوجوب فانه اما ان يفعل واما ان يترك وعلى
كل حال لا يؤدي الى المخالفة العملية واما اذا كان مما يتكرر كما اذا فرض انه علم اجمالا ان المرأة الحاضرة محلوف
على وطيها او ترك وطيها في كل يوم جمعة فان هناك وقائع تعدد جمعاتها فان فعل في احديها وترك في اخرى لزم
المخالفة العملية وفي وقائع متعددة ومما يتوقف جوازها اسنادا الى وجهين احدهما عدم الدليل على الحرمة وثانيهما الاصل
اما الاول فبيانه ان ما يتصور ان يكون دليلا على حرمة المخالفة الالتزامية امور احدها ادلة الحكم الواقعي وهي
الخطابات المتعلقة بالامر الواقعي ولا ريب ان احدهما هو الواقع وان لم نعلم بعينه فلا بد من الالتزام باحدهما كذلك
ولا يخفى انه لا يفيد في اثبات المطلوب لان الواقع بمجرده لا يصير سببا لتنجز التكليف في حق المكلف الا بالعلم به
فالعلم هو الذي يصير سببا لتنجزه ومن البين ان لا علم تفصيلا والاجمالي لا يكفي لانه انما نعلم ان البول الواقعي
نجس لكن اذا لم نعلم ان المائع الفلاني بول لم يتنجز وجوب الاجتناب عنه وان كان في الواقع بولا
ونظير هذا ما ذكره صاحب الرياض في قوله بوجوب الفحص في الشبهات الموضوعية استنادا الى ان الالفاظ موضوعة
للمعاني الواقعية فالذي يجب الاجتناب عنه انما هو البول الواقعي ولا بد من الفحص حتى نعلم ان المشتبه حاله من حيث
كونه بولا وماء بول في الواقع حتى يلزمنا الاجتناب ام لا حتى لا يلزم ذلك فانا قلنا ان الالفاظ وان كانت موضوعة
للمعاني الواقعية الا ان التكليف لا يتنجز الا بالعلم التفصيلي فما لم نعلم كون المائع الفلاني بولا لم يلزم الاجتناب
عنه ثانيها ان يقال انه يتولد من الخطابين خطاب ثالث وهو قوله اعمل باحدهما او التزم به ولا يخفى عليك
ان لا وجه له ايضا اذ ليس هناك خطابان بل خطاب واحد معين في الواقع غاية ما في الباب انه مردد عندنا احتمالا
فيحتمل ان يكون ذلك المعين هو الوجوب ويحتمل ان يكون هو الحرمة ومن المعلوم ان الخطاب بالوجوب وحده لا يتولد
منه الخطاب بالعمل باحدهما كما ان الخطاب بالحرمة وحده كذلك ثالثها ان يقال انه في وجوب الالتزام بما جاء به النبي
ويلزمه الالتزام هنا باحدهما لان احدهما مما جاء به النبي وانت خبير بان هذا ايضا لا ينتج المطلوب لان وجوب الالتزام
بما جاء به النبي ليس الا عبارة عن وجوب الاعتقاد بكون ما اخبر به حقا وكونه صادقا وهو امر اعتقادي يجتمع مع عدم علم
المكلف بشيء من احكام شريعته تفصيلا واين هو من وجوب تعيين شيء من الاحتمالين حكما لنفسه في مقام العمل
رابعها الاخبار الناطقة بالتخيير عند تعارض الخبرين بنظر الى ان دلالتها على التخيير والاخذ باحدهما هنا بالاولوية
لان التخيير بين الخبرين المتعارضين اذا كان من شانهما الوهم لتحفظ عليهما وابقاء حكمهما بقدر الامكان المستلزم للاخذ

باحدهما

باحدهما حيث لم يمكن سبيل الى التعيين ففيما اذا كان هناك علم اجمالي بتحقق احد الاحتمالين اولى ضرورة ان الاهتمام
بالعلم لمزوم ان يكون بما فوق الاهتمام بالظن وانت خبير بان هذا ايضا لا ينهض دليلا على وجوب الالتزام لان الحكم بالتخيير
في الخبرين المتعارضين لا يخلو اما ان يكون على وفق القاعدة على زعم من قطعا ثم تمسك لاثبات مطلوبه بالاخبار الناطقة بالتخيير
فيما اذا تعارض الخبران بان كان احدهما امرا والاخر نهيا بان يقال ان هناك خطابين لم نعلم كون شيء معين منهما
عن المحصور والمفروض انهما مما قام الدليل على كون كل منهما حجة لكونهما من اخبار الآحاد المقرر حجيتها بالادلة الدالة عليها
فطرح احدهما بغير دليل كما هو المفروض من تكافؤهما ابطال لحجة اللازم مراعاتها فلا يمكن ابقاء حكمهما بقدر الامكان
الا بالتخيير بينهما واما ان يكون الحكم بالتخيير بينهما حكما تعبديا ثابتا على خلاف القاعدة بان يقال ان اللازم عند الاهتداء
الى التعيين من جهة التكافؤ هو العمل بالاصل لكن ثبت التخيير من جانب الشارع على خلاف القاعدة ويقال في وجه كونه
خلاف القاعدة ان الادلة الدالة على حجية خبر الواحد تدل على العمل بها لكون الامر حقيقة في ذلك وهو مما لا يتصور
في الخبرين المتعارضين لعدم امكان وجوب الاخذ بهما وليس لو ظفر فيهما الا التخيير فلو دخل الخبران على وجه
التخيير تحت ادلة حجية اخبار الآحاد لزم استعمال اللفظ في معنيين هما الوجوب العيني والتخييري وهو غير جائز فيبقى
الخبران المتعارضان خارجين عن تحت ادلة حجية اخبار الآحاد ويكون اللازم ذلك العمل بالاصل عند تعارضهما
الا ان الشارع حكم فيهما بالتخيير تعبدا كما دل عليه الاخبار الناطقة بالتخيير عند التعارض وح نقول ان كان طريق
الاستدلال كون اخبار التخيير على وفق القاعدة فلا مسرح لتلك القاعدة في تعارض الاحتمالين لان تلك القاعدة
انما تجري في الحجتين الشرعيتين وليس هنا حجتان بل المعلوم هنا ليس الا خطابا واحدا الا انا لا نعلم بعينه فتعارض
الخبرين من قبيل الحجتين وما نحن فيه من قبيل الحجة واللاحجة وبينهما بون بعيد وان كان طريق الاستدلال كون اخبار
التخيير على خلاف القاعدة فمن ثبوت حكم على خلاف القاعدة في مورد لا يلزم جعل الحكم مطردا في سائر الموارد بل لا بد من
الاقتصار فيما خالف القاعدة على مورده ولا يمكن المناقشة في الجواب بان المستدل انما تمسك بالاولوية ومقابلة
الاستدلال بالجواب بان العمل بالتخيير بين الاخبار المتعارضة ان كان على وفق القاعدة فمورده تعارض الحجتين
وما نحن فيه خارج عن مورده وان كان على خلاف القاعدة فارتكاب مخالفتها في مورد لا يستلزم ارتكاب مخالفتها
في مورد اخر انما كانت تتم لو كان المستدل تمسك بالقياس مثلا فان مثل ذلك هو الذي يصح مقابلته بما ذكرنا واما الاولوية
فلا يصح مقابلتها بمثله لان مخالفة الفرع للاصل في الجريان على القاعدة او على خلافها ليست مانعة للاولوية الفرع
من جهة القطعية وكون الاصل انما كما ان تغاير المورد من غير منافاة لا يمنع من الاولوية لا محال لها بعد فرض
الاصل من قبيل الحجتين وان كانتا ظنيتين وكون الفرع ليس كذلك لان للحجية دخلا في عدم جواز التعدي
عن الحجة فلا يكون غير مناسب الحاق الترتيب فضلا عن ان يكون اولى ومبنى على تقدير تسليم ان الحكم في تلك مخالف
للقاعدة فلا يتحقق مناط الحكم حتى تجري الاولوية واما الثاني فبيانه ان الاصل في الشبهة الموضوعية انما يخرج مجراه
عن موضوع الحكم الذي كلف به فيفيد الاصل عدم تعلق الحلف بوطي هذه وعدم تعلق الحلف بترك وطيها فتخرج
المرأة بذلك عن موضوع حكمي التحريم والوجوب فيحكم بالاباحة لاجل الخروج عن موضوع الوجوب والحرمة لا لاجل

طرحها وشمل هذا الاصل لا يجري في الشبهة الحكمية هذا وقد يعترض على ما ذكر من جواز المخالفة الالتزامية بما
هو خلاف طريقة اكثر علمائنا وان المخالفة عدم جوازه فلنا في المقام دعويان اما الاولى فيشهد بها امران احدهما
ما اختاره الاكثر في مسئلة الاجماع المركب من عدم جواز الخرق مطلقا من دون تفصيل بين ما لزم من الخرق المخالفة
العملية وغيره بل لم يزل من جوزه الى زمان صاحب الفصول وشريف العلماء رحمهما الله حيث جوزا العمل بالاصلين حيث كان
ضميمة الطرفين هما الاصل وتحرير عليهما ان الحلال تجويز المخالفة للعلم الاجمالي يشمل صورة لزوم المخالفة العملية
ايضا مضافا الى ان ما استشهد به صاحب الفصول من الامثلة انما هي من قبيل ما اشتبه فيه الموضوع فلا ينهض
للشهادة بجواز مخالفة العلم الاجمالي في الشبهات الحكمية حتى يتم مسئلة جواز خرق الاجماع المركب بالعمل بالاصلين
وثانيهما انه لو اختلفت الامة على قولين ولم يكن على احدهما دليل حيث اختار الشيخ رحمه الله التخيير فانه يستلزم الالتزام باحدهما
غاية الامر انه في الباب ان التخيير في كلامه رحمه الله يحتمل التخيير الواقعي والتخيير الظاهري فان كان المراد هو الثاني فنعم
الوفاق وان كان المراد هو الاول فعبر عليه انه مستلزم للتصويب لكنه مع ذلك يستلزم الالتزام واما ما حكاه رحمه الله
عن بعضهم من الرجوع الى الاصل فمع كونه مجهول القائل وربما كان ممن لا يعبأ بخلافه يحتمل ان يكون المراد بالاصل هو الاصل
الموافق لاحد القولين ثانيهما ما ذكروه في باب التراجيح من حكم ما اذا دار الامر بين محذورين فيهم فيه بين فريقين قائل بترجيح
جانب الحرمة وقائل بالتخيير وكل منهما يستلزم الالتزام لا مفصل بين المخالفة الالتزامية والعملية واما الثانية فالدليل
عليها ان طريقة الاطاعة والعصيان موكولة الى العقل والعقلاء وحتى يرى العقلاء يعدون من التزم باحد طرفي
باب التخيير مطيعا ومن اهمل ذلك فلم يلتزم بشيء منهما عاصيا متهاونا بامره فصار ذلك دليلا على وجوب الالتزام و
اياك ان تتوهم ان ذلك ينافي ما تقرر بحسب العقل والنقل من انه لا تكليف الا بعد البيان لانا نقول ثبوت التكليف حاصل بعينه
حتى يندفع بتلك القاعدة المقررة بل نقول بثبوت الالتزام المؤدي بالتبس من كون الحكم احدهما والتخيير في الفعل الذي
هو من اثر من جهة عدم التعيين والاحتياط حق من حيث كونه ابقاء لهما بقدر الامكان وذلك لا يستلزم التكليف بغير بيان
بالنسبة الى ما يلزم التكليف به والسر فيما ذكرنا من عدم تجويز العقلاء المخالفة الالتزامية هو ان المخالفة الالتزامية يترتب عليها
غالبا المخالفة العملية لانه اذا لم يلتزم باحدهما آل امره غالبا الى انه قد يفعل وقد يترك وذلك مخالفة [illegible] لانه ذلك
مخالف لمقتضى الوجوب والحرمة جميعا ضرورة ان مقتضى الاول هو الفعل دائما ومقتضى الثاني الترك كذلك فالفعل تارة
والترك اخرى مخالفة في مقام العمل قطعية فان قلت ان كلا من الفعل والترك اذا لوحظ على انفراده لم يتحقق مخالفة
في مقام العمل فلا يلزم المخالفة في آن واحد والمدار في لزوم المخالفة العملية هو لزومها في آن واحد بفعل واحد قلت
لا وجه لتخصيص المخالفة العملية بذلك بل المناط هو تحقق مفهومها مطلقا سواء حصل بفعل واحد او بفعلين مترتبين
في الزمان لان العقلاء لا يفرقون بين القسمين وبهذا البيان يظهر انه لا يبقى مجال للتمسك بالاصل في اخراج مجرى الشك من
تحت موضوع كلي الحكم الذي كلف به في الشبهة الموضوعية لانقطاع الاصل بالدليل العقلي وهو لزوم العصيان بالتمسك
في نفي كون المرأة ممن تعلق الحلف بوطيها او نفي كونها ممن تعلق بترك وطيها وتحقيق المقام ان المخالفة الالتزامية
ان اريد بها المخالفة في الفتوى بان لا يفتي باحد الامرين من الوجوب والحرمة بل يفتي بالاباحة دل على حرمتها جميع ما دل

على حرمة

على حرمة الحكم بغير ما انزل الله لان الفتوى عبارة عن الاخبار عن شرعه كما صرح به الفاضل القمي رحمه الله في باب [illegible]
امره بين الوجوب والحرمة اذا اخبر عن الله بان ما دار امره بينهما مباح في الواقع كان ممن يحكم بغير ما انزل الله [illegible]
من احتمل جواز المخالفة الالتزامية ذلك قطعا وان اريد بها البناء على انه ان شاء فعل وان شاء ترك كما [illegible] عليه
ما اعترض به المجوز والمانع من لزوم المخالفة العملية لها تدريجا وفي واقعتين لان هذا هو الذي يلزم المخالفة العملية
المذكورة دون مجرد الاعتبار بالاباحة عن الشارع بحسب الواقع وثانيا اخرى العمل بالاصلين بالنسبة الى الموردين كما اشار
اليه المحقق الحاكمة بقوله فاذا فرض جواز ذلك لان العقل والنقل لم يدلا الا على حرمة المخالفة العملية فليس
الطرح من حيث الالتزام مانعا من اجراء الاصول المنافية في الواقع وان شئت قلت الاباحة الظاهرية انما تلزم من
العمل بالاصلين فلا بد من ملاحظة ادلة الطرفين وقد عرفت ان دليل المجوز هو عدم الدليل ودليل المانع هو حكم العقل
والعقلاء بان الملتزم باحد الامرين مطيع والتارك لهما الى البناء على الاباحة منهما ومن الشرع غير مبال [illegible]
الدين الا ان يقال ان الشرع حكم العقل والعقلاء بذلك انما هو بما اذا ادت المخالفة الالتزامية الى المخالفة العملية في وقائع
متعددة فيكون دليلهم بعض المنع مطلقا وما ذكره في دليل الشيخ من ان مناط منع العقل فيها وهو ان ما هو لزوم المخالفة
العملية كما في المخالفة الواحدة التي لا يزيد وجها على المكلف به ولا ينقص عنه فان ثبت الاول على ما ادعاه من حكم العقل
والعقلاء بقول مطلق كان ناهضا بالمنع مطلقا وان سرى الشك اليه كان المتيقن هو قصر الحكم بالمنع على ما لزم عنه
مخالفة عملية واختص الحكم بالمنع بالوقائع المتعددة ولزم بعد ذلك الرجوع في محل الشك الى الاصل ومقتضاه كما افاد
المجوز يتمسك بعدم الدليل هو الجواز كما [illegible] افاده المانع بتقريره حيث قال ان حكم العقل دليل اجتهادي رافع للاصل
ولم يقل ان الاصل هو عدم الجواز [illegible] فلا بد من التفصيل في المخالفة الالتزامية بين ما يؤدي الى المخالفة العملية
كالوقائع المتعددة وبين ما لم يؤد اليها كالواقعة الواحدة بالمنع في الاول لادائها الى المخالفة العملية والجواز
في الثاني بحكم الاصل الا ان لقائل ان يقول ان الاصل في مثل المقام انما هو الاحتياط لما تقرر من انه كلما شك في كيفية الاطاعة
فلا بد هناك من البناء على الاحتياط ولكن لا ينافي ان الاصل هو الجواز لان هذا المورد ليس من موارد الشك في كيفية الاطاعة
بعد تحقق الامر ووجوب الاطاعة بل من موارد الشك في اصل الاطاعة بل الشك في اصل جواز المخالفة الالتزامية وعدم جوازها
فالجواز الاصل هو الجواز ونتيجة ذلك انما هو التفصيل بين ما ادى المخالفة الالتزامية الى المخالفة العملية وما
لم يؤد اليها بالمنع في الاول والجواز في الثاني ولكن هذا الكلام صوري وحقيقته هو جواز المخالفة الالتزامية من
حيث هي وانما هي المخالفة العملية من قبيل [illegible] الا ان يقال ان ذلك يورث القول بالتفصيل المقام الثاني في
تحقيق البحث على نحو [illegible] المخالفة [illegible] في الشبهات الموضوعية فنقول ربما يقال هنا بالتفصيل بين ما كان بين طرفي
العلم الاجمالي جامع تعلق به خطاب تفصيلي في الكتاب والسنة يلزم من ترك العمل بالعلم الاجمالي طرحه كما في الانائين
المشتبه طاهرهما [illegible] فان هناك خطابا تفصيليا جامعا بينهما وهو الامر بالاجتناب عن النجس وبين ما لم يكن بين
طرفيه جامع تعلق به خطاب تفصيلي في الكتاب والسنة كما اذا علم اجمالا بوقوع شيء من نجس او ميت [illegible] او
بوقوع خلل في شيء من صلوته و[illegible] بعدم جواز المخالفة العملية في الاول وجوازه في الثاني فيها دعويان

في تحقيق البحث في حال المخالفة
الالتزامية في الشبهة الحكمية وبظهر
حال الحكم [illegible] في المقام الاول
الذي للمجوز للمخالفة الالتزامية بالنسبة
لما الشك هنا في اصل الموضوع كما
اشرنا [illegible] من عدم الدليل على
حرمتها و[illegible] اخترناه من عدم
جوازها [illegible] فلا وجه للاعادة
المقام الثالث [illegible]

احدهما عدم جواز المخالفة في صورة وجود الخطاب الجامع والاخرى جوازها في صورة عدم وجوده فالدليل على الاول انقطاع
الاصل بالدليل الذي هو الخطاب التفصيلي وتحقق العصيان بالمخالفة والدليل على الثاني فقد المانع من العمل بالاصل
في كل من الطرفين لعدم تعلق خطاب بالامر المردد بين نجاسة الثوب وموت موكله ولهذا لو فرض ان الشارع صرح
بطهارة الثوب وجواز التصرف في مال موكله في المثال المذكور لم يلزم تناقض في كلامه ولا عبرة بالعلم الاجمالي بمجرده لعدم
الدليل على تنجز التكليف به وهذا التفصيل مما يظهر من كلام صاحب الحدائق ويرد على صاحب المدارك في بحث الطهارة
قال عند قول المحقق ولو اشتبه الاناء النجس بالطاهر وجب الامتناع منهما وان لم يجد غيرهما تيمم هذا مذهب الاصحاب
والمستند فيه ما رواه عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن رجل معه اناءان فيهما ماء وقع في احدهما قذر لا يدري
ايهما هو وليس يقدر على ماء غيره قال يهريقهما ويتيمم وهي ضعيفة السند بجماعة من الفطحية واحتج عليه في المختلف ايضا
بان اجتناب النجس واجب قطعا وهو لا يتم الا باجتنابهما معا وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وفيه نظر فان اجتناب النجس
لا يقطع بوجوبه الا مع تحققه بعينه لا مع الشك فيه واستبعاد سقوط حكم هذه النجاسة شرعا اذا لم يحصل المباشرة بجميع
ما وقع فيه الاشتباه غير ملتفت اليه وقد ثبت نظيره في حكم واجدي المني في الثوب المشترك واعترف به الاصحاب في غير المحصور ايضا
والفرق بينه وبين المحصور غير واضح عند التامل وبالجملة قواعد الاحكام انه لو تعلق الشك بوقوع النجاسة في الماء و
خارجه لم ينجس الماء بذلك ولم يمنع من استعماله وهو مؤيد لما ذكرناه فتامل انتهى وقال صاحب الحدائق ثمرة ما حصلناه مما ذكره
من حكم واجدي المني وفي وقوع النجاسة في الماء وخارجه مما ليس فيه جامع بين الطرفين يتعلق به خطاب تفصيلي اما الاول
فواضح لتغاير المكلفين واما الثاني فليس مما تشمله الاخبار المذكورة الذي يمنع فيه مخالفة العلم الاجمالي هو ما كان الطرفان
من جنس واحد مندرجة تحت خطاب شرعي وههنا وجهان وهو عدم جواز مخالفة العلم الاجمالي مطلقا لان مخالفة
المولى قبيحة عقلا مستحقة للذم عليها ولا يعذر فيها الا الجاهل بها والمفروض انه لا جهل لانه علم اجمالا ولكن قال بعض
من تاخر بعده كون هذا الوجه من المخالفة مما استقر عليه طريقة العقلاء ولا يخفى عليك ان انكار استقرار طريقة العقلاء على
عدم مخالفة العلم الاجمالي في مقام العمل مما ذكره عند حكمهم بعدم جواز المخالفة الا انه يستريب من ترك الطرفين وبنى
على الاباحة عند العقل والعقلاء ضرورة ان ترك الالتزام اذا كان منافيا للفقه في مقام العمل يكون منافيا
بطريق اولى وثالث وهو جواز المخالفة والعمل بالاصل مطلقا سواء كان هناك خطاب تفصيلي جامع ام لا ولو
فيه امران احدهما ان كلا من اطراف العلم الاجمالي موضوع براسه ومتعلق بتكليف بنفسه فيلاحظ تكليف كل موضوع
بالقياس اليه ولا شك ان كلا من الانائين المشتبهين اذا لوحظ في حد ذاته كان مما شك في نجاسته ابتداء فيجري فيه
اصل البراءة ثانيهما ان الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة او موضوعة للمعاني الواقعية لكنها تنصرف في مقام الخطاب الى
المعلومة فيكون معنى قول الشارع اجتنب عن النجس المعلوم نجاسته ولا ريب ان كلا من الانائين ليس مما علم نجاسته
ولا ريب ان كلا من الانائين ليس مما علم نجاسته فلا يجب الاجتناب عن شيء منهما لكن لا يخفى عليك ان هذا الوجه يتجه
عليه اولا انه من باب الحيلة المؤدية الى اضمحلال الدين لانه يلزم ان كل من علم بحرمة شيء بعينه او نجاسته بعينه خلطه
بما يشابهه من حلال او طاهر ثم تصرف في الجميع او استعمله وثانيا انه بعد فرض كون مؤدى الخطاب هو المعلوم ولو

الامر بالاجتناب عن النجس

بالاضطرار

بالاضطرار يكون كل من اطراف الشبهة المحصورة غير محرم والنجس ويكون كل من الانائين المشتبهين غير محكوم عليه بالنجاسة
بل يكون طاهرا فيخرج عن موضوع المسالة وهو ما لو علم بحرمة احدهما او حل الاخر او نجاسة احدهما او طهارة الاخر
ورابع وهو الفرق بين كون حكم المشتبه في موضوعين واحدا بالنوع كوجوب احد الشيئين وبين اختلافه كوجوب
شيء وحرمة آخر بعدم جواز المخالفة في الاول وجوازه في الثاني فيعمل بالاصلين في طرفي العلم الاجمالي والوجه
في ذلك ان الخطابات في الواجبات الشرعية باسرها في حكم خطاب واحد بفعل الكل فترك البعض معصية عرفا
كما لو قال المولى افعل كذا وكذا وكذا فانه بمنزلة قوله افعلها جميعا فلا فرق في العصيان بين ترك المكلف واحدا منها
او واحدا غير معين عنده وكذلك المحرمات بخلاف المخالفة في الوجوب والحرمة فانهما ليسا الى خطاب واحد متعلق بالجميع
لكن لا يخفى عليك ضعف هذا الوجه ايضا لان كلا من الواجب والحرام يرجع امره الى الاخر لان ترك الواجب حرام
وترك الحرام واجب وخامس وهو التفصيل بين نوع الواجبات ونوع المحرمات بعدم جواز المخالفة اذا كان طرفا العلم الاجمالي
من النوع الاول بان يعلم ان مصداق الواجب المعلوم اما هذا او ذاك فلا يجوز المخالفة بان يتركهما معا وجوازها اذا كان
طرفاه من النوع الثاني بان يعلم ان المحرم كالخمر مثلا اما ما في هذا الاناء او ذاك فيجوز المخالفة بان يشربهما الا على وجه البناء
على شربهما اولا بل يشرب احدهما اولا قاصدا الى عدم شرب الاخر ثم يبدو له فيشرب الاخر اما اذا كانت المخالفة
بالبناء على شربهما اولا فالحال كمخالفة الواجبات فلا تجوز والوجه في هذا التفصيل ما ذكره من ان الطلب بالاوامر
والنواهي لا بد وان يتعلق بالافعال الاختيارية ولا تتحقق الاختيارية لا يكون الا بالقصد فيطلب بالامر الاتيان بالفعل
على وجه القصد وبالنهي ترك الاتيان على وجه القصد فلو صدر منه الاتيان بالفعل لا عن قصد لم يكن مخالفا لمقتضى
النهي ومن ان القصد الى الفعل بعنوانه الخاص لا يكون الا بالعلم بخصوصه فالفاعل شيئا بعنوان غير قاصد اليه بخصوصه وغير
مختار في ارتكابه كذلك فمن ضرب شخصا جاهلا بكونه عالما لا يصدق عليه انه قصد الى ضرب العالم بل يقال انه قصد ضرب
الشخص ثم بان انه عالم فلا يصدق عليه انه مختار في ضرب العالم بعنوانه الخاص الذي هو العالم فلما ثبت وجب
ان المطلوب بالاوامر والنواهي ليس الا الفعل الاختياري المستلزم للقصد والعلم بالعنوان فظهر الفرق بين الواجبات
والمحرمات وذلك لان الواجبات امور وجودية فلا يحصل الامتثال بها الا بالقصد اليها ان علمت تفصيلا لزم القصد
اليها تفصيلا وان علمت اجمالا لزم القصد اليها اجمالا كما اذا اشتبه القبلة فيلزم الصلوة الى الجهات التي علم كون القبلة
فيها فلا يجوز ترك شيء من المحتملات واما المحرمات المدلول عليها بالنواهي التي مقتضاها الترك وهي امور عدمية فانما
قاصدا اليها تحقق الامتثال وان وقع الفعل من غير اختيار وقصد اليه بخصوصه وعنوانه فاذا شرب احد ما في الانائين
بانيا على عدم شرب الاخر فقد صدق عليه انه شرب الخمر عن علم وقصد الى شربه بالقصد بخصوصه ثم اذا بدا له فشرب الاخر
لم يصدق عليه في حال شربه الثاني انه قد شرب الخمر عن قصد الى شرب الخمر وعن علم بكونه خمرا واما اذا اجمع
على شربهما ابتداء صار حاله حال من ترك الواجبات لكونه قصد فعل المحرم المعلوم لتحقق الاجمالي فيهما هذا ولكن
قال بعض من تاخر ان التفصيل المذكور باطل وليس مرتبطا لانه ان المقتضي اعم من المطلوب نظرا الى ان المولى
اذا قال لعبده اسقني فمقصوده حصول السقي بحكم الوجدان سواء كان على الوجه المقدور للعبد او غيره لكن

جهلاء

مسئلة

الطلب فاسدا عن التعلق بغير المقدور ولهذا لا يمكن ان يطلب المولى عن عبده غير المقدور له فاذا انتفى شمول المقصود
من غير الوجه المقدور للعبد فقد حصل غرض المولى وسقط الامر فيما اذا تم الحرام الواقعي المجهول للمكلف مبغوض المولى وان
كان الطلب بعنوان النهي عنه على وجه التخصيص والتعيين فاسدا فاذا علم اجمالا الدوران بين ما باشره وغيره فعلم بوجود
مبغوض المولى فيهما وان كان النهي عنه غير مقصود صريحا فيلزم الاجتناب عنه لئلا يلزم ارتكاب مبغوض المولى فيرتفع
التفصيل المذكور بسبب كون الحرام كالواجب لا يصح مخالفته فافهم وذلك لان الظاهر من المادة بعد تعلق الطلب
هو المقدور ولا يشترط فيه كونه معلوما بالتفصيل لعدم توقف القدرة على العلم التفصيلي فالظاهر ان المطلوب و
المقصود متساويان فليس المقصود الا ما هو المطلوب بل الوجدان الحاكم المفيدة للطلب تعلقت بالمادة قيدتها بما اذا
كان مقدورا للمكلف بحكم حكم العقل بان ما ليس بمقدور للمكلف لا يجوز للمولى طلبه منه واما كونه معلوما تفصيلا او
اجمالا فلا فليس من القيود التي اعتبرها العقل نعم كون ما تعلق به الطلب معلوما تفصيلا معتبر في الاحكام العقلية فان العقل لا
يحكم على شيء الا على وجه العلم به من المامور فضرب اليتيم بعنوان انه معلوم كونه ظلما حرام وضربه بعنوان كونه احسانا للتاديب
جائز حسن واما الخطابات فلا يعتبر في متعلقاتها كونها معلومة تفصيلا وتوضيحه وحاصل الفرق هو ان الالفاظ موضوعة للمعاني
الواقعية ومستعملة فيها فالنهي عن شرب الخمر يقتضي حرمة شرب الخمر الواقعي ويكفي في القدرة عليه مجرد القدرة على نفس
الفعل الحاصلة بالقدرة على تناول الكاس ولا يلزم القدرة الخاصة المعتبرة فيها العلم بخصوص العنوان فيدخل
تحت النهي جميع المقدورات حتى الشبهات البدوية مع كون موردها خمرا في الواقع فلو شك في كون اناء خاص خمرا فشربه و
مع كونه في الواقع خمرا كان ذلك مما يشمله لفظ النهي الا ان الجهل عذر من تنجز التكليف وقد وجد في الشبهات البدوية وفقد
في مورد العلم الاجمالي لزوال الجهل بوجوده وح نقول ان مقتضى هذا البيان هو وجوب الاجتناب عن اطراف العلم الاجمالي
بالحرام فلا يجوز المخالفة للعلم الاجمالي في المحرمات كما لا يجوز في الواجبات فبطل التفصيل بينهما ولكن يخدشه اما اولا
فلان كون القصد الى العنوان المامور به وعلم به معتبرا لا يختص بالاحكام العقلية فان للعقل حكما مستقلا بان جنس
في انصاف كل فعل اختياري يكون اختياريا بالقصد الى عنوانه والعلم به حين الاتيان به ولا فرق في ذلك بين كون الخطاب
المتعلق بالمامور به عقليا او لفظيا بل نقول ان ما ذكره بعض من ان الامر ليس للعقل ان يحكم على شيء الا على وجه العلم
مطلب اجوف لا دخل له بما نحن فيه وان كان بالنسبة الى محله حقا الا ان انجرار ذلك هنا خلط مقصد بمقصد آخر واما
ثانيا فلان لازم ما ذكره ذلك البعض هو الالتزام بالتفصيل المذكور في الاوامر والنواهي الثابتة بالخطابات
العقلية لانه قد سدد التفصيل والتزم به هناك فيلزمه الالتزام بالتفصيل المذكور في الاحكام العقلية وشرعيه في
غيرها من الخطابات اللفظية فنقول ليس ذلك تفصيل اخر ولا اظن يلتزم به فالتحقيق في ابطال التفصيل المذكور
ان يقال انه لا ريب في ان العلم المعتبر في متعلق نوعي الاوامر والنواهي ليس الا على وجه واحد فان كان عبارة عن
العلم التفصيلي لزم جواز المخالفة في الواجبات كما جوز المخالفة في المحرمات ضرورة انتفاء العلم التفصيلي وان كان
عبارة عما هو اعم من التفصيلي والاجمالي لزم عدم جواز المخالفة في المحرمات ايضا فلا وجه للتفصيل بينهما فيما المقام الرابع
في تحقيق البحث عن المخالفة العملية في الشبهات الحكمية مثال ذلك ما لو علمنا ان الشارع اوجب علينا الظهر

او الصلوة

او الصلوة على النبي او الصلوات على الاموات لو الاصل مثلا ولم يتبين عندنا معناه فنقول يجري فيه وجوه خمسة احدها التفصيل
بين ما لو كان هناك خطاب تفصيلي وغيره فالاول مثل ما لو شككنا في ان الشارع اوجب علينا الظهر والجمعة فان هناك
خطابا تفصيليا بوجوب الصلوة من تركهما جميعا فقد خالف الخطاب التفصيلي والثاني مثل ما لو شككنا في ان الشارع
اوجب علينا الحج او الزكوة مثلا فيجوز المخالفة بتركهما في الثاني دون الاول وما ذكرناه من وجود الخطاب التفصيلي وعدمه
مثل الخطاب في مثال الظهر والجمعة خطابا تفصيليا مسامحة مبنية اما على وجود الخطاب المردد بين الظهر والجمعة وهو قوله
تع حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى فان الوسطى مرددة بين الظهر والجمعة من جهة ان بعضهم فسرها بالظهر
وبعضهم بالجمعة وحيث لم يتعين عندنا شيء من التفسيرين كانت مرددة بينهما فكان الشارع ردد في التكليف بينهما او على
وجود الخطاب التفصيلي بحسب زعم اهل العرف بحيث لا يكاد يمكن تفهيمهم فقدان الخطاب حين علمهم بالجامع القريب
بين الظهر والجمعة وهو الصلوة فهم قاطعون في صورة التردد بين الظهر والجمعة بانهم مكلفون بالصلوة مع انهم شاكون في تعيين
ولو بناء وجود الخطاب التفصيلي على شيء من الوجهين لم يكن وجه لوجود الخطاب التفصيلي في الشبهة الحكمية على وجه التوفيق
اذ لا يتحقق الخطاب التفصيلي الا مع العلم بموضوع الخطاب وحكمه كما في قوله اجتنب عن النجس فانا نعلم معنى الاجتناب المراد به
معنى النجس المراد به غاية ما في الباب انا نشك في شيء من مصاديقه ومع فرض العلم بالحكم والموضوع لا يبقى مجال الشك
في الحكم حتى يتوجه الخطاب التفصيلي في الشبهات الحكمية ثم يمكن ح الشك في مصداق الموضوع ولكن لا يتعقل في الشبهة الحكمية
والخطاب الذي وجد في الظهر والجمعة انما هو خطاب تفصيلي بحسب الصورة والا فالموضوع لم يعلم حيث كان مرددا بين الامرين
فالحاصل ان الخطاب التفصيلي على وجه التحقيق والتدقيق لا يمكن وجوده في الشبهات الحكمية وهذا الوجه قد ذكره بعض
من تأخر من جملة الوجوه المحتملة في المقام ويرشد بما عرفت من البيان وعندي ان مثل ذلك مما لا ينبغي ان يعد وجها في
مباحث العلماء لانه قد عرفت بانه ليس هناك خطاب تفصيلي وح فالتفصيل بين وجوده وعدمه غير معقول بعد انتفاء
احد الطرفين نعم وجه وجود [illegible] الخطاب التفصيلي بالوجهين الذين عرفتهما ولا يخفى ان شيئا منهما غير صالح للاخذ
التفصيل المذكور لان مال التفصيل على الوجه الاول الى انه يعد خطاب مرددا بين طرفي العلم الاجمالي يجوز المخالفة
والاجازة وح يصير هذا التفصيل في غاية السقوط ضرورة ان وجود الخطاب المردد من جهة المحاورة بين الاحتمالين الذين
هما طرفا العلم الاجمالي لا يزيد عليهما شيئا في وجوده كعدمه فلا معنى للتفصيل ح الموجبة التي لا تنضم في
مباحث العلماء وما آل على الثاني الى انه ان وجد هناك خطاب ليس جامعا في الحقيقة ولكن اهل العرف لعدم معرفتهم بحقائق
الامور اشتبه عليهم الامر فزعموا انه جامع لم يجز المخالفة والا جاز وعلى هذا ايضا يصير التفصيل المذكور في غاية السقوط
لان عدم فهم اهل العرف وعدم تمييزهم للواقع ليس مناطا للحكم الشرعي مع وضوح كونهم جاهلين بحقيقة الامر مضافا
الى انا نقول ان الخطاب التفصيلي في مسئلة الظهر والجمعة موجود على وجه الحقيقة دون المسامحة وغيرها وهو ما دل على وجوب
اقامة الصلوة بعد الزوال من كل يوم وليس معنى الخطاب التفصيلي الا الخطاب المعين المعلوم من الشرع وما دل على ما عرفت
موصوف بهذا الوصف ولا يرى الخطاب التفصيلي هو خصوص ما يتبادر ان يكون الشك في مصداق موضوع بعد العلم به و
بحكمه فان ذلك انما يختص بالنسبة الى الخطاب التفصيلي الموجود في الشبهة الموضوعية وليس بمعتبر في نوع الخطاب التفصيلي

والماخوذ في مهيته ومعناه فافهم وكذلك يجري في الشبهة الحكمية من حيث جواز المخالفة العملية الوجوه السابقة التي
ذكرناها في مخالفة العلم الاجمالي في مقام العمل في الشبهة الموضوعية عدا الوجه الخامس وهو التفصيل بين الواجبات والمحرمات
بجواز المخالفة في الثانية دون الاولى ووجه عدم جريانه ان مناطه انما كان جواز الاقدام على المنهي عنه مع عدم العلم
بعنوانه الخاص ومع فرض الشبهة في الحكم فعنوان الموضوع على الوجه الماخوذ في الخطاب معلوم فكيف يتاتى فرض عدم العلم
بعنوان الموضوع لان عنوان كل شيء انما يعتبر بحسبه وعنوان الموضوع الماخوذ في الخطاب في الشبهة الحكمية ليس الا ما
اخذ في الخطاب على وجه كلي ولا ريب في انه معلوم لنا لكن يجري فيما هنا تفصيل اخر مكان ذلك التفصيل الخامس
فيصير الوجوه هنا ايضا خمسة وهو التفصيل في مخالفة العلم الاجمالي في الشبهة الحكمية بين الاصول العملية واللفظية فيجوز
مخالفته بالعمل بالاصل العملي في طرفيه كما لو قال الآمر صل وعلمنا اجمالا ان المراد به اما الصلوة على النبي او الصلوة على
الاموات فيجوز ان يقال ان الاصل هو البراءة عن وجوب الصلوة على النبي وعن الصلوة على الاموات وكذلك الاصل البراءة
عن وجوب الصلوة على الميت بخلاف الاصل اللفظي فلا يجوز مخالفة العلم الاجمالي بالعمل به في طرفيه مثال ذلك انه قد دل
بعض الاخبار على ان سير اربعة فراسخ حيث سفر موجب للقصر وقد دل الدليل ايضا على ان الصيام في السفر حرام فاذا عثرنا على
ما دل على ان الامام ع صام في عرفات وبينها وبين مكة اربعة فراسخ وفرضنا عدم اقطعيا وحصل لنا العلم بانه لابد ان يكون
حصل لنا العلم اجمالا اما بخروج ما دل على كون اربعة فراسخ مسافة القصر عن حقيقته الى المجاز واما بخروج ما دل على ان الصيام
في السفر حرام الى المجاز ولعله ارتكاب التخصيص فدلالة المشاركة من ان ذلك من خواص الامام ع ولعله ارتكاب التجوز فيما
دل على انه ع صام في عرفات ثم لا يجوز ان نعمل باصل الحقيقة في تلك المواضع ونطرح العلم الاجمالي والسر في ذلك ان الاصول
اللفظية انما تعتبر من باب الظهور العرفي والعلم الاجمالي ان لم يكن بنفسه حجة الا انه يورث زوال الظن والظهور عن الاصول
اللفظية وهذا لا ينبغي على انما الحقيقة في تعارض العامين من وجه ولا يطرح بها العلم الاجمالي المتعلق بورود التخصيص
الى احدهما وهذا بعينه نظير القياس عند القائل باعتبار مطلق الظن فانه يورث زوال الظن عن الشهرة مثلا اذا خالفها
وليس هو حجة واما المقام الخامس وهو الشك في المكلف فتفصيل القول فيه انه يتصور على وجهين احدهما ان يكون الشك
في شخص المكلف كما في واجدي المني في الثوب المشترك فان الشك انما هو في كون شخص خاص مكلفا بالغسل ثانيهما ان
يكون الشك في نوع المكلف كما في نوع الخنثى فانه يحتمل في كونه من نوع الذكور او الاناث فالكلام يقع في موردين
الاول في تحقيق القول في الشك في الشخص ويتعلق ذلك بامور احدها ان حكم كل منهما في حد ذاته وتكليفه في نفسه لا
اشكال في ان حكم كل منهما هو جواز العمل على اصل البراءة ولا يجب على احدهما الغسل وليس ذلك مما حكاه بعض من تاخر
من شيخنا صاحب الجواهر ره من ان كلا منهما مكلف بالعمل بالاصل الجاري في حقه وليس له اجراء الاصل واعماله في حق
الاخر وعلى هذا فيجري الاصل في حقهما دون معارض وذلك لان الانسان ليس له ان يجري الاصل في حق غيره ايضا فيجري ذلك
الاصل الجاري في حق الغير اذا ترتب عليه حكم شرعي في حق من يجريه فيجوز لكل منهما ان يستصحب الطهارة في حق الاخر لترتيب
حكم شرعي عليه كالاقتداء به مثلا ان لم يمنع من ذلك مانع بل لو طرأ شفاء الخطاب الى احدهما وليس في الكتاب والسنة
خطاب جامع مردد بين المكلفين والعلم الاجمالي بنفسه غير معتبر وذلك مما الكلام فيه ولم يتامل فيه احد نعم الموارد

المحقق

المحقق الاردبيلي ره حيث قال ان الفارق بين واجدي المني في الثوب المشترك وبين الشبهة المحصورة حيث حكمنا بالاجتناب
وهنا بالبراءة انما هو النص والاجماع الدالين على لزوم الاحتياط في المقامين والبراءة فيهما وانت خبير بان الحكم بالاحتياط على
وفق القاعدة لوجود الخطاب التفصيلي وهو قول الشارع اجتنب عن النجس والحكم بالبراءة هنا على وفق القاعدة لعدم
خطاب تفصيلي مردد بين المكلفين ثانيها حكمهما فيما بينهما وهو حكم كل منهما بالقياس الى الآخر فيجوز ان ياتم احدهما
بالاخر او يستاجر كل منهما الاخر مثلا او لكنس المسجد ونحو ذلك فنقول كلما لزم منه مخالفة العلم التفصيلي او الخطاب
التفصيلي لو فرض تحققه او مخالفة احد الخطابين لم يجز وما لم يلزم منه ذلك جاز فلا يجوز ائتمام احدهما بالاخر لانه يوجب
العلم التفصيلي ببطلان صلوة المأموم اما من جهة بطلان صلوته بنفسه او بطلان صلوة امامه وهذا هو الفعل الخاص الذي هو
صلوة المأموم معلوم البطلان عنده تفصيلا الا ان يقال بان الحكم الظاهري مما يجري في حق الغير وهو يوجب الخروج عن
مفروض المقام لان الكلام انما هو فيما لو ادى الى مخالفة العلم التفصيلي وحمل احدهما للاخر في الدخول في مسجد الحرام
مثلا لا يجوز لان الحركة الخاصة التي هو دخول بنفسه ماله النسبة الى نفسه وادخال الغير الى ان حمله هو بنحو واحد جمع فيه اعتبار
محرم معلوم تفصيلا وادخال صاحبه في مسجد الحرام بالنسبة مثلا في حال دخوله بنفسه لا يجوز لان احد الخطابين منجز من
دخول الجنب وحرمة ادخال الجنب متوجه اليه الا ان يحمله ولو قلنا بان الحمل في حال الدخول موجود مغاير للدخول كان حرمته ايضا
من توجه احد الخطابين واما الاستيجار للغسل او لكنس المسجد فلا مانع منه لان جواز الغسل وجواز الدخول في المسجد من تكليف
الاجير في حد نفسه من دون مدخل لصاحبه وحيث جاز له في نفسه ذلك جاز استيجاره ايضا ثالثها حكم الغير بهما كم اخر
تكليفه بالقياس اليهما وحكمه بالقياس الى احدهما وحاصل القول فيه ذلك ان تحديد التخصيص بالنسبة الى ثالث كالانائين
المشتبهين فكلما لزم مخالفة الخطاب التفصيلي كما في اقتدائه بكل منهما لم يجز بل نقول لا يجوز الاقتداء باحدهما بناء على عدم
جواز استعمال شيء من الانائين المشتبهين نظرا الى ان اجراء الاصل في احدهما بعينه ترجيح بلا مرجح وفيهما معا مخالفة
للخطاب التفصيلي واما مثل استيجارهما او احدهما لكنس المسجد والغسل او كون تمام عدد الجمعة بهما فلا اشكال فيه لانه
امثال ذلك مما هو من تكاليف الفاعل الذي هو احدهما او الغير يجري على مقتضى ما يجري في حق الفاعل الثاني في
تحقيق القول في الشك في النوع كالخنثى وهو من له آلة الرجل والمرأة وفي حكمه الممسوح والكلام في ذلك يتعلق بامور
الاول ان الخنثى هل هي طبيعة ثالثة ام هي احدى الطبيعتين قولان ذهب جماعة الى الثاني لوجوه الاول ان ظاهر
قوله تعالى يهب لمن يشاء اناثا ويهب لمن يشاء الذكور هو حصر طبيعة الانسان في الصنفين الثاني ان ذلك مقتضى ما فعله
امير المؤمنين ع من القضاء بعد الاضلاع والحكم بالذكورية على تقدير زيادة الجانب الايمن على عدد اضلاع الجانب الايسر
والحكم بالانوثية على تقدير المساواة الثالث الحكم بالقرعة في بعض الاخبار بناء على ان القرعة لكل امر مشتبه في
الظاهر واما ما في بعض الروايات من ان للخنثى نصف ما للذكر والانثى حيث لم يحكم فيه بالرجوع الى التمييز فان ذلك وان
اوهم كون الخنثى طبيعة ثالثة لكن الظاهر ان ذلك من باب التنصيف من جهة تعارض الاحتمالين كما في درهم الودعي
فلا ينافي كونه احدى الطبيعتين فذلك هو الظاهر لا انها طبيعة ثالثة الثاني في حكمه بناء على كونه احدى الطبيعتين
ويحتمل فيه وجوه الاول الاحتياط الكلي في جميع الموارد التي يثبت فيها من حكم الرجل والمراة نظرا الى العلم الاجمالي

بثبوت التكليف والى تحقق توجه احد الخطابين وحيث علم تحقق التكليف فلا بد من تحصيل العلم بالبراءة ولا يحصل
الا بالاحتياط وهذا الاحتياط كلي بالنسبة الى جميع الموارد مختص بالمسئلة وهي مسئلة الخنثى وهو يغاير القول بالاحتياط
في الاجزاء والشرائط في العبادات نظرا الى ان التكليف بنفس العبادة قد ثبت الاشتغال به فلا يحصل يقين البراءة
الا بالاتيان بالجزء المشكوك فان ذلك الاحتياط لا اختصاص له بمسئلة الخنثى وعلى هذا الوجه فيلزمه التستر والكف
عن النظر الى المراة وتكرير الصلوة بالجهر والاخفات وغير ذلك من موارد الاحتياط الثالث البراءة الكلية في
جميع الموارد بناء على مذهب من يرى العمل بالبراءة عند الشك في التكليف والمكلف به من الاجزاء والشرائط ونحو ذلك
وهذا الوجه مبني على ان الاخطار ان كالامر القضايا الواقعية في حق الخنثى مما يكون من قبيل الشك الابتدائي في ... لا عبرة
بالعلم الاجمالي ولا بالخطاب المردد فلا عبرة بالخطاب الاجمالي ... حد التفصيل الثالث التفصيل بين الشك في التكليف
والشك في المكلف به فيجب عليه الصلوة ونحوها مما علم به والبراءة عند الشك في التكليف والاحتياط في المكلف به كما
هو مذهب صاحب القضية(?) الرابع ملاحظة الخطابات الشرعية فكل حكم ورد معلقا على الرجل يجري على الخنثى وكذا ما ورد
معلقا على المراة وكل حكم ورد معلقا على عموم المكلفين ثم استثنى منه خصوص الرجل او المراة دخل الخنثى في المستثنى منه
مثال ذلك انه تعالى قال واذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله ثم استثنيت المراة من وجوب الجمعة فيدخل
الخنثى في عموم من وجبت عليه الجمعة وكذلك ما ورد من ان من بدل دينه فاقتلوه واستثنيت المراة فانها لا تقتل
بل تحبس وتستتاب فيقال ان الخنثى يدخل في عموم القتل الوارد في المرتد لكن هذا مبني على كون الخنثى طبيعة ثالثة
او على ان العمومات محكمة في الشبهات المصداقية كما يستفاد من كلام الشهيد الثاني في عدم الحكم بقتل الخنثى اذا ارتدت
حيث ان المراة خرجت فبقي الخنثى تحت العموم وهذا الوجه الرابع حكاه بعض من تأخر عن صاحب الجواهر الخامس
الرجوع الى القرعة خصوصا في الممسوح لتحقق الفتوى بالرجوع اليها فيه وان لم يعرف هذا القائل الرجوع اليها
في خصوص الخنثى السادس وهو الاقوى مراعاة الاصل في حق الخنثى على حسب خصوص مقتضى المقامات والموارد ففي الارث
يحكم باستحقاقه حصة الانثى للشك في استحقاقه الزائد على حصتها مع تيقنها فيتعين الاصل وكذلك الاصل الموضوعي
يقتضي ذلك لان الاصل عدم كونه مذكرا فان قلت ان الاصل ايضا عدم كونه انثى قلنا ان الاصل عدم كونه مذكرا يترتب
عليه الحكم بغير واسطة لان مجرد عدم كونه مذكرا يكفي في عدم استحقاق حصة الذكر بخلاف اصالة عدم كونه مؤنثا فلا
يترتب عليه الحكم الشرعي الا بواسطة امر عادي هو كونه مذكرا ليترتب عليه استحقاق حصة الذكر ومن المقرر في علم
الاصول ان الاصلين اذا تعارضا فكل اصل يترتب عليه الحكم بغير واسطة كانت العبرة به دون الاخر الذي يترتب عليه الحكم بواسطة
امر غير شرعي من عادي او عقلي وفي النكاح ليس له ان يختار زوجا ولا زوجة لان الشارع انما رخص الرجل في اختيار
الزوجة والمراة في اختيار الزوج والخنثى ليس رجلا ولا امراة وتسبب العقد لحصول ... غير معلوم في شيء من الطرفين فينفى
بالاصل وعلى هذا القياس جميع ما كان من قبيل المعاملات فلا ... الشارع ملك الرجل للاناث المحرمات كالعمة والخالة
والاخت نسبا سببا للانعتاق ثم اولم يجعل ملك المراة لهما سببا للانعتاق ثم يقع الشك في كون ملك الخنثى
لهما سببا للانعتاق فينفى السببية بالاصل لان الاصل عدم تسبيب الشارع وفي العبادات ما كان يرجع الشك فيه الى التكليف

العلامه

كالشك

كالشك في وجوب الجهاد عليه او الجمعة يبني فيه على اصالة البراءة فيحكم بعدم الوجوب وما كان يرجع الشك فيه الى المكلف به
كالشك في الاجزاء والشرائط مثل لزوم ستر الراس في الصلوة وعدم كون اللباس حريرا يبنى الحكم فيه على القولين
في المسئلة فمن يقول بالاحتياط يلزمه الاحتياط هنا فيحكم بوجوب ستر الراس والتحرز عن لبس الحرير في الصلوة ومن
يقول بالبراءة يلزمه الحكم بها هنا فيحكم بجواز كشف الراس ولبس الحرير في الصلوة هذا واما لبس الحرير في غير الصلوة
فالاصل فيه هو البراءة فيجوز له لبسه وما ذكرناه في العبادات الى هنا انما هو بحسب الرجوع الى الاصل ولكن طريقة
الفقهاء انما هي وجوب الاحتياط على الخنثى بخصوصه في جميع العبادات جميعا ما الاهم وهي ما امر الشارع او نهى عنه
وقد ذكر المحقق الثاني في بحث صلوة الجمعة من جامع المقاصد بعد ان استشعر من عبارات الاصحاب الظاهرة في نفي
الوجوب عنها وكراهة الحضور للمراة انها اذا حضرت الجمعة كانت مشروعة منها وتجزيها عن الظهر وقال انه يلوح
ذلك من رواية ابي همام عن ابي الحسن عليه السلام واعلم ان شيخنا في الذكرى صرح بان الخنثى كالمراة في ذلك معللا
بالشك في السبب وكذا المصنف في النهاية ويرد عليه ان تكليف الخنثى لما كان في باب العبادات دائرا مع الطرفين
وهو ما يحصل به يقين البراءة للقطع بثبوته وتوقف الجزم بالبراءة على ذلك كان المناسب في هذا الباب ايجاب
الجمعة عليها وعدم انعقادها بها الا ان يقال انه يجوز كونها امراة فيمنع ذلك هنا لان حضورها في مجامع الرجال
امر مرغوب عنه في نظر الشارع لما يترتب عليه من خوف الفتنة والفساد ولحقت بالمراة حسما للمادة فعلى هذا
لو تمكنت من فعلها في موضع لا تجتمع مع الرجال فيه ... انتهى واستفيد من كون العبادة بمعنى مطلق المامور به
من تمكنه بالقطع بثبوت التكليف وتوقف الجزم بالبراءة على الاحتياط فكان امره في العبادات مبنيا على الاحتياط
لزمه التحرز عن لبس الحرير في غير الصلوة ايضا احتياطا وهذا الاحتياط من خواص مسئلة الخنثى وهو غير الاحتياط في
الاجزاء والشرائط على القول به هذا كلامه ولكن خبير بانهم ايضا يعتمدون على الاصول ... لهم في مسئلة ادلة تعبدية وبعد التصفح
بمدارك المسئلة لا يلزمنا الا العمل على تحصيلنا فافهم واما الجهر والاخفات فان قلنا بان وظيفة المراة يجوز لها ... في
ترك الجهر فيما يجهر فيه الرجل كان الامر بالنسبة اليهما دائرا بين التعيين والتخيير فيتعين عليه الجهر وان قلنا بوجوب الاخفات
عليها فهناك يقع دوران الامر بين المحذورين فمن كان مذهبه الاحتياط في الشك في الاجزاء والشرائط كان الاحوط اما
الاحتياط بتكرير الصلوة او الاحتياط بتكرير الحمد والسورة في الصلوة الواحدة بالجهر مرة والاخفات اخرى واما
نحن فلما كان مذهبنا البراءة عند الشك في الاجزاء والشرائط كان مختارنا هنا هو التخيير بين الجهر والاخفات وذكر صاحب
الفصول رحمه الله انه يتجه القول بالتخيير بين الجهر والاخفات حتى بناء على القول بالاحتياط في الشك في الاجزاء والشرائط
وتفصيل ذلك انه ذكر الفاضل المجرة(?) ان بين كلامي الشهيد في الذكرى تدافعا واضحا حيث حكم على الخنثى بوجوب
ستر الراس في الصلوة والتجنب عن لبس الحرير في الصلوة ومال الى التخيير في مسئلة الجهر والاخفات واورد عليه صاحب
الفصول رحمه الله بان الجاهل معذور في الجهر والاخفات والخنثى جاهل قال رحمه الله في التهذيب الذي عقب به مسئلة اصل البراءة
بعد حكمه بوجوب الاحتياط عليه في الاحكام المختصة بالرجال والنساء وينبغي ان يستثنى من الحكم الاول
يعني الاحتياط في الاحكام المذكورة كل حكم يعذر فيه الجاهل كالجهر والاخفات في مواضعهما فلا يجب عليه الاحتياط

في ذلك بل يتخير عند عدم سماع الاجانب بينهما لجهله بالحكم فيقطع بالبراءة بترك الاحتياط وهذا هو السر في الزام الشهيد
له في الذكرى بوجوب الاحتياط في مسئلة الستر ولبس الحرير ومصيره الى التخيير في مسئلة الجهر والاخفات فلا تدافع بين الحكمين
اصلا كما زعم الفاضل المعاصر وكذا انتهى وانت خبير بان معذورية الجاهل تختص بالجهل بالحكم دون الجهل بالموضوع
كما في مسئلة الخنثى وبالجاهل الغافل دون الملتفت الشاك كما فيما نحن فيه واما نظره الى غيره من الرجال والنساء
فاللازم التحرز عنه بناء على مختارنا في الشبهة المحصورة من وجوب الموافقة القطعية فيها للعلم اجمالا بانه اما رجل
واما امرأة فان كان رجلا حرم نظره الى النساء وان كانت امرأة حرم نظرها الى الرجال فيلزم الاجتناب عن الصنفين
لتحصيل الموافقة القطعية وعلى القول بحرمة المخالفة القطعية يحرم نظره الى كلا الصنفين ولا يحرم النظر منه الى احدهما
مع الاقتصار عليه وبنى بعض من تأخر حكم المسئلة على انا ان قلنا بانه يحرم نظر المرأة الى الرجل كما يحرم نظر الرجل الى المرأة
فنظره الى الطائفتين مخالف للعلم التفصيلي لانه اما رجل فيحرم نظره الى المرأة او امرأة فيحرم نظرها الى الرجل
واما ان لا نقول بحرمة نظر المرأة الى الرجل بل اقتصرنا على تحريم نظر الرجل الى المرأة فيجوز نظره الى الطائفتين لتوجه
الخطابين اليه من لزوم التستر على تقدير كونه امرأة وترك النظر الى الاجنبية على تقدير كونه رجلا ولا يخفى ما فيه لان
هذا البناء انما يتم لو كان قد وقع في حرمة نظر المرأة الى الرجل خلاف وهو معلوم الانتفاء كما لا يخفى على من راجع الكتب
الفقهية وقد نص عليها في الكتاب العزيز بقوله تعالى وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن واما نظر غيره من الرجال و
النساء اليه فهو جائز لعدم تحقق كونه امرأة الموجب لتوجه الخطاب بحرمة النظر اليه واورد عليه شيخنا الامام الرضي ره
بان عموم وجوب الغض على المؤمنات الا عن نسائهن او الرجال المذكورين في الاية يدل على وجوب الغض عن الخنثى ولذا حكم في جامع
المقاصد بحرمة نظر الطائفتين اليه بل ادعى بعضهم ظهور الاتفاق على ذلك واقول لا يخفى ان هذا الايراد مبني على كون العام المخصص
في الشبهة المصداقية يجوز التمسك به لو وقع الشبهة في المصداق والمحقق الثاني ره يقول بذلك كما ذكره شيخنا ره في فوائده
على هذا المقام فاستناده الى العموم المذكور بناء على مذهبه مما لا غبار عليه وان كان [illegible] الاستاد البهائي
رفع الشبهة عن المصداق فتمسكه بالاية فيما ذكر لا يخلو عن وهن هذا وقد وقع في بعض الاخبار تمييز الخنثى من حيث كونه
ذكرا او انثى لرجوع العدة الاضلاع وفي بعضها الرجوع الى سبق البول من احد المخرجين ثم الى انقطاعه من احدهما
وذهب بعضهم وهو الشيخ ره الى الرجوع الى القرعة وعليه فلا يرجع المجتهد عند فقد الامارات المذكورة الى الامارات الظنية
الغير المنصوصة كاللحية المفيدة للظن بكونه رجلا او نحو الثدي او الحيض المورثين للظن بالانوثية وامثال ذلك
فالذي استقر عليه العلامة ره في القواعد هو الاول بل ذكر ما ذكرناه وغيرها واعتبر الترتيب قال ره الخنثى من له الفرجان
يورث على الفرج الذي يبول منه فان بال منهما فعلى الذي يسبق منه البول فان جاء منهما ورث على الذي ينقطع اخيرا فان
تساويا اخذا [illegible] لحصل الاشتباه فقيل بالقرعة وقيل بعد الاضلاع فان اختلف عدد الجنبين فذكر وان اتفقا فانثى
وقيل يورث نصف النصيبين وهو الاشهر ونبات اللحية وتفلك الثدي والحمل علامات على الاقرب انتهى وادرج [illegible] بعضهم ان
تمييز الخنثى من الموضوعات الصرفة التي لا اعتبار بها بظن المجتهد ولا يخفى عليك ما فيه لان الموضوع الصرف الذي يكون متعلقا
لحكم كلي يعتبر فيه ظن المجتهد بعد اثبات حجية ظنه مطلقا كما في تمييز المشتركات الرجالية مثل تمييز ان زرارة هو ابن اعين او غيره

الى الفرع

عنه هنا ممنوعا لكن [illegible] لان [illegible] كون العورات م

والاعتبار

والاعتبار بمثل هذا الظن على القول باعتبار مطلق الظن واضح واما على القول باعتبار الظنون الخاصة كما هو طريقة العلامة
وامثاله فهو مبني على اعتبارهم الظنون التي استقر عادة العقلاء على العمل بها كالظن الحاصل من قول اهل الخبرة حتى
الواحد منهم كما هو مسلك اكثر العلماء ولذا يعتبرون قول اللغوي الواحد وقد سبق الكلام عليه في اوائل الكتاب
الامر الخامس ان ما ذكرنا من ان العلم اذا كان طريقا الى الصغرى ووسطا لاثباتها في كونه حجة وقد يشكل التعليل [illegible]
ان يقال ان هذا الخمر نجس وكل خمر حرام [illegible] كلام العلامة ره في الجواهر [illegible]
بعدما استدلوا بان الخمر لا يجب ازالته عن الثوب والبدن بالاجماع لوقوع الخلاف فيه وكل نجس يجب ازالته عن الثوب
والبدن بالاجماع اذ لا خلاف في وجوب ازالة النجاسة عنهما عند الصلوة فينتج ان المسكر ليس بنجس بان الاجماع
المذكور في المقدمتين اخذ فيهما لا بمعنى واحد فانه تارة كيفية في [illegible] طرفي القضية في
احدهما وتارة جعل في الاخرى جزء المحمول فلا يتحد الوسط وحيث انتهى بنا الحال الى هذا المقام فلا باس بذكر ما اورده
المحقق الخونساري على هذا الجواب وما اجاب به عنه او رده لتضمنه فوائد يغتنم التنبه عليها فنقول ان [illegible] حكى في
شرح الدروس ما حكيناه من جواب العلامة ره اورد عليه بان ما ذكر لا يحسم مادة الشبهة اذ للخصم ان يقول ان الاجماع
الذي ذكر في كلتا المقدمتين من جهة الحمل في كلتيهما كيفية للربط الحكمي وما قيل لا يخفى انه بمنزلة الضرورة التي تقع
جهة للقضية وكما ان القضية صادقة اذا جعلت جزء المحمول يكون القضية ايضا صادقة ويكون جهة ايضا الضرورة
ثم لنا ان نجعل الاجماع بمعنى القطع الذي هو جهة الحمل في قولنا كل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن [illegible] المحمول حتى
يصير القضية هكذا كل نجس ضروري وجوب ازالته عن الثوب والبدن بالضرورة وهي مع المقدمة الاخرى [illegible] كل مسكر
ليس بقطعي وجوب ازالته عن الثوب والبدن ينتج ان المسكر ليس بنجس ضرورة لان شرائط الانتاج حاصلة لاتحاد الوسط
ويثبت ايضا صدق المقدمتين جميعا وعلى هذا لا ينفع ما ذكره العلامة ره ثم اجاب عن ذلك بان الضرورة التي تقرر انها اذا كانت
جهة القضية صادقة اذا جعلت جزء المحمول كانت القضية ايضا صادقة مع كون جهتها الضرورة انما هي الضرورة التي من المواد
الثلث المقابل للامكان والامتناع والقطع المراد هنا الذي هو لازم الاجماع ليس بمعنى الجزم ولا الضرورة بالمعنى المذكور
ولا نسلم ان القطع بمعنى الجزم اذا كان جهة القضية الصادقة يكون القضية عند جعله جزء المحمول ايضا صادقة مطلقا لصدق
على جهة ولا [illegible] على اخرى وتفصيل الكلام ان العلوم انواع من الجزم والظن ومتعلقاتها من الضرورة والاكتساب اقسام
كان جهة القضية مثلا نقول كل اربعة زوج بالضرورة اي البديهة لا الضرورة المقابلة للامكان فاذا جعل الضرورة
جزء المحمول وقيل كل اربعة ضروري الزوجية اي بديهيها فمع ان اريد ان كل اربعة يحكم عليها العقل بالزوجية ضرورة فان
تصور بعنوان مفهوم الاربعة الكلي اي اذا ادرك هذه القضية الكلية اي كل اربعة زوج يحكم حكما بديهيا بالايجاب بسراية
الى جميع افراد الاربعة فصدقها مسلم وان اريد ان كل اربعة باي وجه تصور يحكم العقل عليها بالزوجية بديهة فممنوع
والسند ظاهر اذ العدد الاربعة التي في [illegible] مثلا لم يحكم عليها البديهة انها زوج ثم يحكم عليها وضرورة الحكم بكل
اربعة زوج بالزوجية ضرورة لان الحكم البديهي [illegible] الذي في هذه القضية اما على الافراد جميعا
ومن جملتها هذا الفرد واما على المفهوم بحيث يسري الحكم الى جميع الافراد على الرأيين وعلى اي حال الحكم تعلق بجميع الافراد

اذ يحصل باعتبار القطع فكانه
قيل كل نجس يجب ازالته عن
الثوب والبدن قطعا وقيل
نفي ان الضرورة التي كانت
جهة للقضية م ع

ومرادنا من الحكم هنا ليس الا ذلك والسر فيه ان ملاحظة الشيء بالعنوانات المختلفة قد يكون لها اثر في تعلق علمنا باحواله
وصفاته فلا نعلم ان ابن زيد عالم وجوده لكن لم نشاهده ولم نعرفه فقد يتفق ان نشاهده ولا نعرف انه ابن زيد فيح
يجوز ان لا نعلم ان هذا الشخص عالم بل نشك انه عالم او لا بل قد نظن انه ليس بعالم لبعض الامارات مثل ان لا يكون به لباس
لباس العلماء فيجوز اذا تصورنا افراد الاربعة بعنوان مفهوم الاربعة نحكم عليها بالزوجية بناء على اللزوم الذي
يدركه العقل بين مفهوم الاربعة ومفهوم الزوجية لكن اذا تصورنا بعض افرادها او تصورنا بعنوان آخر مثل انه كيس زيد
كما ذكرنا فلا يجب ان نحكم عليه بالزوجية ضرورة اذ لا لزوم بين مفهوم … وكيس زيد … مفهوم الزوجية اذا عرفت هذا
فنقول اذا سلمنا ان كل خبر يجب ان الشرع … بالاجماع فسواء قلنا ان المراد بالاجماع … القطع … كل
خبر يجب ان الشرع قطعا او قيل ان الاجماع بمعناه الحقيقي اي حكم كل الامة … كل خبر يجب ان الشرع فلما كان … الاجماع …
وكان حجة للقضية … فلو جعل جزء … بان اريد بالقضية ان كل خبر حكم عليه الامة او حصل القطع في ضمن قضية كل خبر
يجب ان الشرع فصدقها مسلم لكن نقول … المكرر لا يجب ان الشرع بالاجماع ان الحكم
ان المكرر لم يحصل الاجماع عليه بخصوصه بوجوب ان الشرع فمسلم لكن لا ينتج لعدم اتحاد الوسط وان اردتم انه لم يحصل الاجماع
عليه بوجوب ان الشرع مطلقا سواء كان بخصوصه او في ضمن كل خبر يجب ان الشرع فعلى هذا وان اتحد الوسط لكن صدقها
ممنوع والسند ظاهر وان اريد بالقضية ان كل خبر حكم عليه الامة بخصوصه او حصل القطع بانه يجب ان الشرع فصدقها
ممنوع كما عرفت ثم قال وهذه الشبهة نظيرة ما يقال ان العالم ليس بمتغير لان العالم ليس بحادث … بديهي الحدوث
وهو ظاهر … والجواب الجواب كما علمت مفصلا … على انه اذا كان الاجماع على ان
كل خبر يجب ان الشرع بالضرورة … بالمعنى المقابل للامكان والامتناع فتقول الشبهة قطعا …
… ان كل خبر ضروري … ان المكرر ليس بضروري وجوب ان الشرع …
الواقع وكان وجوب ان الشرع ضروريا وهو ظاهر انتهى كلامه … الامر السادس ان ما ذكرناه في القطع يجري في الظن
ايضا في الجملة وتوضيح ذلك انه لا اشكال في كونه موضوعا في الحكم الظاهري … هذا الموضوع في الحكم الظاهري
طريقا الى الواقع لكن لا بنفسه بل طريقا مجعولا وهذا هو الذي افاده شيخنا الامام المرتضى ثم تقول انه ان هذا الذي
ذكرناه من كون القطع ماخوذا تارة على وجه الطريقية واخرى على وجه الموضوعية جار في الظن ايضا وان فارق العلم في
كيفية الطريقية حيث ان العلم طريق بنفسه والظن المعتبر طريق بجعل الشارع بمعنى كونه وسطا في ترتب احكام متعلقه
كما اشرنا اليه سابقا الا انه ايضا قد يؤخذ طريقا مجعولا الى متعلقه سواء كان موضوعا على وجه الطريقية لحكم متعلقه او لحكم
آخر يقوم مقامه سائر الطرق الشرعية فيقال انه حجة وقد يؤخذ موضوعا لا على وجه الطريقية لحكم متعلقه او لحكم آخر ولا يطلق
عليه الحجة فلا بد من ملاحظة دليل ذلك ثم الحكم بقيام غيره من الطرق المعتبرة مقامه لكن … غير الاول انتهى و
ذكر بعض من تأخر ان مطلق الظن يكون طريقا بنفسه غير مجعول لكن بناء على تمامية دليل الانسداد وكون حكم العقل
على تقدير الانسداد … على وجه الكشف وبيان … الشارع للظن … على ذلك التقدير طريقا بنفسه
لكنه مع ذلك يبقى فرق بينه وبين القطع من وجهين احدهما ان القطع في طريقيته مما لا تعليق فيه ولا نظر الى

ماعدا

ما عدا نفسه بخلاف الظن فان حكم العقل بكونه طريقا على تقدير انسداد باب العلم لا يخلو عن تعليق ونظر الى جهة الواقع
والى ان لم يجعل الشارع طريقا خاصا اليه وان لا يحصل العلم به خلافا لصاحب الفصول في قوله بانه يجوز للشارع ان
يقول للمكلف في صورة امكان العلم لا تعمل به بل اعمل بالامارة الفلانية فيكون اعتبار القطع وحجيته … منوطا
بانتفائها … فلا يكون القطع الذي هو طريق ناظرا الى غيره اصلا بخلاف الظن فانه … معلق
على انتفاء الوصول الى الواقع وعدم جعل امارة خاصة من قبل الشارع طريقا اليه ثانيهما ان القطع الذي هو طريق …
لا يصير وسطا مطلقا سواء كانت طريقية مجعولة ام بنفسه ولا فرق في ثبوت الفرق بين القطع والظن من الوجهين
المذكورين بين ما لو قلنا بكون الظن طريقا بنفسه وبين ما لو قلنا بكونه طريقا مجعولا واورد المحقق على ما افاده كلام الشيخ
ره وان الظن ليس طريقا بنفسه وان ما ذكره سيدنا الاستاد … من صيرورة الظن طريقا بنفسه عند انسداد
باب العلم بناء على تقرير دليله من باب الحكومة مبني على كون الطريق بنفسه عبارة عن الطريق المحكوم به من جانب العقل
وليس المراد به ذلك في كلامه كما يقتضيه التامل في معنى اللفظ لان الطريق عبارة عما ينتهي الى المطلوب فما
لا ينتهي الى المطلوب … ليس طريقا الى الواقع وتسمية العلم طريقا انما هو من جهة كونه الايصال الى
المطلوب ومن خواص الطريق والا فالعلم ليس الا عبارة عن الانكشاف والعمل بالمعلوم انما هو من باب كونه عين الواقع
والاخذ به انما هو مبني على انه هو كيف كان فالتقييد بنفسه للاحتراز عن كونه مجعولا لا لافادة كونه حجة بحكم
العقل ومعلوم ان الانكشاف الواقع بنفسه طريق من دون حاجة الى جعل جاعل من عقل او شرع غاية ما في الباب ان
العقل مدرك طريقيته لا انه حاكم به والفرق بين ادراك العقل وحكمه واضح لان الثاني انشاء من العقل لو
كان على وجه الارشاد ومطلق الادراك لا يستلزم الانشاء ومعلوم ان الظن ليس طريقا بنفسه بالمعنى الذي بيناه
ضرورة عدم كونه عين الواقع غايته ان هناك رجحان كون متعلقه هو الواقع على وجه غير مانع من احتمال النقيض فيحتاج
الى الجعل اما من جانب الشارع بان ينشئ وجوب اتباعه كما في الامارات الخاصة وفي مطلق الظن بناء على تقرير دليل
الانسداد على وجه الكشف عن حكم الشارع واما من جانب العقل بان ينشئ وجوب اتباعه كما في مطلق الظن بناء
على تقرير دليل الانسداد على وجه الحكومة وعلى هذا فلا يكون الظن الا طريقا مجعولا او موضوعا صرفا كما يستفاد من كلام
… فلا يكون الا على قسمين طريقا مجعولا وموضوعا صرفا كما يستفاد من كلام
الشيخ ره على خلاف انقسام العلم على اقسام ثلثة طريق بنفسه وطريق مجعول وموضوع صرف وقد ينسب الى بعض
الاوهام ان الشيخ ره اعترف في حجية دليل الانسداد بكون الظن طريقا بنفسه وهو خطأ لانه لم يذكر هنا في بيان الحكومة
الاقوال واما ان تقرير على وجه يكون العقل منشأ الحكم بوجوب الامتثال الظني بمعنى حسن المعاقبة على تركه وقبح مطالبة
الزائد عنه كما يحكم بوجوب تحصيل العلم وعدم كفاية الظن عند التمكن من تحصيل العلم فهذا الحكم العقلي ليس من مجعولات
الشارع اذ كما ان نفس وجوب الطاعة وحرمة المعصية بعد تحقق الامر والنهي من الشارع ليس من الاحكام المجعولة للشارع
بل شيء يستقل به العقل لا على وجه الكشف فكذلك كيفية الاطاعة وانه يكفي فيها الظن بتحصيل مراد الشارع في مقام ويعتبر فيها العلم
بتحصيل المراد في مقام آخر اما تفصيلا او اجمالا انتهى وهذا الكلام كما ترى مناسب لما ذكرناه ليس فيه اشارة الى ان الظن

ح لا يكون طريقا بنفسه الا ان يفسر الطريق بغير الطريق الذي يحكم به العقل وقد عرفت سقوطه واما ما ذكره رحمه الله في هذا المقام
من ان الظن طريق يجعل الشارع فهو مبني على ما هو التحقيق من عدم انسداد باب العلم والامارات الخاصة في اغلب الموارد فلا يبقى الا
الظنون الخاصة وهي مجعولة من جانب الشارع لا غير فيحصل مما ذكرنا ان التحقيق انقسام الظن الى قسمين طريق مجعول وموضوع
صرف وان كان الاول ينقسم الى قسمين ايضا باعتبار الجاعل حيث ان الجاعل اما ان يكون هو العقل واما ان يكون هو الشارع
وقد علم مما ذكرنا وجه الفرق بين الظن الذي هو طريق يحكم العقل والذي هو طريق بنفسه من جهة صيرورته الاول وسطا بخلاف الثاني
بالنسبة الى حكم متعلقه الذي هو الموضوع الواقعي وذلك لان المطلوب بالقياس ان كان هو الحكم الشرعي فلا بد ان تكون الكبرى
ماخوذة من دليل معتبر شرعي او عقلي او عرفي او عادي في مورد معتبر فيه العادة ومعلوم ان الدليل العقلي عبارة عن الحكم
لا بمجرد ادراكه ما هو من قبيل الامور الواقعية وعلى هذا فلو كان العلم موضوعا في الخطاب الشرعي يصير وسطا الكبرى
محمول الصغرى لوجدانية هو الموضوع في الكبرى اذ كان القياس على هيئة الشكل الاول والفرق في ذلك بين كون الموضوع ماخوذا
باعتبار الطريقية وبين كونه ماخوذا باعتبار الموضوعية الصرفة ومثله الظن فيصير وسطا اذا كان موضوعا في الخطاب الشرعي
كذلك الحال فيما لو كان العلم موضوعا لحكم العقل فنقول هذا ما علم انه مطلوب المولى وكل ما علم انه مطلوب الحمل يجب الاتيان به
الظن فيتفرع على تقرير الحكومة هذا ما ظن به عند انسداد باب العلم وكل ما ظن به عند انسداد باب العلم يجب الاخذ به فالظن موضوع
في حكم العقل وان كان على وجه الطريقية وهذا بخلاف العلم في صورة ورود الحكم على الموضوع الواقعي كما في قوله حرمت
عليكم الخمر فان جعل الصغرى قولنا هذا ما علم انه خمر لا يصح ان يقع وكل ما علم انه خمر حرام لعدم وجوده في الخطاب الشرعي
ليس ايضا مما حكم به العقل وانما ادرك العقل كونه معلوم الخمرية واقعيا وقد عرفت ان مجرد ادراك العقل لا يصير حكما عقليا
وشئ من ذلك في الظنون الخاصة كما لو قامت البينة على كون مائع خمرا فانه ليس الحكم الواقعي بالحرمة الا متعلقا بالخمر
دليل تنزيل البينة منزلة الواقع موجود فيكفي لاخذ الكبرى منه وشبه لا يحكم العقل بتنزيل ما قام منزلة الواقع فانه يصح ان يؤخذ
منه الكبرى فيحصل مما ذكرنا ان الظن يكون موضوعا في الحكم الظاهري وطريقا الى الواقع مجعولا من جانب العقل على تقدير حكمه
باعتبار الظن عند انسداد باب العلم من باب الحكومة وطريقا مجعولا من جانب الشارع كالظنون الخاصة ومطلقا على تقدير كون حكم
العقل من باب الكشف وبيان حكم الشارع وهل يصير موضوعا في الحكم الواقعي لم نجد لذلك موردا نجزم فيه بذلك نعم عثرنا
على موارد يحتمل كون الظن فيها موضوعا كما يحتمل كونه طريقا منها مسئلة التيمم فلو قصد الصلاة مثلا وتفحص عن الماء فلم يجد
وظن فقده فتيمم وصلى ثم وجد الماء في سعة الوقت فهل يحكم بصحة صلوته او يحكم بلزوم اعادتها الظاهر ان المسئلة مبنية على كون الظن طريقا
او موضوعا وتوضيح ذلك ان مستند وجوب التيمم هو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فمنهم من فهم عدم الوجدان
وقال انا نستفيد منه وجوب التيمم عند التضرر باستعمال الماء مثلا وكذلك غيره من الموانع فعدم الوجدان عبارة عن عدم
امكان استعمال الماء بالفعل وهذا لا دخل له بما نحن بصدده ومنهم من ابقاه على ظاهره وقال ان المراد حصول الظن
على وجه الموضوعية لان الحكم منوط بعدم الوجدان ومنهم من قال بما قال به السابق الا انه جعل الظن الذي هو الظن بالعدم
طريقا وتظهر الثمرة بين هذين في الاجزاء فعلى الاول لا يكون الامر مقتضيا للاجزاء لانه امر واقعي موضوعه الظن وعلى الثاني
يكون حكما ظاهريا ويؤول الكلام الى ان الامر الظاهري هل هو مقتضي للاجزاء ام لا فيبني على القولين وكذلك في قيام

الامارات

الامارات والاصول مقامه لو كان هناك اصل او امارة على ان الصلاة وان عثر على الماء لزم الطلب غلوة سهم او سهمين
حتى عند قيام البينة على فقدان الماء لو كان الظن موضوعا كما يظهر من بعضهم حيث قال ان الموضوع عدم الوجدان بعد الطلب
قيام البينة وهذا بخلاف ما لو كان الظن طريقا فيقوم مقامه البينة ومنها الظن في القبلة فان كان موضوعا لم تقم الامارات
كالبينة ونحوها مقامه وان كان طريقا لم يكن اشكال في قيامها مقامه وكذلك في اجزاء الصلاة التي صليها الى القبلة
المظنونة مع انكشاف خلاف ظنه ويشكل الامر فيما لو ظن كون القبلة في جهة خاصة وقامت البينة على خلافه فهل الموجب العمل
على الظن او البينة بناء على كون الظن طريقا الا على كونه موضوعا صرفا معتبرا من جهة كونه صفة قائمة بالشخص لا من تقديرا عتباره
من جهة كونه صفة قائمة يلزم الاعتبار بالظن ضرورة كونه موضوع الحكم ولا ريب في دوران الاحكام مدار موضوعاتها
انتفائها بانتفائها فنقول الوجه في الصورة المفروضة البناء على العمل على البينة لان الشارع انما اعتبر مطلق الظن في
امر القبلة من باب الضرورة وانسداد باب العلم بها والبينة ظن معتبر على وجه الخصوص فيكون هو المعتبر قبال المطلق
وان توقف في هذا الحكم شيخنا المحقق دام مجده ومنها الظن في عدد ركعات الصلوة فان كان موضوعا لم يقم شئ من الامارات
والاصول مقامه وان كان طريقا قامت وكذلك يظهر اثر ذلك في الاجزاء فان كان موضوعا كان ما اتى به مجزيا بالاعادة
الامر الواقعي بالاجزاء خارج عما في الباب لان موضوعه الظن وذلك لا يوجب سريان الفرق وان كان طريقا بني على ان الامر
الظاهري للاجزاء فان الحكم ليس ظاهريا يكون الظن طريقا اليه هذا ثم انه ان ظهر لك في اشباه هذه الامثلة ما يعتد به من
جانب طريقية الظن يثبت عليها وان ظهر ما يعطي خلاف ذلك يبنى عليه ايضا وان لم يترجح شئ من الجانبين بحث الى الاصول
في نفي الحكم الزائد الذي اشتمل عليه شئ منهما هذا الامر السابع انه ذكر بعض من تاخر ما ذكروا في القطع والظن من انقسامه
الى ما هو طريق والى ما هو موضوع يجري في الشك ايضا فقد يكون طريقا وقد يكون موضوعا فمن الاول ما لو انسد باب العلم
والظن الى الاحكام فبقي الحكم مشكوكا فيكون شكه ذلك طريقا بمعنى انه لزم الاخذ باحد طرفي ما شك فيه على وجه التخيير والتعيين
لو غير ما اضطر ورتان الموافقة الاحتمالية ارجح من المخالفة القطعية واما الثاني فلم نجد له مثالا ويحصل المثال
الشك قد يكون طريقا وقد يكون موضوعا بمعنى ان الحكم المترتب على الشك يكون ترتبه تارة من حيث رعاية الحكم الواقعي
واخرى يكون ترتبه عليه من حيث كونه صفة قائمة بالنفس ومن الاول الحكم بالعمل بالاستصحاب عند الشك في ارتفاع الحكم
السابق فانه ليس مرتبا على الشك من جهة كونه صفة قائمة بالنفس بل من جهة ان هذا الحكم ممكن ثبوته من الوصول الى الواقع
ولو غالبا وتظهر الثمرة بين القسمين فيما اذا قامت البينة الغير المفيدة للظن على احد طرفي الشك فان كان من قبيل
الطريق يعمل على مقتضاها وان كان من قبيل الموضوع لم يكن عبرة بها هذا ما افاده رحمه الله وبما ذكرناه من البيان ظهر سقوط ما اورده
عليه بعض المعاصرين من عدم تعقل الكشف فيه اصلا الى ان قال فقضية ترجيح تساوي الاحتمالين عقيد الالتزام الترجيح
من غير مرجح او طريقية الشئ الى امرين متناقضين ثم قال ان وجه اللزوم كبطلان التالي مما لا يحتاج الى البيان ووجه السقوط انه
ان اعتبر الشك طريقا فانه يعتبر طريقا بالنسبة الى الحكم الواقعي الذي ليس الا الشئ واحدا لا بالنسبة الى طرفي الشك او
احدهما ليلزم الترجيح بلا مرجح لو اعتبر طريقا الى احدهما معينا او طريقية الشئ الى امرين متناقضين لو اعتبر طريقا اليهما معا
المشتمل في قوله ان الموافقة الاحتمالية ارجح من المخالفة القطعية وامثال هذا الايراد ناش من قلة التدبر وسوء

العلم ولكن نعيد ذلك كله لا يخلو اما ان يكون ممن نظر الى انه لابد مما ذكر من كون الاحتمال عند انسداد باب الظن طريقا
وكون الشك في مورد الاستصحاب وغيره من الاصول طريقا احداث اصطلاح جديد وان لم يكن هناك اعلام منه بصحة
استعمال الطريق والانس في الاستعمال فلا مشاحة فيه لان ذلك يؤول الى الوضع التعييني الجديد وان اريد بذلك
الاخبار عن مصطلح القوم فهو مما لم يعثر عليه احد منهم ولا جرى على طبقه اطلاقاتهم واستعمالاتهم وان اريد
بذلك وجود اظهر خواص الطريق فيه في جملة من الصور فيصح التعبير بلفظه عنه لافادة كونه في تلك الصور متصفا بذلك الوصف
نفسه ان اظهر خواص الطريق انما هو كونه منتهيا الى ذي الطريق ومفضيا اليه بمجرد كونه ناظرا اليه اذ ليس الطريق الى الشيء
الا ما هو مطلق لناظر اليه والاصحاب يقولون ان التيمم طريق الى الطهارة المائية لكونه ناظرا اليها بالبدلية عنها والقيام مقامها و
الحكم على الشك في موارد الاصول انما هو بحسب الاعتبار وكذلك الحال عند قيام الاحتمال في شيء عند انسداد باب العلم والظن
لان مجرد احتمال الايصال الى المطلوب ليس من خواص الطريق لما … الايصال على … القطع وما تردد امره بين الايصال
وعدمه لا يسمى طريقا وانما هو محتمل الطريقية لا غير وكذا المتردد بين ما هو طريق وغيره فالحق ان الشك في موارد
الاصول موضوع لا غير وقد حكم عليه بحكم تعبدا من باب علاج الحيرة ودفع الضرورة لا من باب كونه موصلا ونظير الحال في صورة
قيام الاحتمال عند انسداد باب العلم والظن فان العقل يحكم بالاخذ بالمحتمل من باب الانقياد من جهة كونه محتملا لا لان المحتمل
موصل الى الواقع فتدبر الامر الثامن انه ذكر بعض من تاخر ان في هذا الباب اشكالا لا ينشأ من … العلم … طريق … موضوع
كاشف وبيانه انه قد اتضح مما ذكرناه ان العلم اذا كان طريقا فلا اشكال في قيام الامارات مقامه واذا كان موضوعا صرفا
فلا ريب في عدم قيامها مقامه ولا اشكال في شيء منهما وانه اذا كان موضوعا معتبرا باعتبار الكشف والطريقية كما في
العلم بالقذارة عند هذا الحد انه قامت الامارات مقامه لكن ينشأ من هنا اشكال وهو ان … لا مانع … مقام
العلم مما لا اشكال فيه كون كل امارة … فيهما مقام القسمين فلو قال الشارع اعمل بالبينة فان اراد … البينة
تعميم الانكشاف المعتبر موضوعا الى الانكشاف القطعي والانكشاف الظني الحاصل بالبينة صح ذلك بالنسبة الى … الحكم
كما في … العلم بالقذارة عند هذا الحد انه لكن لا يصح ذلك فيما كان موضوعه الامر الواقعي من الاحكام الذي يكون
العلم بالنسبة اليه طريقا اذ لا وجه لتعميم موضوع الواقعي على ذلك الوجه الا ان يراد بدليل الامارة التعميم فيما كان موضوعه
العلم الكاشف وتنزيل البينة منزلة الواقع بالنسبة الى ما كان موضوعه الامور الواقعية وهو يستلزم استعمال اللفظ في
… المتوقف على استعمال المفقود الا ان يقال هناك جامع فيستعمل اللفظ فيه على طريقة عموم المجاز وظاهر ان الجامع …
فربما وان اريد بتنزيل الشرعي بمعنى تنزيل البينة مقام موضوعات الاحكام فلا يصح ذلك بالنسبة الى العلم الموضوعي الكاشف
لانه لم يجعل موضوعا الا باعتبار مجرد الكشف والاحكام الشرعية اللاحقة للمعلوم فوجوب الاجتناب حكم القذر المعلوم لا حكم العلم
بالقذارة ومن المعلوم ان مقتضى التنزيل الشرعي اي تنزيل الشارع شيئا منزلة شيء انما هو جريان الاحكام الشرعية
اللاحقة للاصل على الفرع دون غيرها لان الاحكام العقلية والعادية مما لا يقبل جعل الشارع فلا وجه لكونه … تدل
جعلها فالذي يقبل الجعل انما هو خصوص الاحكام التي رتبها الشارع على الاصل فالتنزيلات الصادرة من الشارع
بدلالتها الاقتضائية على ترتيب الاحكام الشرعية الثابتة للاصل على الفرع اولا لا يخفى عليك عدم توجه الاشكال اما اولا

المستشكل فلانه لم يثبت عدم جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى بطريق الاجتهاد حتى يقال انه يلزم ما هو محذور على التحقيق عندنا وعند
هو بناء المنع على انشاء التوقيف وقد تقرر في باب استعمال المشترك في اكثر من معنى عند ذكر ثمرة النزاع في نظير المحكي …
ان القول بالمنع من باب الاجتهاد … مطرح ما اشتمل عليه من الخبرين المتعارضين … القول بالمنع من باب
التوقيف وعلى هذا انه من بطلان اللازم اعني استعمال اللفظ في اكثر من معنى اذ لا دليل عليه واما ثانيا فلانه لا يلزم
فيما نحن فيه استعمال اللفظ في اكثر من معنى لان اللفظ قد استعمل في ايجاب العمل بالبينة وكون سبب العمل بها كونها
منزلة منزلة الواقع في نظر الشارع في بعض الموارد لعله مادرة الحكم فيه على الموضوع الواقعي وكون الانكشاف
الماخوذ في الموضوع الذي ترتب الحكم بوصف الانكشاف اعم من الانكشاف القطعي والظني امر خارج عن مفهوم اللفظ
مقصود به ولا يلزم قصده من حيث لزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى ولا يتوهم ان البينة لا تقوم مقام العلم الذي هو
موضوع صرف واعتبر من حيث انه صفة قائمة بنفس المكلف فلا بد من عدم كون دليل البينة ناظرا الى
هذه الصورة ولازم ذلك ان يكون دليلها ناظرا الى القسمين المذكورين فقط فيتعين مورد ما اوضح الجزم بما ذكر
من استعمال اللفظ في اكثر من معنى لانا نقول عدم قابلية محل البينة في صورة كون الموضوع هو نفس العلم باعتبار
انه صفة قائمة بنفس المكلف من جهة انتفاء الموضوع رأسا يكفي في عدم نظر دليل البينة اليه فيكون مؤدى
دليلها اخبر تخصيصا بحكم العقل بعدم صلاحية المورد الخاص لقيامها فيه مقام العلم هو وجوب العمل بالبينة وغيره
ما حكم العقل بامتناع العمل بها فلا يلزم ان يكون الدليل ناظرا الى الموردين بخصوصهما حتى يلزم ما ذكر المقصد الثاني
في الظن والكلام فيه يقع في مقامين احدهما امكان التعبد به شرعا والثاني في وقوع التعبد به اما المقام الاول فتفصيل
القول فيه انه ذهب الاكثر الى امكان التعبد به لم يعلم فيه الخلاف الا من ابن قبة من قدماء المتكلمين من الخاصة بل ادعى
العلامة عليه الاجماع والظاهر انه مبني على عدم الاعتداد بخلافه وذهب ابن قبة الى استحالة التعبد به واستدل عليه بالخبر
وهو وان اخذ في العنوان خصوص خبر الواحد الا ان الظاهر انه من باب المثال حيث كان الدليل الظني المتعارف في
ذلك الزمان هو خبر الواحد ويغني عن ذلك ما تمسك به وهو جار في كل ما افاد الظن وهو لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال
على تقدير العمل بخبر الواحد فلعله … نسبتنا … القول باستحالة التعبد بالظن بقول مطلق وهل اراد انه …
الاستحالة الذاتية من قبيل اجتماع المتناقضين والمتضادين او الاستحالة العرضية كصدور القبيح من الحكيم فيقتضي منه
فيستحيل لاقتضاء الحكمة عدم صدوره منه وجهان صلاحية دليله لهما وذلك لان الحل والحرمة من قبيل المتضادين
فيمكن ان يكون نظره في الحكم بالاستحالة الى ذلك فيكون على هذا ذاتية ويمكن ان يكون نظره الى غرض الشارع اذا
تعلق بحكم شيء بحكم قضت بذلك منفعة … امارة بطرق اليها … على المقصود … وكذلك اذا تعلق غرضه
بحرمة شيء لما عرفت من الوجه والاقدام على ما ينافي الغرض لغو قبيح صدوره عن الحكيم فيستحيل صدوره منه بالعرض
من جهة [illegible] حكمته هذا ولا بد من تاسيس الاصل في المسألة حتى يطالب من خالفه مقالته بالدليل فنقول … الاصل
يساعد مقالة الاكثر اعني الامكان المحكي عن ابن سينا بقوله كلما شككت في امكان شيء وامتناعه فذره في بقعة
الامكان وهذا الكلام يحتمل وجوها احدها ان المشكوك في امكانه وامتناعه ممكن واقعا ثانيها انه ممكن في

مرحلة الظاهر يعني انه يحكم عليه باحكام الممكن وان لم يتحقق الامكان الواقعي ثانيها انه يتوقف ح فلا يحكم على ذلك
المشكوك فيه باحكام الممتنع واثاره والوجه الاول وان ساعده وظيفة ابن سينا من حيث كونه من الحكماء الذين
ليس من شانهم التعرض للاحكام الظاهرية ويتضح بعضهم عن ذلك ومطمح انظارهم انما هو بيان الامور الواقعية
الا انه لا دليل على ذلك وكيف يصح الحكم بامكان المشكوك وانفاع كون المصالح الواقعية مما يقتضي جهات الاكتفاء
وكذلك الوجه الثاني لعدم الدليل ايضا وربما يتمسك له بالغلبة وهو مما يضحك به الثكلى لان ذلك يتوقف على الاحاطة
بالممكنات والممتنعات ووجدان الاولى اكثر من الثانية والاحاطة بالجملة مما لا يحصل لاحد وربما يتمسك بالاستصحاب
نظرا الى ان الامتناع يقتضي ضرورة جانب العدم وهي رتبة فوق رتبة الامكان الذي هو تساوي الطرفين والاصل
يقتضي نفي الزائد وهذا ايضا مثل سابقه لانه يتوقف على كون الممكن بطرو الامتناع وان كل ممتنع مسبوق بحالة
تساوي الطرفين والا لم يكن للاستصحاب معنى ومن البين خلافه كون الامتناع مسبوقا بالامكان لكون كل من الامتناع
والامكان فيما لا اخر فلا يعقل للاستصحاب معنى في مثل المقام فلا يبقى على هذا الا الوجه الثالث وهو التوقف عن
الحكم بالامتناع وترتيب اثاره فهذا المقدار هو الذي نسلمه لكن هذا الوجه يكفي في كون الاصل يساعد مقالة الاكثر
حتى يطالب مدعي الاستحالة بالدليل اذا عرفت ذلك فلنا خذ في ادلة القولين فنقول اما مذهب الاكثر فقد
يستدل له باثبات الامكان وقد عرفت ما يفيد ثم بعد سقوط الاستدلال بما ذكرنا اذ كان مقصودا به غيره هو اثبات الامتناع
الذاتي فكيف يصح فيما [illegible] دعوى الامكان الذاتي مع عدم الاحاطة باسرار الواقع وقد يستدل له بما عرفت من الاجماع
على الامكان وقد يستدل له بالوقوع شرعا الذي هو اخص من الامكان ونحن نقول اما وقوع التعبد بالظن في الموضوعات
فلا اشكال فيه قطعا كما يشهد به اعتبار البينة وامثالها ومثله التعبد بالظن بجانب الدلالة فان الكتاب والاخبار المتواترة
وان كانت قطعية الصدور الا انها ظنية ولا مبيح لاحد انكار ذلك حتى الخصم اذ لا مناص له من اعتبار الدلالة الظنية
واما التعبد بالظن في الاحكام فالظاهر انه كذلك وانما قلنا ان الظاهر ذلك لانه يمكن ان يكون مراد ابن قبة بدعوى
الاستحالة هو استحالة التعبد بالظن في حال انفتاح باب العلم وح نشكل دعوى القطع بثبوت التعبد بخبر الواحد واشباهه
مما يفيد الظن بالحكم في حال الانفتاح لاحتمال ان من كان باب العلم مفتوحا في حقه لم يكن يعمل بخبر الواحد او كان يعمل
بما هو من اخبار الاحاد عنده من باب افادته القطع لكونه متواترا بالنسبة اليه او لاحتفافه بقرائن تفيده القطع
بالمخبر به واما مذهب ابن قبة فقد يستدل له بوجوه احدها انه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الاخبار عن النبي ص لجاز التعبد
في الاخبار عن الله تعالى ولا يجوز التصديق في الثاني الا مع الاقتران بالمعجزة اجماعا ثانيها ما ذكره السيد ره في الذريعة
من انه لو امكن الاعتبار بخبر الواحد في الاحكام لزم امكان الاعتبار به في نقل القران والتالي باطل اجماعا فكذا
المقدم ثالثها انه لو جاز العمل بخبر الواحد في الاحكام الفرعية لزم جواز الاعتبار به في اصول الدين والتالي باطل اجماعا رابعها
ما ذكره السيد ره من انه لو جاز العمل بخبر الواحد لجاز في الاخبار المتعارضة خامسها ان العمل بخبر الواحد يوجب
لتحليل الحرام وتحريم الحلال اذ لا يؤمن ان يكون ما اخبر به حراما او بالعكس وهذا الوجه كما ترى جار في مطلق الظن
والى هذا الوجه يؤل ما ذكره السيد ره من ان التعبد بخبر الواحد يلزمه تبدل المصالح بالمفاسد وبالعكس وذلك

لان

لان الاوامر والنواهي عند الامامية والمعتزلة انما تنشأ من المصالح والمفاسد الكامنة في متعلقاتها فالحرمة لابد لها
من مفسدة في متعلقها فاذا اخبر واحد عن الحرام بانه حلال تبدلت المفسدة بالمصلحة فتبدل المفسدة بالمصلحة ملازم لتبدل
الحرام بالحلال وكذا العكس وكل من تعبيري ابن قبة والسيد ره يؤل الى الاخر والجواب عن الاول من وجوه احدها ما قيل
من ان الاجماع انما قام على عدم وقوع التعبد بخبر الواحد في الاخبار عن الله تعالى ومجرده لا يدل على عدم امكانه لكن هذا الجواب لا يخلو
عن حزازة ثانيها ما هو الاولى وهو وجود الفارق لان الاخبار عن الله تعالى مما يقوى فيه تطرق الكذب اليه لوجود الدواعي الى الافتراء
فيه من جهة كونه منصبا جليلا وهو منصب النبوة المشتملة على الرياسة العامة التامة الالهية فلابد فيه من بينة وهذا
على خلاف الاخبار عن النبي ص بحكم جزئي والفرق بين موارد الاخبار مما لا يصلح مقابلته بالانكار الا ترى ان العقلاء يفرقون بين
الاخبار عن موت زيد وبين الاخبار عن [illegible] فلا يقبلون الثاني الا بعد التدقيق والتحقيق وكذلك بين
ما لو ادعى شخص اني رايت احد المعصومين عليهم السلام فامرني بان اخبر زيدا بان يعطي عمروا مائة دينار وبين ما لو ادعى اني
رايته ع فامرني بان اخبر زيدا بان يعطي مائة دينار اذ ربما قبل الاول بخلاف الثاني فانه لا يقبل قطعا ثالثها ان الملازمة
ايضا ممنوعة لوجود الفارق لكن من جهة اخرى وهي ان اصول الشرع واثبات النبوة على الوجه العلمي مما انحصر في الوصول اليه
فهو سهل يسير في حق كل احد بخلاف الاحكام الجزئية الفرعية فان الوصول اليها بتمامها على الوجه القطعي مما يعسر على
اكثر الناس فيجوز ان ينصب الشارع بملاحظة هذا العسر الوارد على اكثر الناس امارات ظنية على وجه العموم الشامل لمن
انفتح في حقه باب العلم ايضا لان الاحكام الشرعية ترد على وجه الكلية وان كان الداعي لها وضعها امرا غير شامل للجميع كما
في حكمة عدة الحمل بحيث علم الشارع بانه سيقع هذا العسر في حق الاكثر وضع الامارات الظنية من اول الامر على وجه
العموم الشامل للجميع ومنهم من كان باب العلم مفتوحا بالنسبة اليه كما هو شرط حجة القائلين بالانفتاح الذين يقولون
باعتبار خبر الواحد مثلا في عرض الواقع مخيرين بين سؤال الحجة عن زرارة والسؤال عن الامام ع مع التمكن من الوصول
اليهما وعن الثاني بالفرق بين الاحكام الفرعية وبين القران لان القران معجزة مستمرة فلابد من العلم بمن اتى به
حتى يدل على نبوته دون غيره وعن الثالث بالمنع من قيام الاجماع على عدم امكان التعبد بخبر الواحد في اصول
الدين بل الاجماع انما قام على عدم وقوع التعبد به فيها مضافا الى منع الملازمة لوجود الفارق من جهة سهولة تحصيل
العلم في اصول الدين من جهة كون مسائلها مما يسهل فيه ذلك بخلاف الفروع لكونها مسائل تعبدية غير منتظمة في
سلك قاعدة عقلية او علمية وعلى هذا فكلما تعذر في شيء من اصول الدين تحصيل العلم سقط التكليف به بخلاف الفروع
وعن الرابع ان العمل بالاخبار المتعارضة انما هو من جهة المانع وهو وجود المكافئ والا فالمقتضي موجود مضافا الى انا
نقول ان الاخبار المتعارضة مما يعمل بها في الجملة حيث انا مخيرون في الاخذ بشيء معين منها وعن الخامس بوجهين
الاول النقض بوقوع التعبد بالظن في الشريعة فيتحقق الامكان وذلك يتحقق بامور احدها اعتبار الظن في الموضوعات
كما يدل عليه اعتبار البينة واليد وسوق المسلمين ونحو ذلك ثانيها اعتبار الاصول اللفظية والاعتبار بالدلالة الظنية
وان كان الصدور قطعيا وذلك مما لا مناص لهم الا الالتزام به ثالثها الامر بالتقليد حتى في زمن الائمة ع كما يدل امره ع ابان
بالجلوس في مسجد الرسول ص وافتاء الناس وان مقالة زرارة معروفة ومع جواز التقليد المبني على محض التعبد

الغير الناظر الى الواقع فالظن الناظر الى الواقع ولو بجواز الاعتبار وربما يورد النقض بالعلم ايضا لانه قد يخطى
الواقع فيحصل جهلا مركبا فيلزم منه تحليل الحرام والعكس مصادفة وتداركا في الشرع بالعمل على العلم ولا يخفى ما فيه لان
ذلك انما يتم بناء على كون العلم حجة بجعل الشارع او كون الجهل المركب مما استقل باعتباره العقل كما هو مقتضى الشارع و
ليس كذلك وانما اعتباره من جهة ان العالم المخطى عن الواقع يحكم فيه العقل والشرع بالعذر فليس مضى العالم عطفا
او مصيبا على مقتضى معتقده بجعل الشارع ذلك العلم حجة في حقه وانما هو من باب انكشاف الواقع عنده على زعمه
فيمضي على مقتضاه ويتعذر نهي الشارع عنه كما عرفت التفصيل سابقا الثاني الحل وهو ان يقال لا يخلو اما ان يراد
بتحليل الحرام ان ما هو حرام واقعا يلزم من الاعتبار بالظن صيرورته حلالا في الواقع او يراد انه يلزم من الاعتبار صيرورة
ما هو حرام ظاهرا حلالا ظاهرا او يراد انه يلزم من الاعتبار صيرورة ما هو حرام ظاهرا حلالا في الواقع او انه يلزم
من الاعتبار صيرورة ما هو حرام في الواقع حلالا ظاهرا فهذه اربعة وجوه اما على التقدير الاول فيمنع الملازمة
اذ لا يلزم من الاعتبار بالظن شيء من ذلك واما على الاخير فالملازمة مسلمة لكن نمنع من بطلان التالي ويمكن التوجيه
كلا الامرين بين لا يخلو الحكم باستحالة اعتبار الظن من وجهين احدهما ان يكون نظره الى حال انفتاح باب العلم اما الذي
فينبغي احتمالان نفي امكان التعبد بالظن في حال الانسداد غير معقول لا بعد من مثله من هو من اعاظم المتكلمين و
الوجه في ذلك انه اذا انسد باب العلم تعذر تحصيله فلا يجوز التكليف به لاستحالة التكليف بما لا يطاق وح فيدور الامر بين ان
يختار صيرورة المكلفين مهملين قد رفع عنهم التكليف فصاروا مثل البهائم فهو مخالف للاجماع او يختار الاخذ بالموهوم
او يختار الاخذ بالمظنون اما ارتفاع التكليف وصيرورة الناس مثل البهائم فهو مخالف للاجماع وضرورة الدين و
نقيضه اشاروا بالمقدمة الثانية من مقدمات دليل الانسداد المعروف وهي بقاء التكليف اذ دعوى عدم صيرورة الناس مهملين
كالبهائم على ما سنعرف بيانه في محله ان شاء الله تم واما الثاني فينفي احتماله قبح ترجيح المرجوح على الراجح فيبقى الثالث وهو لزوم
العمل على الظن في حال الانسداد فظهر الوجه فيما ذكرنا من انه لا يعقل من مثله صدور الحكم بنفي امكان التعبد بالظن في حال الانسداد
نعم لو حمل الثاني مضافا الى انه من القدماء لما نقف على السيد المرتضى ره وامثاله ورواة العلم كان منفتحا في زمانه ره كما
هو مدعاه فهو زمان ابن قبة بطريق اولى ولا يبعد ان ذلك ثبوت الانسداد في زماننا اتفق شيوع العلم بعده من الائمة عليهم السلام
من زمانهم ثم فيكون نظره في ذلك من انفتاح باب العلم ويبتني على ان دعواه استحالة التعبد انما هي بالنظر الى حال زمانه
امثاله ره وهو زمان انفتاح باب العلم فثبت بما ذكرنا ان الاستحالة المدعاة في كلامه انما هي بالنسبة الى زمان الانفتاح ومع
فيمكن الجواب عما اورده عليه من وجوه النقض اما النقض بالفتوى بالنسبة الى المقلد لاثبات جواز العمل بالظن على
وجه الاولوية فبتوجيه الجواب بان الفتوى المعمول عليها على اقسام احدها ما هو المعمول في مثل زماننا من باب مجرد
التعبد بحيث لا يحصل للمقلد الظن ولا ريب ان هذا القسم لا يصير نقضا عليه لان هذا في حال الانسداد ومدعاه
انما هو بالنظر الى حال الانفتاح ثانيها ما هو المعمول في زمن الائمة كما بالنسبة الى جماعة لا يفقهون الا قليلا الاخذ لك
ايضا كالقسم الاول في انسداد باب العلم بالنسبة اليهم فلا يصير نقضا على مدعاه بالنسبة الى من انفتح في حقه باب العلم ثالثها
ما هو المعمول في زمانهم ع لكن بين اهل الفهم والبصيرة وهو ايضا لا يجبر النقض به لاحتمال انهم كانوا يعملون الفتاوى

رفعه

من اعتمد عليه من باب انه ادى الى العلم بما صدر عن المعصوم ع ولو بالقرائن او من باب الوثوق بانطباقه عليه فوق ان ينبع
فيه العذر لسلم جواز العمل على الوثوق واما النقض بالجهل المركب فيتوجه دفعه مضافا الى ما عرفت ان في صورة الجهل لنفسد
انسداد باب العلم بالنسبة الى صاحبه وانه انسداد اعظم من ذلك حيث انه لا يرجى خلافه الواقع واما النقض بالدلالة
فيتوجه دفعه ان الاصول اللفظية وان كانت معتبرة عندنا من باب التعبد والظن النوعي الا ان الفاضل المحرز في عنانا
بها من باب الظن الشخصي استنادا الى انسداد باب العلم اليها لكن لعل ابن قبة يقول باعتبار الدلالة في حق المشافهين
من حيث افادتها العلم بالمراد فلم يكن باب العلم اليها منسدا واما النقض باعتبار الظن في الموضوعات كالبينة واليد
ونحوهما فيبتني على كون اعتبار الظن فيها من جهة وجود مصلحة في ذلك وان كان باب العلم اليها مفتوحا واما ان كان
اعتباره مبنيا على انسداد باب العلم فيها فلا يرد النقض بها ايضا ولعله يقول بالثاني وحيث ارتفع وجوه النقض فلنرجع
الى تحرير مدعاه وبيان مطمح نظره فنقول لما كان كلامه ناظرا الى صورة الانفتاح فهو يقول ان اعتبار الظن ح لا يخلو
من طريقين احدهما ان يكون اعتباره من باب المرآة الى الواقع وثانيهما ان يكون موضوعا مستقلا فايدة مدار الاحكام من دون
تحقق حكم واقعي سابق على ذلك وكلاهما مما لا يحصل لها اما الاول فلان اعتبار الظن مع ما هو عليه من كثرة تطرق التخلف
عن الواقع ليس والمفروض امكان العلم بالواقع والوصول اليه مما يستحيل من الحكيم لكونه منافيا للغرض المقصود الذي هو
الوصول الى الواقع واما الثاني فلانه يستلزم التصويب وهو باطل بالاجماع هذا تحرير مقالته ويمكن الاعتراض عليه
بوجهين احدهما ان … اتمام المطلوب بلزوم التصويب مما لا يحصل لان مدعاه انما هو استحالة التعبد بالظن و
بطلان التصويب لا يفي باثباتها لان غاية ما في الباب انما هو عدم وقوع التصويب شرعا بدليل الاجماع على عدم
وقوعه واين هو من اثبات استحالة التعبد بالظن كما هو مدعاه كما قيل وفيه نظر لان التصويب الذي قام الاجماع على
بطلانه عند الامامية يستلزم الدور على ما صرح به العلامة ره وغيره وليس كل التصويب اللازم على التنبيه ع في قوله ما بالاجماع
على طريق اللطف مما لم يقم الاجماع على بطلانه وحيث كان التصويب مستلزما للدور كان محالا فيتم اتمام مطلوب ابن قبة
بلزوم التصويب على اعتبار الظن وثانيهما انه لا يلزم التصويب بناء على جعل الظن موضوعا وتوضيح ذلك يتوقف
على بيان كيفية جعل الظن موضوعا فنقول ان ذلك يتصور على اقسام احدها ان يعتبر مرآة الى الواقع بعد جعل
احكام واقعية ولا يكون المناط في اعتباره الا الوصول الى الواقع وليس المصلحة فيه عدا مصلحة الواقع والوصول
اليه ولازم هذا عدم الثواب على العمل المظنون اذا خالف الواقع حتى انه لو ظهر خطؤه بعد ما لزم لم يكن يلزم القضاء
ولا الاعادة ويشترط في هذا النوع من اعتبار الظن انسداد باب العلم … احدهما اعتبار
الاقرب الى الواقع فالاقرب حيث كان المناط الوصول اليه لا نفس الظن فمع تيسر العلم يكون هو المعتبر ثم الوثوق و
الاطمينان ثم ما يعتبر من مراتب الظن الاقوى فالاقوى ثم انك بناء على هذا يحتمل كونه حكم الله ثم ثانيهما عدم
الفرق بين الاسباب المثيرة للظن الا ان نعلم عدم ارتباط شيء من الاسباب الا سببا الى حكم الله كالرمل والجفر او
نعلم بخبر الصادق العالم بالاسرار المطلع على ما وراء الاستار عدم ارتباطه فيخبرنا بذلك كالقياس وانما قيدنا
الانسداد بكونه نحو متعارف لانه لان الانسداد نحو غير المتعارف لا يكفي بالنسبة الى الجميع في ذلك ما لو انسد

بالنسبة

بالعلم لاحد فامره المعصوم بالرجوع الى شخص مثل زرارة لعلمه بانها مطابقة للواقع باسرها وتحقق ذلك
الى شخص خاص فى زمان خاص ولا يكون هناك سر فى الاعتبار على وجه العموم ومثل هذا الانسداد لا يوجب اعتبار
الظن على وجه العموم بل ولا على وجه الخصوص ايضا لان الامر بالرجوع الى تلك الفتاوى انما كان من جهة علمه ع
بمطابقتها للواقع فذلك ايضا الى الواقع الحقيقة لا اعتبار للظن ومن ذلك ما لو اتفق الانسداد مع ان ظنونه
اغلب مطابقة من علمه فيصح ان يعتبر الظن بخصوصه مع انفتاح باب العلم بالنسبة اليه وكذلك لو تساوى علمه وظنه
بحسب المطابقة للواقع والمخالفة له فيصح ان يعتبر الظن فى حقه مع انفتاح باب العلم لكون الظن حينئذ طريقا الى الواقع من
العلم فى الاول ومساواته له فى الثانى والمفروض ان المناط هو الواقع والطريقية فانهما ان يعتبر موضوعا مع احتمال دون
سبق جعل حكم واقعى ولا يتبع من كون المظنون مما يناط بالمصلحة فى نفسه وليست المصلحة بمجرد الوصول الى الواقع كما
فى القسم الاول ضرورة ان الواقع ح عدا المظنونات وهذا هو التصويب الباطل الذى ادعى ورود عليه الاجماع والاخبار بل استلزم
الدور بل قال انه غير معقول والتزم لحصول بانه هناك ما يشبه الحكم وان لم يكن نفس الحكم فهناك شئ لو كان الشارع
قد جعل شيئا كان هو المجعول وهذا الوجه مردود عندنا بالكتاب مثل قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
مع قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين واشارة الى ذلك الاخبار المتواترة الناطقة بان لكل شئ حكما حتى
ارش الخدش والاجماع والعقل لان ما استلزم الدور فهو محال بل التصويب غير معقول كما قال العلامة ره والتصويب
طرق ومذاهب احدها انه ليس لله تعالى حكم مجعول اصلا وانما فتوى المجتهد يصير حكما مجعولا فى حقه وحق مقلده ثانيها ان الله تعالى لما
علم ان المجتهد اهل لافتاء بكذا وضع ذلك المظنون حكما فى حقه قبل ظنه ثالثها ان الله تعالى وضع حكما لكل مجتهد
وارتضى تعلق ظن ذلك المجتهد اليه قسرا رابعها انه تعالى وضع لكل مجتهد حكما يناله بنظره من باب الاتفاق خامسها ان يكون
الحكم الواقعى مجعولا بالنسبة الى العالمين كالشيخ والعلامة وسلمان ومن يشابههم والظن مطابقا للحكم الواقعى او مخالفا
بالنسبة الى الجاهلين وهذا يتصور على وجهين احدهما ان يكون الواقع ثابتا للجاهلين ايضا على وجه الشانية لكن
حيث لم يحصل لهم العلم به اغتيل فى حقهم الظن وح يصير جعل الظن حكما فى طول الواقع لا فى عرضه ولا يستلزم التصويب
وثانيهما ان الحكم الواقعى مختص بالعالمين والحظ فيه للجاهلين لكن لما لم يحصل لهم الظن بشئ صار ذلك المظنون مجعولا
فى حقهم فان طابق الواقع الثابت فى حق العالمين كان المجعول هو ذلك المطابق وان خالفه كان المجعول هو ذلك المخالف
وهذا التصويب باطل لان المفروض انه لا حظ للجاهلين فى الحكم الواقعى فالواقع المجعول فى حقهم اولا انما هو الظن وهو
باطل اما العقل على وجه الشرع كما مر وذلك لان متعلق ظن الجاهلين اما ان يكون هو حكمهم او حكم العالمين بمعنى انهم
لا حظ لحكم العالمين ونقصوا منهم [illegible] يصير بعد الظن به حكمهم فالاول يستلزم الدور اذ المفروض ان لا حكم
واقعيا للجاهلين يكون [illegible] نظرهم البحث عنه والثانى وان كان لا يستلزم الدور الا ان ظاهر اصحابنا الاطباق
على نفى التصويب على هذا الوجه ايضا انه يكون المجعول الاولى ح احكاما متعددة مترتب بعضها على بعض لان المجعول الاولى
هو الواقع فى حق العالمين والظن فى حق الجاهلين رابعها ان يكون المجعول فى حق جميع الناس هو الواقع من دون
فرق بين الانواع والاشخاص فالحكم الواقعى موجود فى حق الجميع على وجه الشانية وتنجزه مشروط بالعلم فمن حصل له العلم

عاد

عاد فعليا فى حقه ومن لم يحصل له العلم وانما حصل له الظن فالمجعول فى حقه هو الظن فيكون الظن مترتبا على الواقع
المنجز بالعلم وواقعا فى طوله وهذا لا يلزم منه التصويب فى شئ والفرق بين هذا القسم والقسم الاول من اقسام
جعل الظن هو ان المصلحة هناك لم يكن الا تحقق الوصول الى الواقع وليس وراءه مصلحة وههنا يكون الظن موضوعا
بعد تعذر العلم فيترتب عليه بنفسه مصلحة فالحاصل انه يلزم من جعل الظن موضوعا التصويب كما فى القسم الاخير ان
قلت لا مجال لانكار التصويب فى هذا القسم لانه لا يخلو اما ان يكون الظن مشتملا على مصلحة او عاريا عنها والثانى
مما لا وجه له للزوم اللغو الذى يجب تنزيه افعال الشارع عنه وعلى الاول لا يخلو اما ان يكون مصلحة المظنون عين
مصلحة الواقع او غيرها والاول لا يمكن تصويره الا فى حال الانسداد باب العلم لانه الذى يصير فيه الظن مما لا يتضمن
مصلحة سوى الوصول الى الواقع فلا دخل له فى حال الانفتاح الذى عليه كلام الخصم وعلى الثانى لا يخلو اما ان يكون
مصلحة المظنون انقص من مصلحة الواقع او ازيد او مساوية لها والاول مما لا وجه له لاستلزامه ان يفوت الشارع من
رعيته المصلحة الفائتة الكائنة فى الحكم الواقعى وتكليفهم الى الظن مع كونه ادون مصلحة فتعين ان يكون مصلحة المظنون
مساوية او اعلى من مصلحة الواقع ولا اقل من المساواة وح فيلزم ان يجعل الشارع حكمين مشتملين على المصلحة احدهما الواقع
والاخر المظنون للجاهلين مع كون احدهما فى عرض الاخر ولا نعنى بالتصويب الا مثل هذا قلت انما يلزم التصويب لو كان
المصلحة فى الحكم المظنون كما لو كان الحكم الواقعى هو وجوب الجمعة مثلا وظن كونها مباحة واشتملت الاباحة المظنونة
بنفسها على المصلحة واما اذا كانت المصلحة فى السلوك الى الواقع بمعنى ان الظن لما كان غالبا هو الرجحان وكان
متعلقا بالواقع شانا فالمصلحة فى الاخذ بما رجح فى نظر المكلف انه هو الواقع لانه اخذ بالاباحة المظنونة بما هو
باعتبار انطباقه على الواقع وبما هو بعينه لانه حكم مستقل براسه وعلى هذا فلا يتحقق حكمان احدهما فى عرض الاخر
فما اشتمل كل منهما على مصلحة مساوية لمصلحة الاخر فلا يلزم التصويب ومما يشيد اركان ما ذكرنا انهم صرحوا بكون المصلحة
فى وضع الامارات التسهيل لا فى نفس الحكم الحاصل منها من حيث هو وغاية ما فى الباب انهم اختلفوا فى تعيين تلك
فقيل ان المصلحة فيها انما هى اطراد الاحكام وجريانها بحيث لا تشذ عنها احد من الانام وذلك ان الشارع كان
قد جعل احكاما واقعية وحيث اصبح الناس فى زاوية من الجور فيما عدا زمان النبى [illegible] قصر [illegible] الخطب
الناس من الوصول الى تلك الاحكام الواقعية فلزم الحرج فى الوصول اليها بالنسبة الى اغلب النوع فصار هذا الحرج
النوعى سببا لوضع طريق يسهل سلوكه فى حق الجميع وعادة ذلك الحرج النوعى حكمه فى وضع الامارات فجعلها الشارع
حجة فى حق الجميع وان كان ربما اتفق لبعضهم الوصول الى الواقع ومثل هذا هو الشان فى كل حكمة للاحكام الشرعية اذ
لا تدور مدارها على حذو دوران المعلول مع العلة وجودا وعدما كما يرشدك الى ذلك حكمة تشريع غسل الجمعة وهذا
النحو من انسداد باب العلم على خلاف الانسداد المعتبر فى دليل الانسداد المعروف لاثبات حجية مطلق الظن بالعقل فانه فى
فانه علة لجواز العمل بمطلق الظن فيدور مدارها وجودا وعدما وقيل ان الظن مما [illegible] الاحكام الشارع
لكون احكامه تابعة للحسن والقبح فى متعلقاتها وهذا هو المحصل من كلام الشيخ ره فى حكم بان كون الطائين صفة
توجب حسن امر الشارع اياه باتباعه لكن حيث [illegible] ان الحسن انما هو فى نفس الظن [illegible] انما هو

حجية

ولا يجب علينا قبال المصلحة فى نفس الظن الحاكم بكون [illegible]
مقيد الا فرد [illegible] على ان المصلحة حصلت العمل بالظن
القضاء والاعادة بالكشف [illegible] ما انه يلزم ان
ولا يلزم [illegible] انما هو فى العمل على الظن اولى
المفروض ان المصلحة [illegible] ان المصلحة [illegible] علمها [illegible]
متعلقة [illegible] بعدم [illegible] ذلك [illegible] مع [illegible]
بالعمل بالظن ما لم ينكشف [illegible]
فى نفع تلك المصلحة [illegible]
فى الوقت [illegible] ان المصلحة [illegible] الاداء
خروج الوقت لا يلزم القضاء [illegible]
[illegible]

في نفس الظن والاقطاع هو ان الحسن انما هو في الحكم المظنون ويلزمه التصويب وقد سبق الاشارة في المباحث السابقة الى
ان احتمال الاجماع من طريق اللطف يستلزم التصويب ايضا وقيل ان المصلحة في وضع الظن هو وجود ما به يتدارك
به النقص الحاصل من فوات مصلحة الواقع من تفوت شيء من احكام الشرع من الاعمال الشاقة والمجاهدات الصعبة
وسائر التكليفات بل من نفس المشقة في بذل الجهد في تحصيل الظن والياس من ادراك الواقع على وجه القطع والتأسف
عليه هذا تمام الكلام فيما يتعلق بمذهب ابن قبة وحكى المحقق الكاظمي عن بعض المتأخرين قولا آخر وهو وجوب
التعبد بخبر الواحد وسائر الامارات وما ابعد ما بين هذا القول وقول ابن قبة فانهما في طرفي الافراط و
التفريط وحيث كان مراد القائل غير معلوم كان اللازم التردد بين محتملاته والرد والقبول فنقول اما ان
يكون نظره الى حال الانفتاح او الى حال الانسداد اما على الاول فان اراد الوجوب العقلي بمعنى ان العقل يحكم بانه
يجب على الشارع وضع الامارات الظنية في حال الانفتاح ايضا ففيه وان اراد الوجوب الشرعي فان اراد الوجوب العيني
فهو غير معقول مع تحقق التمكن من العلم كما هو المفروض وان اراد الوجوب التخييري بينه وبين تحصيل العلم فلا دليل عليه واما
على الثاني فان كان مع فرض التمكن من الاحتياط فلا وجه له وان كان مع عدم امكانه بلزوم العسر بين محذورين او تقوم
دليل على رفعه فهو متجه واما المقام الثاني وهو وقوع التعبد به فتفصيل القول فيه انه وقع الخلاف في ذلك فمنع من
جوازه السيد وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس وعزي القول بهذا الى المحقق بل ربما انتسب الى جميع من تقدم
على المحقق بل نسبه ابن الحاجب الى الشيعة قال في المختصر يجب العمل بخبر الواحد خلافا للقاساني وابن داود والرافضة
وتبعه العضدي في ذلك وهو وهم نشأ من اطلاعهم على مذهب السيد وحيث كان رئيس الشيعة في زمانه وكانت كتبه
مشهورة بين الفريقين ووجدوه قد اختار المنع توهموا ان ذلك مذهب جميع الفرقة وذهب جمهور المتأخرين الى
الجواز وينبغي ان يقدم في المقام تأسيس الاصل وليس بخفي ان الاحكام الغير المعتبرة الكثيرة في حال انسداد باب العلم انما
في الغالب بموارد ما يظهر اثره في موارد احدها حال الانفتاح بحيث الاغلب فعلى كون الاصل هو الجواز يجوز العمل
على الظن وعلى كون الاصل هو الحرمة لا يجوز ثانيها ما لو شك في تحقق الانسداد بالنسبة الى اغلب الاحكام ثالثها
ما لو انسد باب العلم في غير الاحكام الكلية كالموضوعات المستنبطة او الموضوعات الصرفة والمسائل المشتبهة فيجوز العمل بالظن
على القول بكون الاصل هو الجواز بخلاف القول بكون الاصل هو الحرمة فلا يجوز وانما خصصنا ظهور اثر الاصل بهذه
الموارد ليخرج حال الانسداد بالنسبة الى الاغلب اذ لم ينكر احد حجية الظن على هذا التقدير ولا كون الاصل هو الجواز
ح سواء قلنا بان الاصل الاولي هو الجواز ام قلنا بانه الحرمة لانقلاب الاصل ح الى الجواز لو كان مقتضاه الحرمة
قبل الانسداد وبقائه على حاله لو كان مقتضاه الجواز واما تقرير الاصل فقد جعله السيد المحقق الكاظمي مبنيا
على الخلاف في ان الاصل في الاشياء هل هو الاباحة او الحظر ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان محل الخلاف في ذلك الاصل انما
هو الاشياء التي ينتفع بها ولا يظهر فيها امارة المفسدة كشم الطيب واكل التفاح وان ما يستقل بحكمه العقل خارج عن ذلك
العنوان ولا ريب ان نسبة حكم الى الشارع بمجرد الظن افتراء عليه وذلك مما يستقل بحرمته العقل واما ثانيا فلان
التعبد غير معقول ولا معنى لجواز التعبد وتركه [illegible] غاية الامر التخيير بين التعبد بالظن والتعبد بالاصل او الدليل

الثاني

الموجود

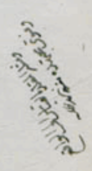
الموجود هناك مما يتعين الرجوع اليه لولا الظن فما ثمرة الامر بوجوب التعبد به او بالظن بخبر فلا معنى للاباحة التي هي الاصل
في الاشياء واما ثالثا فلعدم صلاحية المحل للاباحة اذ ان الاباحة انما تتأتى بالنظر الى الحكم التكليفي والبحث هنا
انما هو عن الحكم الوضعي وهو حجية العمل المأتي به بعنوان الظن واسقاطه التكليف بالمأمور به هكذا افاد بعض من تأخر
لكنه ساقط لان المبحوث عنه هو جواز الاقدام من قبل الامر وان استتبع حكما وضعيا فذلك لا يخرج البحث عن كونه بحثا
عن الحكم التكليفي ولا بد من ملاحظة اقسام العمل بالظن وتأسيس الاصل بالنسبة اليها اولها ان يعمل المكلف بظنه ويأخذ بالحكم
المتعلق به استنادا الى ظنه واعتمادا على كونه حجة شرعية ثانيها ان يعمل بالظن بان يأتي بالمظنون من دون استناد
الى الظن واعتبار حجيته شرعا وتفوت مثل ذلك كثيرا في [illegible] والمسامحين في امر الدين فاذا امره [illegible] بشيء من امور الدين
اخذه من دون تحقيق وثالثها ان يعمل بالظن لا على نحو من الوجهين السابقين بل برجاء المطابقة للواقع وهذا القسم وان
كان يتوهم كونه من محل النزاع وموردا للاصل الذي يراد تأسيسه الا ان ذلك ناشئ من عدم التدبر لان الاتيان بشيء
برجاء المطابقة للواقع ليس الا عين الاحتياط ولا اشكال في الاخذ به وفي خروجه عن محل حرمة العمل بالظن بناء
على كونها ما يقتضيه الاصل فبقي القسمان الاولان فلا بد من تأسيس الاصل بالنسبة اليهما فنقول اما الاول فالتحقيق
فيه ان الاصل هو حرمة العمل بالظن بحكم الادلة الاربعة التي هي الكتاب والسنة والاجماع والعقل وليس المراد بالكتاب
مثل قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا الا انه سوق للاهانة كون الظن يتخلف عن الواقع ولا يوصل اليه ولا يفيد الحجية كما هو
مقصد بل المراد به ما دل من الايات على حرمة القول على الله بغير علم وحرمة نسبة ما لم يعلم كونه من الشارع اليه فمن ذلك
قوله تعالى في ذم اليهود والرد عليهم وتوبيخهم آلله اذن لكم ام على الله تفترون وجه الدلالة ان الافتراء هو الكذب عن عمد
وقد عبر عما لم يصل فيه اذن من الشارع بالافتراء وذمهم على ذلك فيكون منهيا عنه ولا ريب ان المظنون مما لم يصل
فيه اذن من الشارع فيكون منهيا عنه ومنها قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ومنها قوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا ومنها قوله تعالى ردا على اليهود قل لا اجد فيما اوحي الي
محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا فافاد ان ما لم يوح ممنوع من القول به ولا ريب ان المظنون
ليس مما اوحي الى النبي ص واما السنة فمنها قول الصادق ع القضاة اربعة ثلاثة في النار وواحد في الجنة رجل قضى بجور وهو
يعلم فهو في النار ورجل قضى بجور وهو لا يعلم انه قضى بجور فهو في النار ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار
ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة ووجه الدلالة ظاهر لانه افاد ان القضاء بما لا يعلم كونه حقا محرم وان كان
حقا في الواقع وقد سوى النبي ص ان لا فرق في ذلك بين القضاء والافتاء ومنها صحيحة [illegible] ان تفتي الناس برأيك
او تدين بما لا تعلم ومنها صحيحة الحذاء من افتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة والعذاب ولحقه
وزر من عمل بفتياه ومنها الخبر المحكي عن الكافي [illegible] ادنى الشرك ان يقول للنواة حصاة وللحصاة نواة ويدين
به ووجه الدلالة ان الحكم بكون النواة حصاة وعكسه كناية عن القول بما هو خلاف الواقع والحق الثابت وقد جعله
على حد الشرك ولا ريب ان المظنون ليس من الحق الثابت المتلقى من قبل الشارع فيكون نسبته اليه محرمة واما الاجماع
فيكفي فيه ما ادعاه المولى المحقق البهبهاني [illegible] من البديهي [illegible] ان عدم جواز العمل بالظن مما امتاز به الضرورة

مسئلة ٧ الجهلة

القضاة

عند العوام فضلا عن العلماء الاعلام واما العقل فانه يحكم بقبح تسبب ما لم يعلم صدوره من المولى ... على الفرية
عليه ويشهد بذلك تقبيح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه بما لم يعلم بوروده عن المولى ولو كان جاهلا
لكن مع التقصير واما الثاني فلا يجري فيه ما ذكرناه في القسم الاول من الادلة لعدم تحقق النسبة الى المولى
حيث لم يسنده الى الشرع ولم يتدين به فهذا داخل في الشبهة لكنه لما اقدم على العمل به جهلا من باب عدم المبالاة باوامر
الشرع وتحصيلها من غير الحجة كان ذلك من عنوان التجري وعلى هذا فان قلنا بكون التجري محرما ذاتيا لم يكن اشكال
في حرمة هذا النوع من العمل بالظن وان لم نقل بكون التجري محرما ذاتيا فان قلنا بكون تحصيل العلم بالاحكام
الشرعية واجبا نفسيا كما هو مذهب جماعة كان هذا النوع من العمل بالظن ايضا محرما لذلك وان لم نقل بكونه واجبا
نفسيا بل قلنا بكون المقصود من تحصيل العلم هو الوصول الى الواقع كما هو الظاهر ثم يقع الكلام في حرمة العمل
بالظن المذكور تارة بحسب القاعدة واخرى بحسب دلالة الكتاب والسنة اما الاول فبيانه انه يدور مدار عدم مشروعية
العمل وحرمته مدار الواقع فان طابق الواقع استحق عليه الثواب ولم يترتب عليه العقاب لكونه جاريا على ما هو الواقع
وهذا الحكم فيما كان من قبيل المعاملة مما لا يعتبر فيه قصد القربة فيها فان طابق الواقع كان صحيحا ولم يتحقق
به التشريع المحرم ومثلها الثاني ان قصد به نية التقرب بها ولا بعد في ذلك لو فرض قصد التقرب في مثل
المفروض كثيرا من العوام بل يتفق ... من حيث العمل احيانا ... بانه لا بد في سلوك طريق الامتثال من الاستناد
الى حجة شرعية ... مع تفطنه بذلك قبل العمل ربما يقصد القربة لعلمه ... غيره ولم يبال في اخذ كيفيته ... حصل
ان صحة عبادة الجاهل اذا حصلت وصفي المطابقة للواقع والاقتران بقصد القربة هو المختار عندنا كما ستفصله ان
شاء الله تعالى فتحصل من ذلك ان ما اتى به المكلف على الوجه المفروض من عبادة او معاملة اذا طابق الواقع لم يكن عليه عقاب
بل يستحق الثواب في العبادات ان التفت بعد ذلك الى كيفية عمله وتفحص فوجده مطابقا للواقع لم يكن عليه شيء من
القضاء والاعادة ويستحق الاجر وان لم يلتفت وكان في الواقع مطابقا استحق الاجر في يوم الجزاء وما ذكرناه من مطابقة
نفس الواقع انما هو بالنظر الى حال الانفتاح واما بالنظر الى حال الانسداد فان وجده مطابقا لاحد ... الادلة
الشرعية والامارات الظنية على وجه الاجتهاد او التقليد كفى في صحة العمل وعدم العقاب بعد ذلك وبقي في المقام ما ينبغي
التنبيه عليه وهو ان ما ذكرناه من عدم العقاب على المعاملة الموافقة للواقع انما هو بالنسبة الى نفس مباشرة
العقد مثلا فلو وقع العقد على الوجه المفروض ثم التفت لم يكن له ترتيب الاثار قبل الفحص عن الحكم الواقعي فلو
رتب الاثار ... في نفس ترتيب الاثار لا في نفس العقد فلو كان العقد المفروض على امراة لم يكن له الاستمتاع بها قبل
الفحص عن الواقع وهكذا وذلك لاستصحاب عدم تاثير العقد وهو حجة شرعية عند الشك ولو فرض مثل هذا الفرض في
في القسم الاول استحق عقابين احدهما على الاعتماد على الظن ونسبة الحكم الى الشارع التي هي تشريع محرم
والاخر على ترتيب الاثار المستلزم لمخالفة الاستصحاب هذا كله بالنظر الى مخالفة الواقع ومطابقته وحكم الدليل
وحكم الاصل العملي مثل الدليل فان طابقته لم يكن فيه اشكال واما بالنسبة اليهما معا فان طابقهما معا فلا اشكال
في انتفاء العقاب وان خالفهما فلا اشكال في ترتبه واما لو خالف الدليل الشرعي او الامارة الظنية وطابق الواقع

بان وقع



بان وقع المجتهد مثلا معاملة على الوجه المفروض ثم التفت ولم يراجع الادلة الظنية مع كون مؤداها الحرمة مثل تلك
المعاملة فاتفق له العثور بادراك ... المعصوم والوصول الى الواقع وتبين انها صحيحة في الواقع فهل يكون مع ترتب
عليه العقاب ام لا وجهان من ان الدليل انما كان متبعا لاجل الايصال الى الواقع ولم يكن مقصودا بنفسه والمفروض
تحقق المطابقة للواقع فلا يترتب على مخالفة حكم الدليل ومن ان تكليفه انما كان هو مؤدى الادلة ولم يكن تكليفه الفعلي الا
ذلك والواقع انما كان تابعا ... على مجرد التأثير نظرا الى انقلاب تكليفه الى الرجوع الى الادلة وقد
خالف مقتضاها فيستحق العقاب على ذلك هذا وليعلم ان الحكم بالحرمة في هذا القسم انما هو في الظن الذي لم يثبت
العملي اذ مع موافقته يكون ظنا شرعيا ثبت اعتباره من الشارع كالظن الموافق للدليل والكلام في الظن الذي لم يثبت
حجيته واما الثاني فبيانه انه دل على حرمة مخالفة الواقع الايات والاخبار فمنها قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان
الظن لا يغني من الحق شيئا حيث ذمهم على متابعة الظن الذي ليس شأنه عدم الايصال الى الواقع ومنها قوله تعالى ولا
تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا وهو يعم القسمين واما الاخبار
فمنها رواية ... سليم من عمي ... الذكر واتبع الظن وبارز خالقه ومنها ما في مناجاة المطيعين من قوله فان الشكوك
والظنون لواقح الفتن ومكدرة لصفو المنائح والمنن ومنها ما عن قرب الاسناد عن ... عن ابائه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله اياكم والظن فان الظن اكذب الكذب الى غير ذلك من الاخبار هذا وقد عرفت سابقا ان العمل على
طبق الظن من دون حكم بكونه حجة شرعية حكمه حكم عمل الجاهل فهو تابع للواقع فان ظهر كونه مما ... حراما او كونه مما
تركه ... واجبا كان حراما والا فلا لكن يختص ما نحن فيه وهو العمل على الظن عن سائر موارد عمل الجاهل بانه لا دليل
على الجواز ... حرام ... وليس لوظيفة ... سوى العمل على الاحتياط لان الله تعالى ارسل رسوله وقرر احكاما
للانام ولا شك ان تكليف المخاطبين لم يكن الا بما يفهمونه من الخطاب الملقى اليهم ولا ريب انا مكلفون بما كلفوا به و
نفهمه من الخطاب فان علمناه كان اللازم علينا اتباعه وان لم نعلم كما هو الواقع في محل الظن كان اللازم هو الاحتياط
وصورته انه لا يخلو الواقعة المبتلى بها من ان يدور الامر فيها بين الحرمة وغير الوجوب كالنظر الى المراة المحتمل نكاحها
الدائر امره بين الحرمة والاباحة او يدور الامر فيها بين الوجوب وغير التحريم كقراءة الدعاء عند رؤية الهلال
الدائر امرها بين الوجوب والندب او يدور الامر بين المحذورين ففي الاول لا بد من الترك وفي الثاني لا بد من الاتيان
وفي الثالث قام الظن على احد الطرفين كما هو المفروض في المقام من وجود الظن كان اللازم العمل عليه لكون
الامر دائرا بين وجوب العمل على الظن او كونه محصلا للاحتياط من جهة دوران الامر بين التعيين والتخيير ولا ريب
في كون العمل على التعيين احوط هذا كله فيما يتعلق بعمل الظان نفسه من عبادة او معاملة واما ما يتعلق بعمل غيره كالقضاء
مثلا او التصرف في اموال الناس مثل ... ولد الميت الاكبر ... ونحوها فاللازم التوقف والكف عن ذلك و
ذلك لدوران الامر بين المحذورين في الافتاء بالظن لمصير المجتهد الى وجوبه عن دليل ظني ومصير الاخباريين
الى حرمة الافتاء عن دليل ظني فاللازم عند دوران الامر بين المحذورين هو التوقف اذ ليس وجه الاحتياط
ح الا ذلك وانما حكم بالتخيير في الاعمال المتعلقة به بنفسه من جهة لزوم المباشرة فلا مناص له من ارتكاب العمل ...

منها واما الامور المتعلقة بغير فحيث كان لسعر السكوت والكف فيها كان اللازم هو التوقف والكف عن المباشرة
ان قلت العلم بما فهمه العاملون في جملة الاحكام المعتقدة انما هو من قبيل العلم الاجمالي ونحن لا نسلم وجوب اشاعه
سيما اذا كانت الشبهة غير محصورة فحكم هناك بالبراءة واين ذلك من الاحتياط قلت اولا ان الشبهة فيما نحن فيه محصورة
وقد اثبتنا في محله وجوب الاجتناب عنهما وعلى فرض كونها غير محصورة فهو من باب اشتباه الكثير في الكثير وحكمه حكم الشبهة
المحصورة كما قررناه في محله وثانيا ان مقصودنا نفي العمل بالظن وذلك يكون من الحكم بالبراءة في المفروض وجوب العمل على
الظن ولا يلزم من الحكم بالبراءة في المفروض وجوب العمل على الظن فان قلت لا وجه لما قررتم من لزوم العمل على الاحتياط
فان قلت لا وجه لما قررت من لزوم العمل على الاحتياط وذلك لاشتباه الامر بالذات كما في صورة دوران الامر بين المحذورين
فيما يتعلق بعمل الغير اذ لا يمكن الاحتياط حينئذ الا بالاخذ بالاوثق والاشباه عنده دوران الامر بين المحذورين الذي لا يتحقق الاحتياط في
احتمالهما اوضح من ان يبين واما بالعرض كما في دوران الامر بين الوجوب وغير الحرمة في العبادات فان لزوم العلم بالوجه
ومصلحة يمنع من الاتيان به على وجه الاحتياط لانه اذا لم يعلم الوجوب كيف ينوي ذلك وهذا بخلاف ما لو اخذ بالظن
فيتيسر له تمييزا لوجه لو ظن بالوجوب فبنيانه المعاد كونه لعلما من حصر النظر في صنفين مجتهد ومقلد والاحتياط
خارج عن السبيلين قلت اما الجواب عن امتناع الاحتياط في صورة دوران الامر بين المحذورين فقد عرفت الجواب
عنه ونقول هنا توضيحا ان ما دار الامر بين المحذورين فيما يتعلق بعمل الغير كافتاء الفضلة والاحياء مثلا ان حق حيث
الاحتياط ح وطريقه الاخذ بالاوثق هو الكف عن الفتوى والتصرف وذلك لو جيء احدهما تحقق الاخذ بالاوثق
بمجرد التوقف والسكوت اذ لا يترتب عليه بالعرض اما ما نرى من الحكم بالتخيير فانما هو في صورة وجود ملزم للعمل و
حرمان السبب من جهة الاضطرار الى الاخذ باحد الطرفين في محل بخصوصه واما فيما يتعلق بعمل الغير فليس هناك ملزم
الى المباشرة لم فلا يكون طريق الاخذ بالاوثق سوى السكوت والكف عن الافتاء والتصرف ثانيهما ان دوران الامر
بين المحذورين انما هو في نفس الافتاء من حيث الاخبار بين المحرم من الافتاء من غير دليل ظني ومن غير المجتهد من باب
وجوب الافتاء كذلك واما نفس التصرف كالاحياء مثلا فليس فيه الا احتمال الحرمة اذ لم يقل احد بوجوب مباشرة الملك الامر
بين ارتكاب الافتاء والاحياء المحتملين للتحريم وترك الافتاء المحتمل للتحريم واما ترك التصرف فليس محتملا للتحريم وعلى
هذا فيدور الامر بين تحريمين وتحريم واحد ولا ريب ان وجه الاخذ بالاوثق انما هو ترك ما يتطرق اليه احتمال التحريمين
الى ما يتطرق اليه احتمال تحريم واحد واما الجواب عن امتناع الاحتياط بالعرض من جهة تعذر العلم بالوجه وقصده فهو
من وجوه الاول انا نمنع قطعا بعدم لزوم العمل بالوجه وقصده لما نجد قطعا من استقرار بناء العقلاء على الاكتفاء
على العمل وحصول الامتثال عند عدم تحقق العلم بكونه مطلوبا بالوجه وان لم يعلم المامور بكون الطلب على وجه الالزام وغيره
وربما امكن التمسك في نفي وجوب العلم بالوجه وقصده بالاطلاقات من مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة ونحوه من الاطلاقات
العبادات بناء على وضع اسامي العبادات للاعم وعدم ورود الاطلاقات مورد بيان حكم اخر هو مجرد التشريع
لكنه ليس بمحل من القبول عندنا لكون الاطلاقات واردة عندنا في البيان بمجرد التشريع مضافا الى انا لو اغمضنا عن ذلك
قلنا ان التمسك باطلاقات الاسامي انما يجدي في نفي التقييد الراجع الى نفس المسمى كفاتحة السورة واشباهها من الاجزاء

والشرائط للصلوة مثلا واما التقييد الراجع الى كيفية الاتيان بالمامور به كالاتيان به بنية الوجوب او مطلق القربة
فلا دليل على الاطلاقات الاسامي بنفيها وضوحا نعم بعد ما نبهناك عليه ثم هنا فائدة اخرى وهي انا اذا تشككنا في كون
المامور به مطلوبا بالقصد او لداع آخر وكان الاصل عدم الداعي الاخر فيبقى بالاصل هنا لزوم الاتيان بالمامور به
لداعي الوجوب وذلك مثل ما لو تشككنا في كون المامور به مطلوبا للقصد او التوصل فينفي الداعي الخارج الذي هو
التوصل بالاصل الثاني ان وجوب قصد الوجه المدعى في كلام اسلافنا لا يخلو اما ان يكون هو الوجوب النفسي بان يكون
السيد يتضمن كون الاخلاص وقصد القربة واجبا نفسيا حال الشروع في العبادة وهذا يستفيد اصل البراءة عند الشك
فيه او شرطا للصحة حيث يتعدم الوجوب الى الشك فيه ولا يكون هو الوجوب التوصلي بطر الاجزاء والشرائط فح نقول
انا وان فصلنا في مسئلة البراءة والاشتغال بين الشك في الاجزاء والشرائط مما من شانه ان يتلقى من الشارع وبين الشك
فيما يرجع الى كيفية الاتيان بالمامور به بالحكم بالبراءة في الاول والاحتياط في الثاني نظرا الى ان من شان الاول
ان يبينه الشارع بالبيان اللفظي فحيث لم يقع بيان كان الحكم هو البراءة لقبح التكليف بغير بيان ومن شان الاول ان
يدركه العقل فهو موكول اليه وحكم العقل بيان ولا بد من الاحتياط في صورة الشك لكن نقول يستثنى من كيفيات
الطاعة ايضا ما كان من وظيفة الشارع بيانه كالاتيان بنية الوجه اذ يخبر العقل فيبنى فيه ايضا على البراءة
لعدم البيان وقبح التكليف بدونه الثالث ان ما ذكره من وجوب العلم بالوجه وقصده انما يكون اذا ادى وجوب تحصيل
العلم لو سيدان كفطر من الدليل القطعي ونشغا بالوجدان وان اراد وجوب تحصيل العلم بالمعنى الاعم من الظن
الخاص المعتبر فكذلك لان مفروض الكلام انما هو ما قبل ثبوت اعتبار الظن الخاص وان اراد وجوب تحصيله من مطلق
الدليل فالاحتياط الذي حكمنا به يقتضي بوجوب الاتيان بالاوثق حكما ظاهريا فهو مكلف بوجوب هذا الاحتياط فمنع
قصد الوجه ويتحقق الاحتياط من الوجوب الناشئ منه هذا واما ما ذكر من انحصار طريق العمل في الاجتهاد والتقليد
فلو اريد الاحتياط وتمييز موارده نوع من الاجتهاد فان قلت كيف حكمت بالاحتياط وترك العمل بالظن والاحتياط
في المقام معارض بما هو وارد عليه وهو الاستصحاب وتوضيح ذلك ان الملازمين القائلين بوجوب العمل بالظن وجوب الفحص
تحقق التكليف بالفحص عن الدليل عند امكان الدليل القطعي وحيث تعذر القطعي من الدليل فان ثبت جواز العمل بالظن
سقط الفحص عن الدليل لفقدان القطعي منه وجواز العمل بالظني منه ولم يبق مجال الاستصحاب وجوب الفحص عن الدليل وحيث
لم يقم دليل على جواز العمل بالظن بل كان كل من جوازه وعدمه مشكوكا كما هو مفروض البحث فاذا تشككنا في بقاء وجوب
الفحص عن الدليل لزم الحكم بالاستصحاب بوجوب الفحص عن الدليل بحكم الاستصحاب وحيث لا دليل قطعيا وجب الفحص عن
الدليل وحيث لا يثبت الفحص عن الدليل الظني لم يجب العمل بالاحتياط لا بعقل وجوب الحجة من دون وجود الحجة فيجب
العمل بالظن وترك الاحتياط قلت يتصور حال من راد ايجاب الفحص عليه على وجوه احدها ان يعلم فقدان الدليل القطعي
ثانيها ان يعلم بوجوده ثالثها ان يشك في وجوده وعدمه وهذا يتصور على وجوه ثلثة احدها ان يحصل شك بعد الفحص
حتى علم بانه لم يكن هناك دليل قطعي ثانيها ان يحصل حيث شك حتى علم بانه كان هناك دليل قطعي لكن ما تعذر
التمكن منه لو حصل السبب اما بسبب امتناع او غيرها ثالثها ان يحصل الشك بعده وهو ما بعد الفحص شك في وجود الدليل القطعي

استصحابا لوجوب الفحص عن الدليل
وعن البيان ان الفحص عن الدليل
مقدمة للعمل فاذا وجب الفحص
عن الدليل الظني ح

وعلى هذا فنقول لما ندرى ان مراد السائل اجراء الاستصحاب في اى هذه الصور وليس شئ منها مجرى الاستصحاب
اما الاول فلتحقق وجوب الفحص بالعلم بفقدان الدليل القطعي لدى من يتعلق الحكم المستصحب واما الثاني فلوجوب
الفحص عن الدليل بعد حصول العلم بوجوده واما الثالث وهو اول اقسام القسم الثالث فلانكشاف انتفاء الحالة
السابقة المتيقنة بالفحص بعدها كانتفاء الحالة السابقة في الشك الساري بالشك فيها واما الرابع وهو
ثاني اقسام القسم الثالث فلكون الاستصحاب فيه عرضيا لا عبرة به لان الحالة السابقة ليست الا وجوب الفحص عن
الدليل القطعي وقد انتفى الدليل القطعي بالفرض فاستصحاب وجوب الفحص ليس الا ايجاب الفحص بالنسبة الى الدليل
الظني وليس الاستصحاب العرضي لان الحالة السابقة انما هي وجوب الفحص عن الدليل القطعي والحالة اللاحقة انما
هي وجوب الفحص عن الدليل الظني وليس الاستصحاب العرضي الا استصحاب امر لاثبات غيره المشابه به كاستصحاب المتولد
من حيوانين احدهما طاهر والآخر نجس كما لو نزى غنم على كلب فولدت شاة فقال بعضهم بنجسه ونجاسته
استصحابا للنجاسة الحاصلة لاحد الابوين لاتحاد الولادة مع ان المقصود اثبات النجاسة الذاتية واما الخامس
فلا بد فيه من الفحص حتى يؤول الحال الى القطع بانتفاء الدليل راسا حتى يجرى فيه حكم الثالث والا فلو كان
هناك دليل قطعي لكن فاتر حتى يجرى حكم الوجه الرابع فان ذلك محل بحث لزوم ترك الاحتياط الى العمل بالظن
بالاستصحاب على وجه آخر وبيان ذلك انا قد ذكرنا ان ثمرة ما سبق من الاصل انما تظهر في الصور النادرة المتعسر فيها باب
العلم في حال الانفتاح وفي اغلب الاحكام في صورة الشك في الانفتاح والانسداد وفي العكس من نوع آخر كالحاق
جواز العمل بالظن في الفروع بجوازه في الاصول او العكس واما في حال الانسداد باب العلم الى اغلب الاحكام فلا اشكال في
وجوب العمل بالظن وح نقول لو كان باب العلم الى اغلب منسدا ثم انفتح وشككنا في بقاء الحكم بجواز العمل بالظن
استصحب ونتم تعميم القول بجواز العمل بالظن الى غير هذه الصورة بعدم القول بالفصل فالجواب عنه من وجهين احدهما
ان جريان الاستصحاب فيما ذكر من الفرض موقوف على اثبات جواز العمل بالظن في حال الانسداد بالاجماع دون كون
الانسداد كاشفا عن تجويز الشارع العمل بالظن وترخيصه اياه او قلنا بكون الحاكم بجواز العمل بالظن في صورة الانسداد
بحسب الاغلب هو العقل دار الحكم بجواز العمل بالظن مدار الانسداد على الوجه المذكور كما هو المحقق عندنا فينتفي
العمل بالظن بانتفاء الانسداد على الوجه المذكور فلا يجرى الاستصحاب بالنظر الى انتفاء الموضوع الذي رتب العقل
عليه الحكم ثانيهما ان الاستصحاب معارض بمثله ضرورة حرمة العمل بالظن في حال الانفتاح فاذا فرضنا طرو الانسداد
وشككنا في بقاء الحكم الذي هو حرمة العمل بالظن جرى هناك استصحابها ايضا ومع تعارض الاستصحابين المذكورين لا يبقى
سوى الرجوع الى الاحتياط فان قلت الكلام في اثبات جواز العمل بالظن وحرمته لا يختص بصورة الشك بل يجرى
في صورة تحقق الانفتاح ابتداء بحسب الاغلب بتحقق الانسداد في المواضع النادرة فكيف يمكنك التمسك
باستصحاب حرمة العمل بالظن الثابتة في حال الانفتاح ودعوى المعارضة بمثله من استصحاب جواز العمل بالظن و
الرجوع الى الاحتياط والحكم بحرمة العمل بالظن فيما قلت يجرى في التعميم بالنسبة الى … التمسك بعدم القول
بالفصل فان قلت كيف تدعى عدم القول بالفصل والقائل بالفصل موجود لانك تدعي لزوم الاحتياط في المواضع

الى هم

المذكور

عليهم

النادرة

النادرة كما نطق به عبارة المحكي عنه في المعالم قلت المصير الى العمل بالبرائة ليس عملا بالظن ومقصودنا تعميم
فتحقق الاجماع المركب بالنسبة الى تعميمه وتحقق الاجماع المركب وان كان طريقية لبعض المجتهدين هي البرائة
وطريقية الآخرين هي الاحتياط هذا كله هو الكلام في نفي جواز العمل بالظن على طريقية الاحتياط ويمكن الاستدلال
على عدم جواز العمل بالظن بوجه آخر وهو الاستصحاب ويقرر بوجوه الاول استصحاب الامر بخصوص العبادة المركبة
المشتملة على المشكوك وتقريره بيان ذلك انا اذا شككنا في انا مكلفون مأمورون بالصلوة ونحوها من العبادات فاذا
اتينا بالصلوة من غير سورة مثلا يجرى هناك استصحاب بقاء الامر المتيقن وجوده سابقا فان وافق الظن فهو والا
كان اللازم ترك العمل بالظن بحكم الاستصحاب فان قيل المستصحب في المقام ان كان هو الامر بالمجموع المشتمل على
الجزء المشكوك فيه كالسورة ايضا فليس هناك حالة سابقة متيقنة اذ لم يعلم تحقق الامر بالمجموع المشتمل على الجزء
المشكوك حتى يستصحب وان كان هو الامر بما عدا المشكوك فالمفروض انه قد اتى به والاتيان بالمامور به على وجهه
مقتض للاجزاء ولا مجال للاستصحاب مع ان المقصود اثبات المشكوك به ولا اثر له في ذلك وان كان هو الامر
المتعلق بالمجموع الواقعي المردد بين ما اشتمل على الجزء المشكوك فيه وما خلا عنه قلنا مكلفين بالواقع حتى
يستصحب الامر به وانما نحن مكلفون بمؤدى الخطابات على ما افاده الفاضل القمي ره مضافا الى ان استصحاب الامر
المجمل مما لا وجه له قلت نفي التكليف بالواقع مما لا وجه له واستصحاب الامر المجمل الثابت بزمن التمسك بالاستصحاب المذكور
مندفع بان من وجه آخر وهو كونه من الاصول المثبتة لان وجوب الاتيان بالجزء ليس من اللوازم الشرعية للامر
بالمركب وانما هو من اللوازم العادية والعقلية مضافا الى انه مع الشك في اشتغال الامر بالمركب يكون في اثبات
الاتيان بالجزء فاللازم هو التمسك بقاعدة الاشتغال من دون حاجة الى الاستصحاب المتوقف على ملاحظة اليقين
السابق والشك اللاحق الثاني استصحاب بقاء التكليف بمجموع الاحكام الشرعية التي جاء بها النبي ص ضرورة انا نعلم
ان الله تعالى بعث نبيا وعلمه احكاما فبلغ الحاضرين وهم يشاركون لهم في التكليف فعند تحقق كوننا مكلفين بجميع ما جاء
به النبي ص فاذا احتملنا انها انطمست … هناك … الشك في … جملة التكليف فيستصحب بقاء ذلك
التكليف وهذا التقرير مما يصح ان يعبر عنه باستصحاب الاشتغال وباستصحاب الاشتغال على طريقة القوم حيث يجمعون بينهما
كثيرا في مورد واحد وان كان لنا في ذلك كلام يأتي في محله ان شاء الله ويجرى في هذا التقرير ما يجرى في التمسك
بالاحتياط من الايراد والجواب الثالث استصحاب الحالة السابقة في كل مورد من التكليف وعدمه وبيانه
انه اذا شك في … بعدم الازلي على كل حادث وشك في التكليف المتعلق بالامر الخاص فان كان بعد العلم انتفاء ذلك
العدم الازلي بثبوت تكليف … الشك الى ارتفاعه فيستصحب … العلم انتفاؤه فيستصحب … العدم ولا يخلو من احد
الحالين المذكورين شئ من الموارد وبذلك ينهدم بنيان العمل بالظن وان منعت من جريان الاستصحاب في جعل
البرائة مكان الاستصحاب العدمي والاشتغال مكان الاستصحاب الوجودي هذا ويمكن الاستدلال على نفي الظن و
حرمة العمل به بالبرائة وبيان ذلك ان المجتهد لا يخلو حاله من وجوه خمسة لانه اما عالم بوجود الدليل القطعي
بحيث لو تفحص وجده او شاك فيه او عالم بانتفائه وهذا الاخير اما عالم بوجود الدليل الظني او بانتفائه او شاك

وقد نصب الشارع المرتضى
وهو ممن يدعي الانفتاح
بحسب الاغلب الى التمسك
بالبرائة في المواضع النادرة
ح

القطعي هذا وقد يقرر التشاحرية العمل بالظن بوجه آخر منها الاستصحاب عدم حجية الظن بمعنى ان عدم جعل الشارع الظن
حجة شرعية عدم ازلي سابق قطعا فاذا شك في جعله حجة تم الاستصحاب فيقتضي ابقاء العدم السابق المقطوع
وفيه ان من المقرر في محله عدم جريان الاستصحاب الا مع لحاظ اليقين السابق والشك اللاحق فهو موقوف على
اليقين والشك الموصوفين وملاحظتهما ومن المعلوم الواضح ان الحجية بالنسبة الى شيء لا تتصور الا بعد العلم بمجرد
الشك في حكم الشارع بحجيته يكفي في عدم لزوم متابعته ولا حاجة الى ملاحظة عدم جعل حجيته في الزمان السابق واستصحاب
فالشك في تحقق الحجية كاف في عدمها ولا حاجة الى الاستصحاب عدمها بل نقول ان الاستصحاب مما لا يعقل ان يجري في
المقام لان عدم الحجية المتحقق بمجرد الشك كان ثابتا علة تامة من الحكم الذي هو عدم الحجية ومع كون مجرد الشك علة
تامة فان مست الحاجة الى الاستصحاب اللازم فيه اليقين السابق والشك اللاحق وملاحظتهما فلا يخلو اما ان يكون ذلك
لتحصيل الحكم الذي استلزم نفس الشك بمجرده فيلزم تحصيل الحاصل واما ان يكون لتحصيل حكم آخر فيلزم [illegible] موضوع آخر
لقوام الحكم المتحد به وليس فليس والحاصل انه مع كون البعض الذي هو مجرد الشك علة تامة لا يعقل كون المجموع [illegible]
الذي هو اليقين السابق وملاحظته وملاحظة الشك اللاحق ايضا علة تامة ومنها قاعدة الاشتغال وبيان الاستناد اليها انا مكلفون
بالوصول الى الواقع قطعا لكن دار الامر بين تعيين خصوص العلم وبين التخيير بينه وبين الظن ولا ريب ان يقين البراءة
[illegible] لا يحصل الا بالعلم بعينه [illegible] ان [illegible] مع الاعتقاد [illegible] فلا يجري فيها قاعدة الاشتغال كما لا يجري [illegible]
ثم العقاب مترتب على ترك ذي المقدمة وثبوت التكليف مسلم عندنا [illegible] في صورة الشك في كفاية المظنون عن المأمور به
ولكن هذا غير [illegible] من ثبوت التكليف بطريق الوصول الذي هو [illegible] المقدمات [illegible] ان قاعدة الاشتغال [illegible]
مدار الشك ومع استصحاب التكليف بنفس ذي المقدمة كما اشرنا اليه [illegible] التكليف [illegible] فلا يبقى اثر الشك
حتى يتحقق مجال القاعدة الاشتغال ومنها حكم الآيات والاخبار بالنهي عن اتباع الظن والاقتفاء بغير العلم [illegible] هذا
في كلماتهم لتشاحرية العمل بالظن نظرا الى كونه اصلا [illegible] مستفادا من الآيات والاخبار [illegible] الاستصحاب
ولتشاحرية [illegible] على [illegible] الظن [illegible] عدم اصل معتبر في الشرع وهذا [illegible] من اراد استيفاء وجوه
على ان الاصل يقتضي حرمة العمل بالظن بما ذكرنا من تشاحرية العمل بالظن [illegible]
من الوجوه والتمسك بالاصل المذكور [illegible] من الآيات والاخبار ما وقع في كلمات كثير من العلماء من
زمن السيد المرتضى [illegible] الى زمان الفاضل القمي [illegible] واجاب المجوزون [illegible] الآيات الى اصول الدين وغير ذلك
ولكن التحقيق في الجواب ما عرفت الاشارة اليه من كون الآيات [illegible] لبيان [illegible] احدهما حرمة التشريع كما
[illegible] قل آلله اذن لكم [illegible] وقوله [illegible] اتقولون على الله ما لا تعلمون وثانيهما حرمة [illegible] الواقع كما افاده قوله [illegible] ان الظن
لا يغني من الحق شيئا [illegible] بعض الآيات حرمة [illegible] كما عرفت سابقا فالحاصل ان الآيات [illegible] لافادة [illegible]
المذكورين [illegible] الظن من حيث هو ولا يذهب عليك ان الواقع [illegible] هو مؤدى
الاصول الذي هو واقع ثانوي [illegible] شرعي [illegible] يكون الآيات مفيدة لحرمة [illegible] ايضا بالنسبة الى [illegible] ومنها
قاعدة الضرر وبيان ذلك ان العقل والعقلاء يحكمون بوجوب التحرز عن الضرر مقطوعا كان او مظنونا او محتملا

في وجوده فالعالم بوجود الدليل القطعي مكلف بالفحص قطعا والشاك في وجوده كذلك العالم بانتفائه وانتفاء الدليل
الظني يقطع بعدم الفحص ونفي العالم بوجود الدليل الظني والشاك فيه [illegible] البراءة [illegible] وجوب الفحص عن الدليل
الظني [illegible] عدم حجيته [illegible] العمل بالظن [illegible] بالاجماع المركب من [illegible] الوجوب [illegible] القول
[illegible] الحرمة [illegible] بمعنى الجواز المتساوي الطرفين [illegible] اصل البراءة لا
[illegible] المقدمات [illegible] الا في العقاب والعقاب على المقدمات [illegible] اصل البراءة [illegible]
التكليف [illegible] المقدمة [illegible] الفحص [illegible] بالواجبات [illegible] التخيير [illegible] يمكن ترتب
العقاب عليها باعتبار ترتبه على ترك ذي المقدمة [illegible] الاعتبار يجري البراءة [illegible] المأمور به والامر
المتعلق به وقد تقدم التمسك به فلو كان اجراء البراءة هنا باعتبار ذي المقدمة كان التمسك بالبراءة هنا اعادة
لذلك [illegible] بوجهين احدهما ان التمسك باصالة البراءة في الواجب الغيري الذي هو المقدمة انما هو
من باب الالزام لان الخصم لا يفرق [illegible] اصل البراءة بين الواجب النفسي والغيري ثانيهما [illegible] البراءة [illegible]
[illegible] المطلوبية [illegible] التمسك بالبراءة [illegible] في الواجب النفسي يجري في الواجب
الغيري [illegible] الوجوه المذكورة لاثبات التشاحرية العمل بالظن [illegible] الاصول هو الاستصحاب [illegible]
الثالث واما ما عداه [illegible] الجواب عن الايراد [illegible] الى الاجماع المركب
فانا [illegible] في وجوده [illegible] يحصل منها الاجماع المركب [illegible] القول في الطرفين
فانما هو بمقتضى القاعدة ثم ان ما ذكرناه من لزوم التشريع في العمل بالظن ووجوب الاحتياط انما هو بناء على اعتبار الاصول
من باب التعبد واما بناء على اعتبارها من باب افادتها الظن كما قيل [illegible] الظن [illegible] العمل بها
لم يكن هناك طريق قطعي كان الاخذ بالظن مقتضى القاعدة [illegible] الظن والوهم ولا ريب ان [illegible] هو
ترك الوهم الى الظن لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح [illegible] فيهما [illegible] الاصول [illegible] معتبرة
من باب التعبد فان افادت الظن كانت معتبرة والا فلا [illegible] الظن [illegible] الحاصل منها [illegible]
البحث وان كان هناك طريق قطعي [illegible] الاشتغال القطعي [illegible] البراءة الظني
كما يكفي البراءة القطعي [illegible] المحقق [illegible] في الاحكام [illegible] الفاضل القمي [illegible] الاكتفاء
[illegible] حيث [illegible] الظن [illegible] البراءة القطعي [illegible] الظن [illegible] الاكتفاء [illegible]
[illegible] الاشتغال القطعي يقتضي [illegible] العقلاء [illegible] ولا يلزم تشريع ولا اشكال [illegible] هذا
التقدير وان قلنا بلزوم البراءة القطعي كان اللازم تحصيل القطع اما بالتحصيل او بالاحتياط هذا ولكنا نمنع
المسلك المذكور [illegible] المحقق عندنا انما هو اعتبار الاصول من باب محض التعبد القطعي [illegible] سائر الاصول
مما لا اشكال فيها [illegible] الاستصحاب [illegible] اخبار [illegible] الا
انا نقطع ان احدها [illegible] المعصوم [illegible] وهذا نوع من التواتر وان لم يكن من قبيل التواتر المعنوي المصطلح
ولا اللفظي المعروف ولو اغمضنا عن اعتبار الاصول من باب التعبد [illegible] البراءة [illegible] الاشتغال

وكفاك شاهداً على ذلك ان العقل يحكم بوجوب النظر الى معجزة المدعي للنبوة لاحتمال صدقه في النبوة لاحتمال الضرر قبل التسليم
للمؤاخذة من ابتنائهم على ترك ... والريبات في العمل على الظن بمظنة الضرر فيلزم التحرز عنه وبما ذكرنا من لزوم
التحرز عن الضرر صرح العلماء ايضاً من فتاوى الشيخ في كون الاصل الاولي هو الحظر وانه لولا كون الشارع قد امننا
من الخوف في موارد البراءة كان اللازم هو الاحتياط والتحرز عن احتمال الضرر وعن ابن زهرة في الغنية ان العقل
يمنع من الاقدام على ما لا يؤمن من كونه مفسدة انتهى وكذلك صرحوا بكون الاخذ بالظن مظنة الضرر وعن المعارج الظن
قد يخطئ ولا يجعل بالاثم وجوده لا تزيد عليه انتهى وعن التذكرة لا يجوز التعويل على الظن مع القدرة على العلم لاقتضاء
العقل بقبح سلوك طريق لا يؤمن معه الضرر مع التمكن من سلوك طريق يتيقن معه الامن انتهى وعن المولى المحقق
البهبهاني ان ظن الوجل امر وحكم الله امر آخر وكونه هو هو او عوضه يحتاج الى دليل حتى يجعل هو اياه او عوضه وايضاً
ان العقل يمنع عن الاتكال على مجرد الظن في الدماء والفروج والانساب والاموال انتهى فان قلت ما ذكرت
من تحرز العقلاء من الضرر المقطوع والمظنون وان كان في محله الا ان ما ذكرته من تحرزهم عن الضرر المحتمل ممنوع
الا ترى ان من يسافر من بلد الى بلد يحتمل العطب في الطريق ولا يتقاعد عن سفره وان العقلاء يقدمون على ركوب
البحر وامثاله مع احتمال الضرر في ذلك مع الاجمال لا انكاره قلت ما ذكرناه من تحرزهم عن الضرر المحتمل لا ريب فيه
في الجملة الا ترى ان من احتمل ان في البيت حية مسمومة بمجرد دخوله فيه لا يقدم عليه وان اردت تحقيق
الحال قلنا ان الضرر على قسمين احدهما ما لا معارض له والاخر ما له معارض اما ما لا معارض له فلا ريب في تحرزهم عنه
واما ما له معارض فلا يقدمون على سلوك طريق يغلب فيه الظن بالسلامة وحيث كانت الحالة الجارية في امور الدنيا تحتمل
الضرر باسرها وكان بعض الاحتمالات معارضاً لبعض مست حاجة العقلاء الى اعتبار قانون به ينتظم امور معاشهم
فبنوا في امور الدنيا على اختيار ما يغلب فيه ظن السلامة وحيث كان المسافرة وركوب البحر من الامور الدنيوية التي لا مناص
فيها عن المعارض كانا مما اقدم عليه بظن السلامة الا ترى انهما واشباههما تبتنى على دواعي تشتد الحاجة اليها ويتحقق
في الاعراض عنها من الضرر ما لا يتحقق في الاقدام عليها فان قلت ما ذكرت كلام متين الا ان محط البحث ايضاً انما
هو من قبيل ما له معارض الا ترى ان العمل بالظن يحتمل فيه الوجوب والحرمة لوجود القول بكل منهما من جملة من الاعلام
قلت توضيح المقام يقتضي ملاحظة اقسام الضرر وبيان احكامها حتى يظهر لك حقيقة الحال فيما نحن فيه فنقول ان
الضرر اما ان يكون له معارض ام لا والاول لا يخلو اما ان يكون معارضه مساوياً بالمراد او غير مساو من جهة تفاوت الرتبة
مثل كون احد الضررين تلف المال والاخر تلف النفس او من جهة تفاوت الاعتقاد مثل الظن بالموت في سلوك
طريق والقطع به في سلوك آخر وقد يجتمعان ثم ان غير المساوي على اربعة اقسام لانه اما ان يكون اقوى من معارضه
او يكون معارضه اقوى منه وعلى كل منهما اما ان تكون القوة من جانب مطلقاً او يكون الجانب الاخر ايضاً جهة قوة فيكونا
مختلفين بان يكون لكل منهما جهة قوة وضعف فهذه اربعة وبانضمام المساوي تصير خمسة وعلى التقادير الخمسة اما
ان يكونا دنيويين او اخرويين او مختلفين فيحصل من ملاحظة الثلاثة مع الخمسة خمسة عشر قسماً ينضم اليها ما لا معارض له
فيصير المجتمع ستة عشر قسماً وحكمها انه لا اشكال في لزوم التحرز عما لا معارض له واما ما له معارض مساو من غير

مختلفين

المختلفين بالدنيوية والاخروية كما اذا ظن الهلاك في سلوك كل من الطريقين وكذلك في امثال ذلك مما يتساويان
في الرتبة والاعتقاد وغيرهما فلا اشكال في التخيير واما اذا كان احدهما اقوى مطلقاً فيقدم هو بالترجيح وان كان
كل منهما اقوى فيقدم هو بالترجيح وان كان كل منهما اقوى واضعف من وجه كما في الاختلاف في الاعتقاد والرتبة
الاخذ لا يجب الانتظار او الاحوال كفوات المال والجاه بالقياس الى نظر المسلم او حيرانه وفوات المال بحال في المصطلح
اليسير وعدمه فليس لذلك قانون كلي يتبع بل الامر يختلف بحسب مدارك المقامات على اختلافها بحسب الطرق المتقضين في الدنيوية والاخروية
واما في المختلفين فيهما فربما يقال بتقديم مراعاة جانب الضرر الاخروي كما يشير اليه قولهم الموت اهون من ركوب العار والعار
اولى من دخول النار ولكن التحقيق ان الضرر الاخروي ان كان مقطوعاً او مظنوناً بالظن المعتبر شرعاً كان
مراعاة جانبه مقدمة على مراعاة احتمال الضرر الدنيوي واما ان يكون مظنوناً بظن غير معتبر شرعاً او مشكوكاً كان مراعاة الضرر
الدنيوي اولى من مراعاته وان كان الدنيوي مشكوكاً وذلك لان الظن من حيث عدم اعتباره يصير مثل الشك في الرتبة
والاعتبار والضرر الدنيوي مستلزم للضرر الاخروي ايضاً لمكان نهي الشارع عنه فيكون اولى بمراعاته وليعلم ان حكم العقل
والنقل بوجوب التحرز عن الضرر حكم ثابت لموضوعه المحقق بكونه ما يرى بصورة الضرر مما لا ينكشف خلافه من جانب الشارع
فلو امر الشارع باتيانه المعلوم فيه القتل لا يحكم العقل بالتحرز عن الضرر الذي هو القتل لانه ينكشف بامره بان الضرر انما هو
في تركه وان لم يرد الاقدام على القتل ضرراً هذا هو الكلام في الحكم الكبروي وربما يقع الاشتباه في بعض الصغريات مثل جواز
شرب الخمر للتداوي وعدم جوازه فهل يقدم فيها الضرر الدنيوي او الاخروي فنقول ان قلنا بكون ادلة الضرر حاكمة
على ادلة سائر التكاليف كما قيل فلا اشكال في جواز ارتفاع التكليف بادلة الضرر وان لم نقل بذلك كان
التعارض بين ادلته وادلة سائر التكاليف بالعموم من وجه فيعود بالاشتراك في مورد الاجتماع ومع ملاحظة سبب التساقط
التعارض فيرجع الى اصالة الاباحة فان قيل انه بعد تعارض الادلة من الجانبين وتساقطهما يبقى استصحاب حرمة الخمر بحاله
قلنا استصحاب حرمة الخمر معارض باستصحاب حرمة الاقدام على الضرر والتهلكة فلا يكون المرجع سوى اصالة الاباحة ثم ههنا
اخبار نطقت بان لا شفاء في الحرام وهي بظاهرها تدل على ان ترك شرب الخمر ليس تعرضاً للتهلكة ولا مدخلية للضرر فيه فينتفي
هناك احتمال الضرر الدنيوي وهو استمرار المرض وادائه الى الهلاك ولا يبقى الا احتمال الضرر الاخروي فيجب التحرز عنه
لكن يندفع التمسك بها بوجهين احدهما ان تلك الاخبار ناظرة الى ما هو الاغلب الذي هو ليس خلافه الا في غاية الندرة
من صورة ثبوت بدل الخمر مثلاً من الادوية المباحة اذ من قبيل الاندر ثبوت انحصار العلاج في التداوي بالخمر بحيث
لا يوجد لها بدل وقد وقع التصريح في كلمات بعض الاعلام بعدم شمول العموم لما هو من قبيل النادر الافراد وعلى هذا
فلا تدل على حرمة الخمر في صورة انحصار التداوي والعلاج في شربها وثانيهما ان تلك الاخبار لم تدل الا على نفي الشفاء
عن الماخوذ بالوصف العنواني الذي هو الحرمة فلم يثبت نفي الشفاء عن خصوص الخمر مثلاً ولا يخفى تنوع حرمة الخمر في
صورة الانحصار الى التداوي بها فتخرج بها عن مؤدى الاخبار جزماً وموضوعاً نظراً الى ان مؤداها ان الحرام
بوصف كونه حراماً لا شفاء فيه ومثل الخمر التي يحصل بها الشفاء كما شاهده بعض الاخبار ليس من قبيل المتصف
بذلك الوصف العنواني اذا عرفت ذلك كله فلنعد الى ما نحن فيه فنقول ما اورده السائل من كون مسئلة حرمة العمل بالظن

من قبيل التعارض فيه الضرران الدوران الامر بين المحذورين يجاب عنه بوجوه الاول ان الشك في وجوب العمل بالظن و
حرمته لا يدور امره بين المحذورين لان مجرد الشك في جواز العمل به يوجب الحكم بحرمته لكونه افتراء على
الشارع والغير ذلك مما عرفت والحكم بالوجوب لم يثبت عند القائل به الا بالدليل فلا يجب شيء الا
بدليل يدل عليه ومع عدم الدليل فالحكم هو الحرمة فلا يثبت في حق ما تقدم سوى ما قال فلا يدور الامر بين المحذورين
ولا يكون احتمال الضرر معارضا بمثله الثاني ان وجوب العمل بالظن وحرمته مسئلة اصولية وتعارض الاحتمالين
هنا لا يوجب دوران الامر بين المحذورين في المسئلة الفقهية ولا يبقى في الموارد الفقهية فلا يبقى في الموارد الغير
الا احتمال حرمة العمل بالظن فتامل الثالث ان وجوب العمل بالظن على القول به ليس وجوبا نفسيا وانما هو
وجوب غيري ضرورة ان المقصود منه التوصل الى الواقع وهو لا ينافي حسن الاحتياط الموصل الى الواقع على وجه احسن من ابطال
الظن هذا هو الكلام في تقريب التمسك بقاعدة الضرر لنفي جواز العمل بالظن مع تنقيح نفس القاعدة بحيث يعلم
موارد الركون اليها لكن التمسك بها في المقام لا يجدي ما قيل لان مفصل التمسك بها ان كان هو التمسك بها مع الاخطر
العلم الاجمالي بوقوع التكاليف الشرعية توجه عليه ان قاعدة الاشتغال انما تقضي باثبات المطلوب ولا مجال لغيرها مع وجودها
لانها الكافلة باثبات الرجوع الى الاحتياط من جهة ان المورد موردها من الذي اراده كان هو التمسك بها مع قطع النظر عن
العلم الاجمالي المذكور فيتبين ان الاصل الاولي بحسب حكم العقل وان كان هو الاحتياط ولكنا لما قطعنا بان العقلاء
في امور دنياهم من لدن ادم الى يومنا هذا وجدناهم لا يبنون على الاحتياط والتحرز عن الضرر الاخروي في ثبوت التكاليف
وانما يبنون على البراءة والى هذا المعنى يشير الشيخ ره في حكمه بانه لولا ان الشرع انما يعلق العقاب عند الشك في
التكليف كان اللازم هو الحظر عن ترك التكليف المشكوك ثبوته وثانيا انا نقول ان العقل ايضا لا يحكم باعمال قاعدة
وجوب التحرز عن الضرر المحتمل في مثل المقام وذلك لان القاعدة وان كانت ثابتة محققة لكن هناك قاعدة اخرى
محققة التمسك بها الامن من الضرر وهي ان العقل عند الشك في نفس ثبوت التكليف يحكم بقبح العقاب من دون
بيان ومع حكمه بذلك يرتفع موضوع الضرر الاخروي وهو العقاب فغاية ما يتصور في مقام الشك في التكليف انما هو
في تحقق وجوب شيء والملازمة بين احتمال الوجوب واحتمال العقاب حتى يتم بوجوب دفع الضرر المحتمل وعلى هذا فيرتفع موضوع
الضرر فلا يبقى مجال لوجوب التحرز عنه فان قلت ان مجرد الشك في الوجوب لو لم يوجب سراية احتمال العقاب والتحرز
عن الضرر عند العقلاء فمن اين التزموا بثبوت الاديان والانبياء مع ان احتمال الحقية دعوى اول من ادعى النبوة ليس
الا من باب الشك في التكليف ابتداء ولا طريق الى ايجاب تحصيل دعواه من جانب الشارع وليس المحرك له للنظر في المعجزة
والقول بمجرد العقل وبناء العقلاء وذلك كاف في اثبات وجوب دفع الضرر الاخروي بمجرد الشك وتحقق الوجوب
بمجرد الشك في تحقق الوجوب قلت ان الشك في التكليف واحتمال الوجوب على قسمين احدهما ما يكون فيه طريق يمكن
بيان الشارع للوجوب بذلك الطريق ثم انا انتفى البيان فيه هذا هو الذي يبنى فيه على البراءة وثانيهما ما لا يكون فيه
طريق يمكن بيان الشارع للوجوب به فلا اشكال في انهم يعتمدون على احتمال التكليف ويرون استلزامه احتمال
العقاب من جهة انتفاء الطريق وحكم العقل وتعذر البيان من طريق النقل فانهم مضطرون الى العمل باصل البراءة

يتوقف

الفرق بين الاحتمال

اعلم ان الحاكم بكون المورد مما يختص فيه قاعدة الاشتغال انما هو بناء على مذاق القوم والا فلنا قاعدة نتمسك بها في اثبات الحكم بعدم وجوب الاحتياط حتى في صورة العلم الاجمالي ويحقق تفصيل القول فيه في الحكم بجواز العمل بالظن وتخفيفه ولعله منه عفي عنه

لا ان الشك في الوجوب لذلك كان ابتداء فليس هناك ترتب احتمال العقاب حكم العقل بالامن منه [illegible]

يتوقف على الفحص والنظر فيها فيقتضي فلا يضر هنا ومنها قاعدة المقدمية وبيان التمسك بها انه قد تقرر في مبحث المقدمة
ان ترك المقدمة المفضي الى ترك ذي المقدمة حقيقة او حكما محكوم عليه بالحرمة مثال الاول ما لو اتخذ السريع الغافل مع
علمه بعدم سير قافلة اخرى بعد مضيهم وجرى الامر في الخارج على طبق علمه ومثال الثاني هو هذا الفرض بعينه الا انه اتفق
في الخارج بخلاف اعتقاده فصادف قافلة اخرى بعد مضي الاولى فمضى معها ولا فرق في حرمة ترك المقدمة المفضي الى ترك ذي المقدمة
بين كون الافضاء عنده على جهة القطع او الظن او الاحتمال المساوي المعبر عنه بالشك اذا عرفت ذلك نقول ان العلم مقدمة
للاتيان بالمامور به وتركه مفض الى ترك المامور به احتمالا كما هو الشأن في باب الافضاء عما فترك العلم الى الظن المحتمل
معه الافضاء الى ترك المامور به محرم وهذا معنى حرمة العمل بالظن وفيه ان ترك المقدمة على الوجه المذكور مندرج في
عنوان التجري والحكم بالحرمة انما يتم على مذهب من يرى حرمة التجري فاما دون القول الاخر الذي اخترناه كما تقدم في حجية
القطع ومنها اصالة التوقيف ضرورة ان الاحكام الشرعية باسرها لا بد ان تصدر من الشارع ويطلعنا عليها ومنها
حجية الظن ومع عدم اعلامنا بها كما هو الحال ههنا لم يكن لنا اخذه حجة من قبل انفسنا فان قلت التوقيف لا يفيد
الا مع السكوت فلا يفيد الحرمة قلنا اولا انه يفيد عدم ترتب اثار الحجية وهذا القدر يكفينا اذ ليس اثار الحرمة
الا هذا وثانيا ان عدم بيان الشارع اعتبار الظن مع كونه اصلا يتفرع عليه فروع كثيرة ويعم البلوى به يدل على عدم حجية
حجية العمل به وفيه ان اصالة التوقيف انما تفيد في محل السكوت وكون المقام من ذلك القبيل لا يتحقق الا بعد الاعتبار
بالاصول لان استحقاق التكليف بنفس المامور به ثابت في صورة العمل بالظن فيتحقق بقاء التكليف وعدم الخروج عن عهدته
فلا يبقى لاصالة التوقيف وجه ومنها ان الاوامر الواقعية مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وغيرهما بضميمة ادلة الاطاعة
مثل اطيعوا الله واطيعوا الرسول وما اتيكم الرسول فخذوه وامثالها تقتضي حرمة العمل بالظن لان الالفاظ المعبر بها عن المامور به
لم توضع الا للمعاني الواقعية واوامر الطاعة تقتضي وجوب الاتيان بالمامور به وهو الموضوع الواقعي ولا يحصل ذلك
الا بالعلم فلا يكفي الظن وفيه ان الاوامر الواقعية ليست الا ثابتات فقوله تعالى اقيموا الصلوة لا يفيد الا ان الصلوة ذات
واما بيان طريق الاتيان فلا يتكفل به فان بيان طريق الاطاعة من وظائف العقل فالامر بالصلوة لا يقتضي الا بيان العمل على
العلم او الظن فغاية ما في الباب ان العقل يحكم بتحصيل العلم ولا بأس من كون الشارع قد جعل الظن حجة لحكمة فهمها و
اوامر الطاعة لا تقتضي الا وجوب الاتيان بالمامور به على وجهه فلا يحصل الا من انضمامها ولا تدل على حرمة العمل بالظن واما
حكم العقل بحرمة التشريع والافتراء على الشارع فلا دخل له بانضمام الاثنين فلم هو حكم العقل في انضمام الاوامر الالهية
الى الاوامر الواقعية لا يعني بما هو المطلوب ومنها ان الاحكام تابعة للمصالح الكامنة في الافعال المتعلقة بالموضوعات
الواقعية التي رتب عليها الشارع الاحكام فمقتضى ادراك تلك المصالح لزوم احراز تلك الموضوعات والاحكام
على وجه ما فلا يحصل الا بالعلم الا ان يجعل الشارع الظن بدلا لحكمة داعية اليه محصلة لما يوازي مصلحة
الواقع ولم يعلم وفيه ما عرفت ان الواقعيات ثابتات ولا بأس من النظر اليها حكم التكليف الفعلي هذا هو
الكلام في تقرير الاصل في تقرير الاصل على مذاق القائلين بكون مقتضاه حرمة العمل بالظن وذهب جماعة
الى ان الاصل يقتضي جواز العمل بالظن ويقرر بوجوه منها ما ذكره بعض افاضل الاواخر من انه لا اشكال في جواز

العمل بالظن في حال الانسداد بالاتفاق حتى من مثل السيد رحمه وكذا لا اشكال في عدم الجواز في حال الانفتاح الا على
بالنسبة الى من انفتح له باب العلم فتاسيس الاصل في كلام من يقول بان الاصل جواز العمل بالظن ليس بالنظر الى حال
الانسداد ولا الى حال الانفتاح لمن انفتح له باب العلم على الوجه الذي عرفت وقد ذكرنا سابقا ان ثمرة تاسيس
الاصل انما تظهر في صورة الشك في الانفتاح والانسداد وفي تكليف من انسد له باب العلم مع انفتاحه على غيره
اغلب الناس وفي الحاق نوع بنوع كالحاق الفروع بالاصول او العكس اذا عرفت ذلك فنقول لك ان تفصل في العامل
اثبات الجواز بالاصل بمعنى الاستصحاب وذلك انه يقول لا شك في انا لو فرضنا انسداد باب العلم في حق شخص في حال
انسداده بالنسبة الى الاغلب كان اللازم جواز عمله بالظن فاذا شك بعد ذلك في انفتاح باب العلم او انفتح
شك في زوال الحكم كان المحكم الاستصحاب جواز العمل بالظن ح بمقتضى الاصل واذا ثبت كون الاصل جواز العمل بالظن
في هذه الصورة ثبت كون الاصل هو الجواز في غيرها لعدم القول بالفصل باثبات الجواز في صورة واثبات الحرمة في اخرى
بل القوم بين فريقين قائل باثبات الجواز مطلقا وقائل باثبات الحرمة مطلقا فان قلت ان ذلك معارض بمثله اذ
لقائل ان يقول لا اشكال في حرمة العمل بالظن في حال الانفتاح فاذا شك في طرو الانسداد او انسد باب العلم
شك في بقاء الحكم كان الحكم هو استصحاب الحرمة فيثبت الحرمة ح بحكم الاستصحاب ويحكم بالحرمة فيما عدا هذه الصورة
لعدم القول بالفصل قلنا ضميمة عدم القول بالفصل في الصورة التي ذكرنا اولى من ضميمته في الصورة التي ذكرها
المورد وذلك لان مقتضى الاصل فيما ذكره عدم ثبوت الرخصة في العمل بالظن من قبل الشارع اذ ليس حرمته الا لعدم الرخصة
فاستصحاب الحرمة استصحاب لعدم الرخصة ومقتضى ما ذكرنا ثبوت الرخصة لحصولها بالانسداد فتستصحب في مورد الشك
فاثبات الرخصة رافع لعدم الرخصة بهذا وانت خبير بما فيه لان حكم جواز العمل بالظن عند الانسداد لو فرضنا كونه
شرعيا ثابتا بالاجماع كان استصحابا عند الشك متجها وكذلك لو كان بحكم العقل على وجه الكشف بان يحكم العقل
بان الشارع يرخص في جواز العمل بالظن في حال الانسداد واما اذا كان على وجه الحكومة بان يحكم في حال الانسداد بكون
من انسد في حقه باب العلم معذورا كما هو الظاهر فلا مجرى للاستصحاب لان حكم العقل ينتفي بانتفاء العنوان الذي
حكم عليه وكذا مع الشك في تحقق العنوان لان حكم العقل كان منوطا بتحقق العنوان الذي هو الانسداد فمع الشك
فيه ينتفي حكمه ولا مجرى للاستصحاب في حكم العقل للشك في حكمه ومنها ما ذكره الفاضل القمي ره وهو ان مقتضى اصالة
البراءة هو جواز العمل بالظن وذلك لانا مكلفون بتحصيل المعرفة بالاحكام الشرعية والقدر المتيقن منها الذي
ثبت كوننا مكلفين به قطعا انما هو الظن والتكليف بما زاد على ذلك من تحصيل مرتبة الجزم مشكوك فينفى باصل
البراءة وقد ذكر نظير هذا في مسئلة كفاية الظن في اصول الدين وحصول الاعتقاد بها واجب والقدر المتيقن
الذي نقطع بكوننا مكلفين به هو الاعتقاد الظني وما زاد على ذلك من تحصيل مرتبة الجزم مشكوك فينفى بالاصل
البراءة وفيه ان معنى البراءة انما هو رفع العقاب فلا يجري اصل البراءة الا في مورد يشك فيه احتمال الثواب
والعقاب ومن البين ان المعرفة انما هي من قبيل الواجب الغيري لان المقصود بها الوصول الى نفس الحكم وقد حققنا
في محله ان المقدمات مما لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب اصلا فلا مجرى لاصالة البراءة في المقدمات التي منها المعرفة

بالنسبة

بالنسبة الى الحكم الشرعي الا ان يقال ان الاصل يقتضي البراءة من التكليف بالواقع فيرتفع به نفس التكليف ايضا لارتفاع ملزومه
التكليف بالمقدمة التي هي انكشاف الواقع على وجه الجزم وذلك مما لا محال للالتزام به واما ما ذكره في مسئلة كفاية
الظن في اصول الدين فهو وان كان متجها في الجملة من جهة ان ذلك المسئلة مما يمكن فيه يكون الاعتقاد هناك مما
يتعلق به الامر والطلب على ان الان يتعلق الطلب به هناك ايضا لعين من جهة نفسه في الاعتقاد لا من جهة
الوصول الى الواقع فالتمسك باصل البراءة هناك ايضا لا يخلو عن اشكال ومنها ان الامر في العمل على الظن دائر
بين المحذورين من جهة ان من يدعي جواز العمل بالظن لا يقول الا بوجوبه والمنكر في مقابله يقول بالتحريم فدار
امر العمل بالظن بين المحذورين ولا مرجح من البين فالبناء على التخيير ولازمه الجواز لامكان اختيار العمل بالظن وفيه ان دوران
الامر بين المحذورين المحكوم فيه بالتخيير انما هو اذا كان الشيء قد علم تعلق الطلب به لكن لم يعلم نوع الطلب من
الايجاب والتحريم فكان ذلك تكليف الشاك محتملا لان يكون هو التحريم في الواقع والوجوب وما نحن فيه ليس كذلك لانه
وان كان في المسئلة قولان الوجوب والتحريم لكن ليس تكليف الشاك مرددا بينهما او الوجوب والجواز مما يتوقف
على قيام الدليل مما لم يثبت فالحكم هو الحرمة فليس تكليف الشاك في جواز العمل بالظن الا الحرمة لما عرفت من كون
تشريعا محرما فكيف يصح ان يقال ان امره دائر بين المحذورين ومنها ما ذكره بعضهم من ان الغرض من الكلام فيما كان يتعلق
الظن بما يتعلق به الحكم الالزامي ودار الامر بين المحذورين الوجوب والحرمة مع كون المظنون احدهما كالخبر المردد
امرها بين الوجوب والحرمة اذ كان المكلف ظانا بوجوبها مثلا او حرمتها فلا اشكال في ان العمل بالظن واجب
لدوران الامر بين التعيين والتخيير ولا اقل من كون المظنون احد طرفي التخيير فيثبت الجواز فلا يبقى مجال للحكم بحرمة
العمل بالظن وقد يراد في خلال هذا المورد مستثنى من محل النزاع فالظن فيه مما يجب الاتباع الاستقلال العقل بوجوب العمل
به مما لا ريب فيه ذلك ان التخيير اصل عقلي يحكم به العقل من جهة تساوي الاحتمالين في الحكم وعدم ترجيح احدهما على
الاخر فاذا قام الظن على احد الطرفين ارتفع التساوي استقل العقل بالاخذ بالراجح فيرتفع حرمة العمل بالظن لان
دليلها ان كان هو العقل فلا يبقى مجال الحكم بها مع حكمه بوجوب العمل به وان كان هو الدليل اللفظي خص بحكم
العقل المستقل هذا ومنها ما نسب الى السيد المحقق الكاظمي ره في شرحه على الوافية وحاصل ما يحكى عنه هو ان الاصل
الاولي هو الجواز بحكم الاصل الذي استقر عليه بناء العقلاء واستقام به نظام العالم وهو ان الاصل في الاشياء
الاباحة وحيث كان العمل بالظن من جملتها كان الاصل فيه ايضا ذلك لكن قد تطفت الايات بحرمة العمل بالظن
من جملتها كان الاصل فيه ايضا ... استفادة منها تكون اصالة الحلية الا كون اصحابنا من احدهما ... وبهم
من خصها باصول الدين وعلى الاول يكون حرمة القياس على الاصل ويحتاج في تجويز مثل خبر الواحد وغيره من
اسباب الظن الى الدليل وعلى الثاني يحتاج في اخراج القياس الى الدليل ثم ان الايات بعمومها ... بين
احدهما من يقول بان المتاخرين العمل بالظن قد انقلبت في زمن العلامة وما بعده نظرا الى طرو انسداد
باب العلم ... في تنويع الاخبار الاربعة حيث وجدان القرائن الحاصلة في الاخبار وقد كانت عند ضبط
القرائن العامة فهذا الطريق مما يعطيه كلام الفاضل القمي ره ايضا حيث يقول ان الاصل في اشتراكنا

التاسع

هو جواز العمل بالظن وقد نسب بعضهم هذا الطريق الى كل من تمسك بدليل الانسداد كصاحب المعالم ره وغيره
وثانيهما من يقول بعدم انفتاح [illegible] العمل بالظن حتى في اثبات [illegible] المحكي عنه [illegible] ذكر الايات
والاخبار وتقسيم حال الاصحاب بالنسبة اليها قال ان مورد الايات هو مجرد الخوض والتخمين وتنبه على تقدير
صدقها النسبة اولا ان مورد اصل الاباحة انما هي الاشياء النافعة الخالية عن امارة المفسدة واين ذلك
من العمل بالظن المحتمل فيه الفساد سيما مع وجود امكان الاحتياط وثانيا ان اصالة الاباحة انما تجري فيما لا يستقل
بحكمه العقل وقد بينا استقلال العقل بحرمة العمل بالظن على الوجه الذي عرفت وهذا هو الكلام في تقرير الاصل
على مذاق من يرى ان مقتضاه جواز العمل بالظن وقد تحصل مما قدمنا ان مقتضى الاصل حرمة العمل بالظن لكن ربما
يدعى خروج جملة من الظنون عن تحته اما مطلقا او على وجه خاص منها الظن بالدلالة وتعيين مراد المتكلم والمراد
الظن الحاصل بمراد المتكلم من حقيقة او المجاز المحفوف بقرينة مقالية او حالية يعتبرها اهل العرف والعادة
المستفاد من القرينة الحالية المعتبرة لديهم هو ما اذا لم يقطع بالمراد ويحتمل الاكتفاء بالظن في الجملة واما مثل
الظن بمدلول الخبر من قيام الشهرة بحسب الفتوى على ما يصح تطبيق مدلوله عليه او من فهم الاصحاب فليس مما يستثنى بالخصوص
وان قلنا بكشفه عن القرينة ظنا لعدم تحقق استقرار بناء اهل التعارف على ذلك نعم لو قلنا باعتبار مطلق الظن
صح استثناؤه باعتبار كونه من افراده وقد علم ان ما قام عليه الاجماع من اعتبار الظن بالمراد انما هو الظن بالارادة بعد
احراز نفس وضع اللفظ للمعنى شخصا او نوعا بالقطع او بدليل معتبر حتى يكون متعلق الظن مجرد ارادة المتكلم
ذلك المعنى من اللفظ وعلى هذا فلا يصح اثبات اعتبار الظن بالوضع بهذا الاجماع نظرا الى ان الظن بالوضع يلزم
منه الظن بالمراد كما وقع ذلك لبعضهم في اثبات اعتبار الظن بنفس الوضع فان ذلك اشبه شيء بالاكل من القفا
فلا بد في الحكم باعتبار الظن في نفس الوضع من دليل آخر منفصل اذا عرفت ذلك فاعلم ان اعتبار الظن بالمراد في
الجملة مما قام عليه الاجماع واعتباره مطلقا مما استقر عليه طريقة معظم الاصحاب وخالف الاخباريون في خصوص دلالة
القرآن وللفاضل القمي ره مسلك آخر وهو حجية الظن بالدلالة الا في الخطابات الشفاهية وما في حكمها بالنسبة الى
غير المخاطبين بها وبين هذا المسلك ومسلك الاخباريين عموم من وجه لاختصاص مقالتهم بالقرآن لكنها تعم المشافهين
وغيرهم واختصاص مقالته بغير المشافهين لكنها تعم خطابات القرآن وغيرها وقضية المسلك الثاني عدم اعتبار
الظن في دلالة الكتاب بالنسبة الى المخاطبين بل لا بد من القطع بالنسبة اليهم واما بالنسبة الى غيرهم كامثال اهل زماننا
فهو يعتبر من باب مطلق الظن ويظهر من مقالة الفاضل المذكور ان الظن الحاصل للمشافهين من الكتاب
حجة عند الفاضل المذكور دون صاحب المعالم ره ثم ان مراد الاخباريين يقرر على وجهين احدهما ما عن السيد
الفاضل والنحرير الكامل نعمة الله الجزائري ره في رسالته المسماة بمنبع الحياة من ان مرادهم ان جميع القرآن متشابه بالنسبة
الينا لا يجوز الاستدلال بشيء منه ولا اخذ حكم منه الا ما بين دلالة الاخبار على بيانه والظاهر انها طريقة اكثرهم
وظاهر كلام السيد المحقق الكاظمي في شرح الوافية ان اول من ذهب اليها صاحب الفوائد المدنية محتجا بان
اكثره جاء على وجه التعمية والالغاز فلا يجوز الاخذ بشيء الا بتفسير اهل الذكر مدعيا ان معنى وجوب التمسك بهما

في الحديث

في الحديث هو التمسك بكلامهم بمعنى انه لا تفسير لكلام الله الا المسموع منهم ونقلاه في ذلك جماعة منهم شيخنا الحر العاملي
حتى زعم هو وموافقوه ان القرآن كله متشابه قال السيد المحدث الجليل السيد نعمة الله ره انه كان ذات يوم في المسجد
الجامع بشيراز وكان استاذي المجتهد وشيخ محدث وكانا يتناظران في هذه المسئلة فانتهى بهما الحال الى ان قال الاستاذ
للشيخ ما تقول في قل هو الله احد هل يحتاج في فهم معناها الى الحديث فقال نعم لانا لا نعرف معنى الاحدية ولا الفرق
بين الاحد والواحد وثانيهما ان مرادهم انه لا يجوز الاستدلال الا بالظواهر ولا مانع من الاستدلال بالنصوص المحكمة غير
وذلك اما بناء على ان الظاهر فيه اصلا او بناء على انه يمنع عن العمل بها وحكى الفاضل القمي ره عن بعض الافاضل
وهو السيد صدر الدين ره انه قال ان ارادوا انه لا يجوز العمل بالظواهر التي تدعى افادتها الظن لاحتمال
التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها من الصوارف اكثرها مما اختص بها بالنسبة الينا فلا يفيد الظن [illegible]
[illegible] عن العمل به مع قبول [illegible] في القرآن محكما بالنسبة الينا ايضا فلا كلام لهم فيه وان ارادوا انه
فيه اصلا فهو بالحمل ثم اورد عليه بان ما ذكروه ليس [illegible] بالاحرى ولا كلام فيه فهو خارج عن محل النزاع لعدم اختصاص
منع التشابه بذلك المعنى بالكتاب بل يجري في الاخبار ايضا مع انهم لا يمنعون حمل الحديث عليها لكن لا يخفى عليك ان مقطع
لان رئيسهم الذي هو المحدث الاسترابادي ذكر في فوائده ان الاخبار ايضا ان عرضها ما عرض الكتاب من التشابه
لم يعمل بها فذلك على ان مرادهم اعم من التشابه الذاتي والعرضي فالمهم ان الحق ما ذهب اليه المعظم من حجية محكمات
الكتاب الموجودة فيه من نص وظاهر ويدل عليه امور الاول ما ذكره بعض من تأخر من ان التمسك بالكتاب مع كونه
مما يعم به البلوى مركوز في طباع جميع من آمن بمن انزل عليه خصوصا بعد ملاحظة ان جميع الكتب السماوية
كانت مما تعمل الامم المنزلة عليهم بالاحكام الموجودة فيها فلو كان القرآن مختصا من بين اقرانه بعدم جواز العمل بما فيه
والتمسك بمؤداه كان اللازم ان ينهى اهل العصمة سلام الله عليهم عن ذلك وهو مما يقع لكن لا يخفى عليك انه مما يمكن النقض
لهم عنه بان الوارد عن ائمتنا انما يعلم القرآن من خوطب به لكن يتم الكلام بعد منع اختصاص الخطاب بالائمة [illegible]
الفضلاء المطلعين في محله الحق كما هو ظاهر اللفظ الثاني ما ذكره بعض من تأخر ايضا اخذا من كلام صاحب الفصول وهو انه
لو لم يكن لفظ الكتاب في نفسه دليلا على ارادة معناه بدون التفسير لتوقف كونه معجزا على ورود تفسير له وان من اظهر وجوه اعجازه
اشتماله على الفصاحة والبلاغة التي لا يسعها طاقة البشر حتى اعترف به فصحاء العرب فاقروا بالعجز عن معارضته ولو بايراد
ذلك لا يتم الا بمعرفة مدلوله ومعانيه لوضوح ان وصف البلاغة لا يعرض اللفظ الا بالقياس الى ما اريد به من المعنى الا
ترى ان من عبر بعبارة فصيحة عن معنى يستشنع اهل الاستماع صوغ ذلك الكلام لبيان ذلك المعنى خرج كلامه عن حد البلاغة
بل عد مخرجا عن حد كلام اهل العقول ويرمى الى الهذيان والفضول ولم ينقل انه كان يحاج العرب بالقرآن بعد تفسيره
وبيانه لهم بل لو كان ذلك لشاع وذاع وبلغ حكايته الاسماع مع ان ذلك يوجب خروج القرآن عن كونه معجزا بالبلاغة
لو فسر كما بينا على التفسير وحصر مبتنية على ثبوت النبوة فاذا توقف ثبوتها على كونه معجزا لزم الدور هذا ولا يخفى عليك
ان الاستدلال بهذا الوجه لا يتم بعد الالتزام بتعميم النزاع بالنسبة الى التشابه العرضي كما اعترف به ذلك البعض في
دفع ايراد الفاضل القمي ره لامكان اجتماع وصفي كونه معجزا لفصحاء زمانه وعروض التشابه له بالنسبة الينا ولا يلزم

فقط

في ثبوت وصف الاعجاز له كونه معجزا لاهل هذا الزمان كما يشهد به انا لا نطلع باحد يمكنه فصاحة القرآن بالاختبار
فيكفي كونه معجز البلغاء عصره ونقله الينا بالتواتر كما هو الواقع وبهذا يسقط ما ذكره صاحب الفصول وذيل كلامه
المذكور من انه توقف ثبوت اعجاز القرآن على التغيير يوجب ان يكون اعجازه بالفصاحة وانتا الزمان اطلعنا
لثبوت التغيير عالباطل قطعا فافهم الثالث ما ذكره بعض من تاخر ايضا من انه لو لم يجز العمل بالكتاب لتحقق انفتاح
باب الطعن من اليهود والنصارى وسائر اهل الاديان على المسلمين ولم ينقل عنهم ذلك مع انه قد نقل جميع ما وقع منهم
في ذلك الزمان والاعتناء باخبار ما اوردوا فلقد ما عرفت من عدم التشابه في ذلك الزمان لكون التشابه عرضا كما اعترف
به واما ثانيا فلجواز ان يكون عدم الطعن من جهة عدم علمهم بكون خطابات الكتاب ليست حجة كما لم يعلموا اكثر احكام
الاسلام الرابع الآيات المضية لذلك كقوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها وقوله تعالى ليدبروا آياته
وقوله تعالى هذا بيان للناس وقوله وما هو الا ذكر للعالمين وقوله تعالى هدى ورحمة وقوله تعالى واذا تتلى عليهم آياتنا
بينات وغير ذلك من الآيات انما المفتقر بكون القرآن بشيرا ونذيرا وقوله تعالى قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن فقالوا
انا سمعنا قرآنا عجبا يهدي الى الرشد فآمنا به وما انصح عن ثبوتها ان المنافقين وغيرهم كانوا اذا نعلوا
منكرا وقع في قلوبهم الغضب بنزول آية فيهم تفضحهم ولولا انهم كانوا يفهمون معاني الآيات لم يكن لرعبهم وجه ما ابعض
من تامل بعد ذكر الآيات ان وجه الاستدلال ان هذه الآيات ونظائرها مما يعد بلا خطر سيما انها توجب القطع بارادة ما يراد به
من حجية القرآن بنفسه وهذه الدلالة قطعية فلابد من ان يكون المراد من التمسك بالآيات الاحتجاج في مقابل من يدعي
كون جميع القرآن حتى مثل قل هو الله احد متشابها فضعفه اوضح من ان يبين لان هذه الآيات ايضا يقول فيها بانه
في مثل هو الله احد لانها ليست باوضح دلالة منه وان اريد التمسك بها في مقابل من يقول بان في القرآن نصا وظاهرا و
الذي لا يجوز العمل به هو الظاهر فقط دون النص فكذلك لانه يقول بانه يكفي في صدق الآيات المذكورة على القرآن كون بعضه نصا
كما انك تقول ان في القرآن متشابها ويكفي في صدقها عليه بما هو غير من المحكم مضافا الى ان المستدل ادعى الدعوى ووجه
انها تفيد القطع لا تفيد في الزام الخصم لانها لا تفيد القطع وحصول القطع لك لا يجديه لدفع الزامه ما لم يكن حاصلا
الى تجشم التمسك بالآيات وكان يكفيك ان تقول انا قاطع بحجية الكتاب اللهم الا ان يقال ان هذا الاحتجاج ليس للالزام
بل للاقناع الخامس الاخبار الناطقة بذلك وهي كثيرة جدا منها ما ذكره امير المؤمنين في خطبته المذكورة في نهج
البلاغة فانه قال ونصلي على نبيه الذي ارسله بالفرقان ليكون للعالمين نذيرا وانزل اليه القرآن ليكون الى
الحق هاديا وبرحمته بشيرا فالقرآن آمر زاجر صامت ناطق حجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه الى آخر ما ذكره من هذا
النمط ومنها رواية الثقلين المدعى تواترها بين العامة والخاصة عن الامام علي الهادي انها مجمع عليها فانها
قد اشتملت على الامر بالتمسك بالكتاب والعترة ولا ريب في ان التمسك بالعترة عبارة عن طاعتهم واقتفاء آثارهم وكذلك الكتاب
العكس اذا استقل احدهما في وجوب التمسك به يوجب عدم ارادة التمسك بهما معا في كل واحد وذلك يوجب
الاستقلال من الجانب الاخر فيدل على وجوب التمسك بالكتاب بشرط بيان العترة حتى بالنسبة الى الصريح والظاهر
من خلاف الظاهر من ساقها ومنها قول علي امير المؤمنين في خطبته المعروفة كانهم لم يسمعوا الله سبحانه يقول تلك الدار

الاخرة

الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا الآية وجه الدلالة ان القرآن لو لم يكن حجة في نفسه لما
انكار يتوجه عليهم بمجرد سماعهما او نزيلها قوله فيمن شرب الخمر وادعى جهله بتحريمها ابعثوا به من يدور به على
مجالس المهاجرين والانصار من كان تلا عليه آية التحريم فليشهد عليه وجه الدلالة ان الكتاب لو لم يكن حجة في نفسه لم يحسن
بعث من يشهد عليه بمجرد تلاوة آية التحريم عليه ومنها الاخبار الدالة على عرض الخبرين المتعارضين على
الكتاب والاخذ بالموافق وطرح المخالف وانه زخرف ويضرب به وجه الحائط ومنها ما في المعتبرة الراجعة من
الصافي عن عبد الله بن سنان قال سألت ابا عبد الله عن القرآن والفرقان قال القرآن جملة الكتاب واخبار
ما يكون والفرقان المحكم الذي يعمل به وكل محكم فهو فرقان وعن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله يقول ان
القرآن محكم ومتشابه فاما المحكم فنؤمن به ونعمل به وندين به واما المتشابه فنؤمن به ولا نعمل به ومنها ما في الغدير
الاول منه في حديث رسول الله فاذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن فانه شافع مشفع
وماحل مصدق ومن جعله امامه قاده الى الجنة ومن جعله خلفه ساقه الى النار وهو الدليل يدل على خير سبيل وهو
كتاب فيه تفصيل وبيان وتحصيل وهو الفصل ليس بالهزل وله ظهر وبطن فظاهره حكم وباطنه علم الى آخر الحديث
ومنها الاخبار الدالة قولا او فعلا او تقريرا على جواز التمسك بالكتاب مثل قوله لما قال له زرارة من اين علمت ان المسح
ببعض الرأس فقال لمكان الباء فعرفه موضع استفادة الحكم من ظاهر الكتاب وقول الصادق في مقام نهي
الدوانيقي عن قبول خبر النمام انه فاسق وقال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية وقوله لابنه اسماعيل ان الله
عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم وقوله لمن اطال الجلوس في بيت
الخلاء لاستماع الغناء اعتذارا بانه لم يكن شيئا اتاه برجله اما سمعت قول الله عز وجل ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك
كان عنه مسؤولا وقوله في تحليل العبد المطلقة ثلاثا انه زوج قال الله عز وجل حتى تنكح زوجا غيره وفي عدم تحليلها بالعقد
المنقطع انه تعالى قال فان طلقها فلا جناح عليهما وتقريره التمسك بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب وانه
نسخ بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات وقوله في رواية عبد الاعلى في حكم من عثر فوقع ظفره فجعل على اصبعه مرارة انه
هذا وشبهه يعرف من كتاب الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ثم قال امسح عليه فاحال معرفة حكم المسح على
اصبعه المغطى بالمرارة الى الكتاب مومئا الى ان هذا لا يحتاج الى السؤال لوجوده في ظاهر القرآن وما رواه
الصدوق في الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم انهما قالا قلنا لابي جعفر ما تقول في الصلاة في السفر كيف هي وكم هي فقال ان
الله تعالى يقول واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة فصار التقصير في السفر واجبا كوجوب
التمام في الحضر قالا قلنا انما قال الله عز وجل ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في
الحضر فقال او ليس قال الله عز وجل ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف
بهما هذا ويؤيد ذلك كله ان الكتاب لو لم يكن حجة لم يكن لالزام العامة بالآيات المفيدة لامر الامامة والعصمة الاستدلال
بتفسير الائمة ... وتكلف فافهم السادس استقرار طريقة اصحاب الائمة على الاستدلال بالآيات كما
حكي ان مؤمن الطاق استدل على وجوب الالتزام بامامة امير المؤمنين بقوله تعالى وكونوا مع الصادقين وكانوا

مصدق

فلا جناح عليكم

يقلدون ويأمنون اذا سألهم من شاء حجيته مطلب بشيء من الايات ومثل ذلك يكون حجة ايضا من باب تقرير الامام
لعلمه وتمكنه من الردع او من باب الاجماع الكاشف عن رضاه وكذلك العلماء متفقون على حجية الكتاب الى زمان
الامين الاسترابادي فان قلت ان التمسك باجماع اصحاب الائمة لا يجدي شيئا لانه لعلهم كانوا يعملون
بالكتاب من باب انسداد باب العلم وافادته الظن ولا ريب ان مطلق الظن حجة حال الانسداد فلا يحصل من ذلك
حجية الكتاب على وجه الخصوص فالجواب عنه من وجوه الاول انا ندعي حجية الكتاب في مقابلة الاخباريين الذين من شانهم
نفي حجية الكتاب مطلقا لا في مقابلة من يستند الى الكتاب من باب مطلق الظن كالفاضل القمي ره ويكفينا اثبات حجيته
على اي وجه كان ولو من باب كونه احد اسباب الظن المطلق الثاني انا نقول ان اراد السائل بانسداد باب العلم
بالنسبة الى اصحاب الائمة ع ما هو الانسداد الذي هو علة لجواز العمل بمطلق الظن بحيث يدور مداره فذلك
ممنوع ضرورة تمكنهم من السؤال عن الائمة ع فلا يتحقق الانسداد المدعى وان اراد الانسداد الذي هو
حكمة في تشريع جواز العمل بالظن بمعنى ان الشارع حيث علم ان باب العلم ينسد بالنسبة الى غالب الناس
في اغلب الاحكام رخص بالظن الحاصل من الادلة الظنية التي منها ظواهر القرآن فذلك لا ينافي ما
نحن فيه من الالتزام باعتبار الظنون الخاصة لان من شانها ذلك لان جميع الامارات الظنية من البينة
واليد في الموضوعات وقول العدل مثلا في الاحكام ليس الحكمة في وضعها الا ان الشارع علم انه ينسد باب العلم
الى اغلب الموارد فوضعها لكونها امارات ظنية الثالث انه كما احتمل كون اخذهم بالكتاب من باب مطلق الظن
كذلك يحتمل كون اخذهم من باب الظن الخاص فيحصل الشك في انسداد باب العلم وعدمه بالنسبة اليهم فيقع الشك
في كون الكتاب من الظنون الخاصة عندهم وكونه من اسباب مطلق الظن ومقتضى الشك نفي الاثار الزائدة لو كانت
لشيء منهما في الشك ولا شك ان المشتمل على الاثار الزائدة انما هو كون اعتبار الكتاب من باب مطلق الظن لان
لازم اعتباره من هذا الباب كون سائر الاسباب المفيدة للظن التي لم يثبت اعتبارها بالخصوص كالشهرة ونحوها
ايضا معتبرة ولا بد من الرجوع اليها وملاحظة ما عارض الكتاب والوقوف عليه حتى لو فرض كفاية الكتاب بجميع
الفقه بخلاف ما لو كان اعتباره من باب الخصوص فانه مع كفايته بالفقه لا يلتفت الى سائر اسباب الظنون المذكورة
اصلا ثم نقول الاصل عدم لزوم ملاحظتها واشتمال مطلق الظن على الاثار الزائدة انما هو بالنسبة الى خصوص
المقام كما اشرنا والا فلو فرض اشتمال الظن الخاص على امر زائد على ما حجيته نفي بالاصل ايضا فلو فرض انه لا ينتهض
بدورهم على تقدير العمل بشيء من الظنون الخاصة فاخذ بما شك فيه كالكتاب على هذا الفرض الذي عرض فيه
لم يلزم التصديق ثم لعلكم ان ظاهر الكتاب على تقدير حجيته كالخبر لا يختص حجيته بالفروع بل هو حجة في اصول الفقه
ايضا لو افاد شيئا من مسائلها لعموم ادلة حجيته واطلاقها الشامل للقسمين وما يظهر من بعضهم من منع حجيته في
الاصول كما هو مقتضى كلام من اورد على الاستدلال باية النبأ لحجية خبر الواحد بان حجيته من المسائل الاصولية التي
لا يجري فيها الكتاب فليس مما ينبغي لما عرفت ثم لا يجري ظاهر الكتاب في الموارد التي عند من يعتبر القطع فيها لعدم
اداء الى السبر واما من يكتفي بالظن فيها كالفاضل القمي ره فلا اشكال في حجيته فيها ايضا عنده هذا هو الكلام في

الظن حجة

في الاحكام

كونه حجة

حجية

حجية الكتاب بما هو ادلة عدم الحجية فمنها ما ذكره الامين الاسترابادي من انه لو كان ظاهر الكتاب حجة لزم المفسدة
ووجه الملازمة انه لو تمسك احد من العامة بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم لاثبات
وجوب طاعة السلطان لم يكن لنا محيص من الالتزام بمقتضاه بخلاف ما لو منعنا من ذلك ومنها ما ذكره بعض المشايخ
من عروض التخصيص والتقييد وغيرهما مما يخرج اللفظ عما هو عليه ومن المعارضات الموجبة للتشابه فالكتاب
متشابه لكن لا من جهة اجمال اللفظ بالذات وانما عرض التشابه ثانيا بحسب الارادة فلم يعلم المراد منه كما ان من يصرح بان
كلامه مشتمل على مطلق ومقيد وناسخ ومنسوخ وعام وخاص وانه قد يذكر المطلق ويريد المقيد بقرينة منفصلة او
العام ويريد الخاص كذلك وهكذا او علمنا من حاله ذلك يسقط اصل الحقيقة في كلامه عن درجة الاعتبار من تلك الجهة
كذلك في الكتاب خصوصا بعد ملاحظة ما نطق من الاخبار بان في الكتاب عاما وخاصا وناسخا ومنسوخا ولعل الى هذا
الوجه يشير ما يحكى عن الامين الاسترابادي من كون الكتاب مبنيا على التعمية والالغاز وحاصل هذا الوجه انا
علمنا اجمالا بتطرق التخصيص والتقييد الى عموماته ومطلقاته ويكون تقريره بوجه اخر هو انه قد كثر تطرق التخصيص
والتقييد وان كثرتهما توجب الوهن في المطلقات والعمومات ومنها ان اسلوب القرآن وان كان عربيا لكنه مغاير
لاساليب سائر الكتب والكلمات الصادرة عن الفصحاء وغيرهم مما يالفه الطبائع البشرية الا ترى الى مثل قوله تعالى
ن والقلم وما يسطرون ومثل قوله تعالى والشمس وضحيها وقوله والليل اذا سجى والنهار اذا تجلى واشباه ذلك وافتتاح
جملة من السور بالحروف المقطعة ومثل قوله تعالى طلعها كانه رؤس الشياطين ومثل التعبير عن العشر بالجزء في
مثل قوله تعالى مخاطبا لابراهيم ع ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا كما نطق به رواية عبد الله بن سنان عن عبد الرحمن بن
سيابة قال ان امرأة اوصت الي وقالت ثلثي يقضى به ديني وجزء منه لفلان فسالت ابن ابي ليلى فقال ما ارى
لها شيئا ما ادري ما الجزء فسالت ابا عبد الله ع عن ذلك فقال كذب ابن ابي ليلى لها عشر الثلث ان الله تعالى امر ابراهيم
فقال اجعل على كل جبل منهن جزءا وكانت الجبال يومئذ عشرة فالجزء هو العشر من الشيء الحديث ومنها ان الكتاب
العزيز قد نطق باشتماله على المتشابه قال تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر
متشابهات واذ كنا لا نعرف شيئا من المحكم والمتشابه مفهوما وكذا لا نعرف شيئا منهما مصداقا لاختلافهما واحتمال
التشابه في كل واحد من الايات بخصوصه وقد حكم في ذيل الاية بانه لا يعلم المتشابه الا الله والراسخون في العلم لم يبق
وجه للتمسك بشيء منها الا بعد بيان الائمة ع ومنها ان الاستناد الى ظواهر الكتاب انما يتم بالنسبة الى العامة الذين
لا حظ لهم من القرآن الا ما يقتضيه الظاهر على حسب متعارف اهل اللسان فياخذون بما اعطته ظواهره ويبنون
فيما عداه على الاراء وذلك لعدم التزامهم بكون الائمة ع حججا عليهم واما نحن معاشر الشيعة فلا بد في حقنا ذلك
لانا ملتزمون بكون الائمة ع حججا علينا ولازم ذلك انهم اذا فسروا شيئا من الايات على خلاف مقتضى الظاهر وجب
علينا الاخذ بقولهم والاعراض عن الظاهر الكتابي وقد وجدنا اكثرها مفسرة وما لم نجد تفسيره نحتمل صدوره عنهم
والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب فيما لم نعثر فيه على التفسير لزم الكف تحرزا عن مخالفتهم فالحاصل انه
يجب لمعارضة الظن بمقتضى الظواهر ولا يبقى لنا ذلك فيسقط عن الحجية ومنها ان العمل بالدليل يحتاج الى الفحص

بعينه

عن المعارضين ولعين محل الفحص الا الائمة فيلزم الرجوع اليهم اذ لا يتصور معارض للكتاب الا من قبلهم ومنها لجملة من
الايات تمسك بها صاحب الحدائق في المقدمات اما من باب الالزام للخصم من حيث ان الخصم يرى حجية الكتاب او من جهة كونها
من الايات المفسرة على زعمه وهي قوله ثم نزلنا عليك الكتاب لتبين لهم الاية وقوله تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر
لعلمه الذين يستنبطونه منهم وقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وبقوم الائمة [illegible] بالاجماع
المركب ومنها الاخبار وهي على قسمين احدهما الاخبار الناطقة بان اهل القران هم الائمة وانه انما يعلم القران من
خوطب به فقد [illegible] من خوطب بالقران ليس الا اهل العصمة وثانيهما الاخبار الناطقة بان من فسر القران برايه
اخطأ وان اصاب [illegible] عن عايشة ان النبي ما كان يفسر القران قبل نزول الوحي ومنها ما ذكره بعض المتاخرين من الاخباريين
من قبلهم وهو كون القران محرفا كما يظهر مما روي من انه سقط بين قوله تعالى فان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى وقوله
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث اكثر من ثلث القران ولعل السر في عدم تمسك الاخباريين بهذا الوجه
انما هو من جهة كون كلامهم في القران من حيث هو والتحريف على فرض وقوعه قد وقع بعد النبي لا في زمانه فهم
يعملون من جهة حتى على تقدير عدم وقوع التحريف كما هو مذهب جماعة ومنها ان الاصل حرمة العمل بالظن خرجنا
عن مقتضاه بالنسبة الى السنة بالدليل وبقي الكتاب والجواب عن الاول واضح لانه على تقدير منع الاخباريين حجية
ظواهر الكتاب لا يحصل لهم جواب الزامي للعامة لكونهم يرون حجية غاية ما في الباب انه يحصل لهم جواب اقناعي وهو
حجية الظواهر عندهم ومثل ذلك يحصل بان يقال في مقابل العامة ان اولي الامر عندنا مفسرة بالائمة [illegible]
اما الثاني فالنقض بالاخبار لكونها مثل الكتاب فيما ذكر من التشابه العرضي واما ثانيا فالحل وهو انه ان اراد
المستدل ان الكتاب كان متشابها عرضيا بالنسبة الى المشافهين ففساده اوضح من ان يبين لانه كان حجة في حقهم
ياخذون بعمومه واطلاقه وظواهره ويعملون به الى ان يبلغهم ما يصرفه عنه واما انه كان ذلك حكما ظاهريا بالنسبة
اليهم او غيره فله محل آخر وان اراد انه متشابه بالنسبة الى امثال اهل هذا الزمان لعلمهم بوقوع النواسخ [illegible]
لكن يرتفع الاشكال من هذه الجهة بالفحص عن المعارضات والمخصصات وبعد انتفائها يصيرون مثل حال المشافهين
فياخذون بالظواهر فان قلت العلم الاجمالي بوجود مخالفات الظواهر لا يرتفع اثره الذي هو وجوب التوقف بالفحص وذلك
لعدم ارتفاع العلم الاجمالي بوجود مخالف الظاهر الكتاب من جهة احتمال وجوده فيما لم يصل الينا من الاخبار قلت
هذه شبهة ربما تورد على من استدل على وجوب الفحص عن المخصص في العمومات بثبوت العلم الاجمالي بوجود المخصصات
بتقريب ان العلم الاجمالي اما ان يبقى اثره ولو بعد العلم التفصيلي بوجود عدة مخصصات واما ان لا يبقى فان بقي فلا
يرتفع بالفحص لاحتمال وجود المعارض فيما لم يصل الينا وان لم يبق كشف عدم بقائه عن عدم تحقق العلم الاجمالي
الذي هو المقتضي للفحص على زعم المستدل ووجه كشفه انه لم ينتشر على حد [illegible] العلم الاجمالي نظرا الى ان
من جملتها المعارضات [illegible] في الواقع الغير الواصل الى السامع فمن علم بقائه يلزم انه لم يكن محققا وتندفع هذه الشبهة
بان المعلوم اجمالا هو وجود مخالفات كثيرة في الواقع فيما بايدينا بحيث تظهر تفصيلا بعد الفحص واما وجود مخالفات
للظاهر في الواقع زائدة على ذلك فغير معلوم ثم لا يجوز العمل قبل الفحص لاحتمال وجود مخصص ظهر بالفحص و

[illegible]

لا يمكن نفيه بالاصل من اجل العلم الاجمالي وما بعد الفحص فاحتمال وجود المخصص في الواقع ينفى بالاصل الى ان
العلم الاجمالي هذا كله على التقرير الاول واما على التقرير الثاني فنقول ان الوهن بكثرة التخصيص وان كان مسلما الا ان
حصول الوهن بكثرة التقييد ممنوع لجوازه حتى يبقى واحد على فرض تسليمه في التخصيص نقول يندفع ذلك بعمل
العلماء بالعموم والاطلاق ونحوه مما يكشف عن اندراج ما عدا المخرج تحتهما فتدبر وعن الثالث ان كون اسلوب القران
مغايرا لاساليب سائر الكتب والكلمات مسلم لكن ذلك لا يجدي نفعا في اثبات دعوى المستدل لعدم الملازمة حتى لو اشتمل
على الحروف المقطعة بعد فرض التحدي مطلوبا بحجيتها والتزم من عدم افادتها المقصود بالنسبة الينا عدم حجيتها في حقنا
عدم حجية سائر الايات الظاهرة الباهرة وبهذا يظهر فساد ما ذكره وعن الرابع بان المرجع في معنى المحكم والمتشابه الى
العرف واللغة فقد فسر المحكم بانه ما علم المراد بظاهره من غير قرينة تقترن اليه ولا دلالة تدل على المراد به لوضوحه كما
عن مجمع البيان وفسر ايضا بانه ما اتضح معناه وظهر لكل عارف باللغة كما عن مجمع البحرين وفسر ايضا بانه ما وضح معناه وفسر
بانه ما كان معقول المعنى كما عن الاتقان قيل ويظهر ذلك من الرواية ايضا وفسر بانه ما انقطع عن الاحتمال كما عن [illegible]
ويرجع الجميع الى امر واحد وهو كون الكلام ظاهر الدلالة على المراد وبعد ظهور المتشابه وبعد تميز المفهوم لا يبقى مجال
لاشتباه المصداق وعن الخامس بانه ان اراد ابداء الفرق بين العامة والخاصة بالنسبة الى حال الحضور فهو غلط
وان اراد ابداءه بالنسبة الينا فهو قبل الفحص عن المعارض مسلم لكن بعد الفحص عن المعارض مسلم لكن بعد الفحص عنه
الياس منه يصير حالنا مثل حال العامة في الالتزام بمقتضى الظواهر وعن السادس ان الفحص والرجوع الى الائمة
مسلم عندنا لكن بعد الياس عن معارض ظواهر الايات يلزم التعويل عليها لكونها حجة لا مانع من الرجوع اليها وعن السابع
ومن الايات انها اولا على [illegible] اما الاية الاولى وهو قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب لتبين لهم فلان البيان
القطعية يتحقق بواسطة القران وغيرها ممن اخذ بظواهر الكتاب فقد اخذ ببيانه واما الثانية فلان الضمير في
قوله تعالى لعلمه عائد الى امر الحرب في صدر الاية وهو قوله تعالى واذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به ولو ردوه
الى آخره صادح فلا دلالة فيها على الشأن في الاحكام ولو سلم فالرد الى ظاهر الكتاب رد الى الرسول واما الثالثة
فلان اتباع النبي المامور به في الاية عبارة عن متابعته في افعاله فلا دلالة لها على التاسي به ولو سلم فالاخذ
بظاهر الكتاب اتباع [illegible] وعن الاخبار انها غير وافية بالمدعى ايضا اما القسم الاول فلان كونهم اهل
القران وكونهم هم العالمين به مما لا ينكره الا ان ذلك بالنسبة الى علمهم بالقران بتمامه من ظاهره وتأويله ومحكمه
ومتشابهه والاسرار العجائب لا ان شأن ذلك هو المنفي بوجه صح الاطلاق الحكم عليهم وهو المنافي لاعتبار
الظواهر بالنسبة الى غيرهم واما القسم الثاني فلان المراد بالتفسير كشف المغطى على ما هو معناه الموضوع له
لا ريب انه لا يجوز الحكم بتعيين المراد من اللفظ كالمشترك وغيره من المجمل الذي لا يتعين له معنى الا ببيان الائمة وذلك
غير ما وقع النزاع فيه مضافا الى ان الممنوع في الاخبار هو التفسير بالراي [illegible] وهو انما يكون في صورة [illegible]
مطالب الائمة وتطبيق القران عليها او في صورة تفسيره بمجرد الهوى من دون رعاية مقتضى اللغة والتعارف
وان لم يكن هناك [illegible] انا نقول ان هذه الاخبار معارضة لرد العامة حيث لم يكن لهم نظر الى

الائمة ع وكان تمام تفاسيرهم بآرائهم واما الشيعة فلا كلام لهم في الاعتبار بالظواهر المذكورة لان اقوال ائمتهم ع فيأخذون
بها من يوافق الظاهر ويخالف وينصرفون الظواهر الغير المفسرة الى ما يقتضي اللغة والتعارف فتامل واجاب عنه الشيخ
الطبرسي بعد الحكم بصحة السند بوجه آخر حيث قال وانا اقول في ذلك ان الله تعالى ندب الى الاستنباط واوضح السبيل اليه
ومدح اقواما استنبطوه وقال لعلمه الذين يستنبطونه منهم وذم آخرين على ترك تدبره والاعراض عن التفكر فيه فقال افلا يتدبرون
القران ام على قلوب اقفالها وذكر ان القران نزل بلسان العرب فقال انا جعلناه قرانا عربيا الى ان قال
فهذا واشباهه يدل على ان الخبر متروك الظاهر فيكون معناه ان صح ان من حمل القران على رايه ولم يعمل بشواهد الفاظه
فاصاب الحق فقد اخطأ الدليل وقد روي عن النبي ص ان القران ذلول ذو وجوه فاحملوه على احسن الوجوه وعن الناسخ وهو
التحريف بوجهين احدهما المنع من تطرق التحريف الى القران وان خالف فيه الاخباريون ... السيد الجزائري ... ما
اسقط من القران شيئا كبير الحجم فان هذه المسئلة مما وقع فيه الخلاف بين المجتهدين والاخباريين فالاولون
ممنوعون من تطرق التحريف الى القران والآخرون يجوزونه وقد ادعى السيد المرتضى والشيخ الاجماع على المنع
بل ذكر الصدوق ره انه من اعتقادات الامامية ورجح بعض من تاخر مختار الاولين متمسكا بوجوه الاول الاصل لكون
التحريف حادثا مشكوكا فيه الثاني الاجماع الثالث ان ذلك ينافي كونه معجزا لفوات المعنى به وقد عرفت ان
مدار الاعجاز هو الفصاحة والبلاغة الدائرتان مدار المعنى ومن المعلوم ان القران معجز باق الرابع انه لو وقع
التحريف لتواتر التعيير من اهل الاديان لا سيما اليهود والنصارى الى اهل الاسلام كما تواتر التعيير منهم اليهم
في تحريفهم التوراة والانجيل الخامس قوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد السادس
اخبار الثقلين لافادتها ان الكتاب وسيلة النجاة والارشاد ويتحقق كونه وسيلة انما هو بتقريره عما هو عليه من افادة
احكام الدين كما هي السابع الاخبار الناطقة بامرهم بالاخذ بهذا القران الموجود بين اظهرنا المروي عن اهل البيت
عليهم السلام وعلى هذا نقول ان الاخبار الدالة على وقوع النقص في الكتاب تؤول بوجوه احدها ان النقص انما هو
في اصل نزول القران بمعنى ان الله تعالى ... في لوح المحو والاثبات انزل ما هو ازيد مما تحقق نزوله ثم انزل بعضه
انزل ما هو انقص من ذلك لمصلحة اقتضت جميع ذلك ثانيها ان ما نزل الى البيت المعمور قد كان يزيد على
ما نزل الى الارض فيكون الحكم بالنقص بهذا الاعتبار ثالثها ان يقال ان بعض المحذوفات كان من قبيل
التفسير والبيان ولم يكن من اجزاء القران فيكون التبديل من حيث المعنى اي حرفوه وغيروه في تفسيره و
تاويله اعني حملوه على خلاف ما هو به فمعنى قولهم ع كذا نزلت ان المراد به ذلك لا انها نزلت مع هذه الزيادة
في لفظها فحذف منه ذلك اللفظ ومما يدل على هذا ما رواه في الكافي باسناده عن ابي جعفر ع انه كتب في رسالته
الى سعد الخير وكان من نبذهم الكتاب ان اقاموا حروفه وحرفوا حدوده فهم يروونه ولا يرعونه والجهال
يعجبهم حفظهم للرواية والعلماء يحزنهم تركهم للرعاية الحديث ومما رواه العامة ان عليا ع كتب في مصحفه الناسخ
والمنسوخ ومعلوم ان الحكم بالنسخ لا يكون الا من قبيل التفسير والبيان ولا يكون جزءا من القران فيحتمل ان
يكون بعض المحذوفات ايضا كذلك وهذا الوجه ذكره المحدث الكاشاني ره في مقدمات الصافي وهذا كله بالنسبة

ال

الى النقيصة واما ما دل على الزيادة فهو ساقط بالاجماع المدعى في كلام الفريقين على نفيها والقول بالنقص
الاجماع فهو وان ... في جميع ما ذكر من الادلة محال اما الاصل فلانه لا يقاوم الاخبار واما الوجه الثالث
فلانه انما ينفي كون القران معجزا لو حصل النقص بغير المعنى والوصف من ثلث آيات متصلة ونحوها
منها فلا يحصل منه قدح في اعجاز الباقي لان كل آية من القران معجزة قطعا واما الرابع فللمنع من كون التعيير
على التحريف مستلزما لعدم وقوعه في الخارج من الامر الاولى ان الكفار قد عيروا على الامة بما هو اعظم من ترك آي
من القران وهو قتل ابن بنت نبيهم واما الخامس فلان ترك آي من القران وعدم رسمها في المصاحف ليس
مبطلا للقران والمراد بالباطل المنفي توجهه اليه انما هو النسخ وابطال حكمه كما يشهد به التقييد بقوله تعالى من بين
يديه ومن خلفه مع ان ... من خلفه فالمراد انه لا يتقدمه ولا يتاخره كتاب يبطله واما السادس فلان ترك النبي
الثقلين لو كان مستلزما لبقائهما مصونين عن اصابتهما بما لا يليق بهما كان اللازم ان لا يراد بعترته سوء فهو
قد ورد كما في الامة الا انهم لم يراعوا حقهما واما السابع فلا يقتضي ازيد من كون هذا القران الموجود بين اظهرنا
حجة ولعل العلم بكون ما سقط غير مخل بمعاني ما بقي من جهة استقلال القسمين في الافادة ولهذا يسقط ما ذكره
بعضهم من التمسك في نفي التحريف باخبار عرض الاخبار المختلفة على كتاب الله هذا ولا يخفى عليك ما في الوجهين
التي ذكرها للاخبار المختصة ضرورة عدم انطباقها على اغلب الاخبار الواردة في هذا الباب كما لا يخفى
على من لاحظها لانها تنطق ان المتآمرين هم الذين حذفوا ما نقص من القران ثم الوجه الاخير ليس من البعد
بتلك المثابة بعد قيام الدليل على عدم وقوع التحريف بالنقص وثانيهما انا نجيب بعد تسليم تحقق التحريف بوجهين
احدهما انا مامورون قبل تمامه بالعمل بهذا القران الموجود بين اظهرنا وهو كاف في حجيته وفي الدلالة على عدم
وقوع نقص مغير للمعنى ثانيهما انه يحتمل الاغماض عن ... الا ... التحريف في آيات الاحكام وحمل كل
فيما عداها كما هو الظاهر لان اغراض المفسدين انما كانت متعلقة باخفاء ما ينافي اغراضهم من فضائل اهل
البيت ع ومثالب اعدائهم واما الاحكام فلم يكن شيء منها منافيا لاغراضهم ومن ... ان العلم الاجمالي الجنس
العمل انما يستتبع حكم ... اذا بقي فيه العلم الاجمالي عند افراده عن سائر ما يشاركه في الجنس ...
يجاب بوجهين آخرين ذكرهما شيخنا الامام المرتضى ره في رسالته احدهما انه على فرض حصول العلم بالاختلال في الظواهر
يكون اشتباه الظواهر المتعلقة بالاحكام في ضمن غيرها من باب الشبهة الغير المحصورة ولا يلزم فيها الاجتناب
واورد عليه بعض من تاخر بانا نمنع من ذلك لان اشتباه الظواهر المتعلقة بالاحكام بغيرها من الظواهر من باب
اشتباه الكثير في الكثير الذي يجري عليه حكم الشبهة المحصورة ثانيهما انه لو كان من قبيل الشبهة المحصورة لكن نقول بعد
قد حصر البعض لا ... بين ما هو محل الابتلاء وهو الظواهر المتعلقة بالاحكام وغيره وهو ما عداها من الظواهر
ولا ريب في ان كون احد طرفي العلم الاجمالي هو محل الابتلاء والآخر غيره يكون الشك بالنسبة الى الاول منزلة الشك
الابتدائي فيجري فيه الاصل واورد عليه ايضا ذلك البعض بان ما ذكر من كون احد الطرفين محل الابتلاء والآخر
غيره يجعل محل الابتلاء من قبيل ما شك فيه ... انما هو في غير الاصول اللفظية واما الاصول اللفظية كاصل

الحقيقة كما عليه الحال فيما نحن فيه فلا يجري فيه ذلك لان العلم الاجمالي بطلها اما بالظن او الظهور فمقطوع على الاعتبار
ولو في الابواب جميعا نظرا لان صاحب الوسائل قد ذكر ما قصر التشاؤن وقوع التحريف في القران على القول به
لا يمنع من التمسك بالظواهر لعدم العلم الاجمالي باختلال الظواهر بذلك مع انه لو علم لكان من قبيل الشبهة الغير المحصورة
امكن القول بعدم قدحه لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلقة بالاحكام الشرعية العملية
التي امرنا بالرجوع الى ظاهر الكتاب فافهم انتهى فان الظاهر انه اشار بقوله لعدم العلم الاجمالي باختلال الظواهر
الى ان ما اسقط لعله كان جملة مستقلة غير مرتبطة بشيء من الظواهر المذكورة وهذا حق لانه لا يحصل من علم اجمالي
بتطرق الاختلال الى الظواهر وبقوله مع انه لو علم لكان من قبيل الشبهة الغير المحصورة الى ان اشياء خصوص الحرف
وغيره من قبيل الشبهة الغير المحصورة وهو ايضا حق لقلة المحرف على تقدير وجوده ولم يرد ان الظواهر المتعلقة بالاحكام
المشتبهة بغيرها او بطلق الظواهر كذلك من قبيل ما يكون الاشتباه فيها من غير المحصور حتى يقابل بالمنع ويقال ان
ذلك من اشتباه الكثير بالكثير ويقوله مع انه لو كان من قبيل الشبهة المحصورة الخ الى ان خصوص نوع الظواهر
المتعلقة بالاحكام مما التبس لنا علم اجمالي بتطرق التحريف اليها او ونحوه من سائر الظواهر واعلم انه ربما استدل
على مختارنا وهو حجية الكتاب بوجه آخر وهو انه لا اشكال في ان خطابات القران قد وجهت الى المخاطبين وكتب
عليهم ولا اشكال ايضا في ان خطاب الحكيم بما له ظاهر واراده خلافه قبيح فيحصل من ذلك ان الظواهر حجة قطعا وفيه
ان هذا انما يتم بمقدمات ثلث احديها ان المخاطبين هم المشافهون دون الاعم بالخصوص وثانيتها انه لا يكون
المخاطبين هم المشافهين قد قصد فهمهم بانفسهم بان يكون ما يفهمونه حجة في حقهم لا ان يكون المقصود
الخطاب اليهم جميعا بحسب الظاهر لكن باعتبار ان فيهم من يفهم فيفهمهم وثالثها ان خطاب الحكيم بما له ظاهر
وارادة خلاف الظاهر قبيح والاخباريون يمنعون المقدمة الاولى تارة فيقولون ان المخاطب بالقران انما هو المعصوم
ولم يقصد غيرهم اصلا والمقدمة الثانية اخرى فيقولون ان الخطاب لو كان متوجها الى المشافهين فذلك
انما هو باعتبار ان فيهم من هو معصوم يفهمهم فيفهمهم ومن لها شر وهو التمسك لعدم حجية الكتاب بالمتاخرين
العمل بالظن فيظهر الجواب عنه فيما يتوجه على السيد صدر الدين ره في شرح الوافية حيث اختار حجية خصوص
الكتاب دون ظواهرها وجعل مقتضى الاصل هو المنع عن العمل بظواهر الكتاب وحكم بخروج العمل بظواهر الاخبار
بالدليل وذلك انه ره قال بعد اثبات ان في القران محكمات وظواهر وانه مما لا يصح انكاره وينبغي النزاع في
جواز العمل بالظواهر وان الحق مع الاخباريين ما خلاصته ان التوضيح يظهر بعد مقدمتين الاولى ان بقاء
التكليف مما لا شك فيه ولزوم العمل بمقتضاه موقوف على الافهام وهو يكون في الاكثر بالقول ودلالته في
الاكثر ظنية اذ مدار الافهام على القاء الحقائق مجردة عن القرينة وعلى ما يفهمون وان كان احتمال التجوز وخفاء
القرينة باقيا الثانية ان المتشابه كما يكون في اصل اللغة كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل ان يقول احد انا
استعمل العمومات وكثيرا ما اريد الخصوص من غير قرينة وربما اخاطب احدا واريد غيره ونحو ذلك فح لا يجوز لنا القطع
بمراده ولا يحصل لنا الظن به والقران من هذا القبيل لانه نزل على اصطلاح خاص لا اقول على وضع جديد بل اعم

من ان

من ان يكون ذلك او يكون فيه مجازات لا يعرفها العرب ومع ذلك قد وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها كالمقطعات
ثم قال سبحانه منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الاية ذم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات ما هي
وكم هي بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ وجعل البيان موكولا الى خلفائه والنبي نهى عن التفسير بالاراء
فجعلوا الاصل عدم العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل اذا تمهدت المقدمتان فنقول مقتضى الاولى العمل بالظواهر
ومقتضى الثانية عدم العمل لان ما صار متشابها لا يحصل الظن بالمراد منه وما بقي ظهوره مندرج في الاصل المذكور
فنطالب بدليل جواز العمل لان الاصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل لا يقال
ان الظاهر من المحكم ووجوب العمل بالمحكم اجماعي لانا نمنع الصغرى اذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص واما شموله
للظاهر فلا الى ان قال لا يقال ان ما ذكرتم لو تم لدل على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار ايضا لما فيها من الناسخ والمنسوخ
والمحكم والمتشابه والعام المخصص والمطلق المقيد لانا نقول انا لو خلينا وانفسنا لعملنا بظواهر الكتاب والسنة
مع عدم نصب القرينة على خلافها ولكن منعنا من ذلك في القران المنع من اتباع المتشابه وعدم بيان حقيقته
ومنعنا رسول الله عن تفسير القران ولا ريب في ان غير النص يحتاج الى التفسير وايضا ذم الله من اتباع الظن وكذا
الرسول واوصياؤه ولم يستثنوا ظواهر القران الى ان قال واما الاخبار فقد سبق ان اصحاب الائمة كانوا عاملين باخبار
واصل من غير فحص عن مخصص او معارض ناسخ او مقيد ولولا هذا لكنا في العمل بظواهر الاخبار ايضا من المتوقفين انتهى
ونحن نقول قد عرفت ان كلامه ره وجوها احدها انا علمنا ان في القران تحريفا عند الجهال ويقيد المقيد والخاص ويريد العام
وهكذا ويعترض هذا بالمتشابه بحسب الاصطلاح ثانيها انه تعالى قال ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الاية
ذم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات ما هي وكم هي بل لم يبين المراد من لفظ المتشابه ثالثها ان النبي نهى عن
التفسير بالاراء رابعها ان الشارع منع العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ويندفع الاول بعدم ما سماه التشابه بحسب الاصطلاح
بالفحص كما عرفت فيما سلف من بقاء ظهور الظواهر على حاله بحكم استقرار طريقة اهل اللسان والمعول على العقلاء
وقد اعترف في المقدمة الاولى بقوله اذ مدار الافهام على القاء الحقائق مجردة عن القرينة وعلى ما يفهمون وان كان
احتمال التجوز وخفاء القرينة باقيا والثاني بوجهين الاول ان لفظ المتشابه يبقى بالنسبة الى الالفاظ الدائرة في العرف
واللغة وليس مفهومه مبهما مجملا وانما هو امر واضح كما عرفت سابقا وهو لا يصدق على الظواهر بل يجب سلبه
عنها فالنهي لو ورد عن اتباع المتشابه لا يشملها وقد اعترف في المقدمة الاولى بان مقتضى القاعدة وجوب العمل
بها وثانيها ان احتمال كون بعض المتشابه بسبب ابهام مفهومه ينفع في الخروج عن الاصل الذي اعترف به لان
غاية ما يلزم من اجمال مفهومه كون كل من الايات بمنزلة اللفظ المجرد عن القرينة مع بقاء احتمال كونه الزجر
قادح في الاخذ بالمعنى الحقيقي فكذلك هذا الاحتمال وهو يجوز اعتبار العلم بكون الايات من المحكم عدم ما اعترف
به من النافي لحجية الظواهر لان مقتضى ذلك الاصل جواز العمل الا ان يعلم كونه مما نهى الشارع عنه وبالجملة فانا نقول
ما اعترف به من انا لو خلينا وانفسنا لعملنا بظواهر الكتاب ولا بد لمانع من اثبات المنع والثالث يعلم حقيقته
بعد هذا والرابع وهو المتاخر العمل بالظن بما اخرجه الدليل بان الدليل في مباحث الالفاظ اعظم من استقرار الطريقة

اصل التعارف على العمل بالظواهر كما عرفت من اعترافه ايضا بذلك فهو الخروج عن الاصل هذا وقد عرفت من بياننا
ان ما ذكره في كلامه مع انه مدرسا فصل لما اعترف به هو ورد عليه سابقا الى ما ذكره انه جعل العمل بظواهر الاخبار
ماخوذا من الاجماع العملي وهو اتفاق اصحاب الائمة على العمل بها وانه لولاه لتوقف في العمل بها ايضا ومن البين ان
العمل بالظواهر لم يكن لاتصافها باكتساب الحديث حتى يستند فيه الى علمهم بل الاظهر ان عمل اصحاب الائمة بظواهر
الاخبار لم يكن لدليل خاص شرعي وصل اليهم من ائمتهم وانما كان امرا مركوزا في اذهانهم بالنسبة الى مطلق الكلام
الصادر من المتكلم لاجل الافادة والاستفادة سواء كان من الشارع او غيره وهذا المعنى جار في القران ايضا على
تقدير كونه ملقى للافادة والاستفادة على ما هو الاصل في خطاب كل متكلم ثم الاصل الاولي هو حرمة العمل بالظن
على ما عرفت مفصلا لكن الخارج منه ليس خصوص ظواهر الاخبار حتى يبقى الباقي بل الخارج منه هو مطلق الظهور
الناشي عن كلام كل متكلم القي الى غيره للافهام هذا ولصاحب الحدائق تبعا للمحدث ... كلام اخر وهو انه بعد ما توقف
في حجية الظواهر مفصلا بين ما ورد منها في الاحكام الشرعية وما ورد منها في مقام مجرد الوعد والوعيد فقال
باعتبار الثاني دون الاول فزعم ان الشيخ المحدث الحر العاملي قد سبقه الى ذلك ولا باس بان ناتي بكلامه بطوله لاشتماله
على ما ينبغي الاطلاع عليه قال المقام الاول في الكتاب العزيز ولا خلاف بين اصحابنا الاصوليين في العمل به في الاحكام
الشرعية والاعتماد عليه حتى صنف جمع منهم كتبا في الايات المتعلقة بالاحكام الفقهية وهي خمسمائة اية عندهم واما
الاخباريون فالذي وقفنا عليه من كلام المتاخرين منهم ما بين افراط وتفريط فمنهم من منع فهم شيء منه مطلقا حتى مثل قوله هو
الله احد الا بتفسير من اصحاب العصمة ومنهم من جوز ذلك حتى كاد يدعي المشاركة لاهل العصمة في تاويل مشكلاته وحل
مبهماته والتحقيق في المقام ان الاخبار متعارضة من الجانبين متصادمة من الطرفين الا ان اخبار المنع اكثر عددا
واصرح دلالة ففي جملة منها ما هو صريح في تفسير قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا الاية دلالة
على اختصاص ميراث الكتاب بهم وجملة في تفسير قوله تعالى بل هو ايات بينات في صدور الذين اوتوا العلم بان المراد
بهم الائمة وجملة في تفسير قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب قال ايانا عنى ومثل ذلك في
تفسير قوله تعالى وانه لذكر لك ولقومك وكذا في تفسير قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم وفي جملة من
تلك الاخبار ليس شيء ابعد من عقول الرجال من تفسير القران وفي مناظرة الشامي لهشام بن الحكم بمحضر الصادق عليه السلام
في كلام له طويل قال هشام فبعد رسول الله صلى الله عليه وآله من الحجة قال الشامي الكتاب والسنة فقال هشام فهل نفعنا الكتاب والسنة في رفع الاختلاف قال الشامي
نعم قال هشام فلم اختلفنا انا وانت وصرت الينا من الشام في مخالفتنا اياك فسكت الشامي فقال ابو عبد الله عليه السلام
ما لك لا تتكلم فقال ان قلت لم نختلف كذبت وان قلت الكتاب والسنة يرفعان عنا الاختلاف ابطلت لانهما يحتملان
الوجوه الى ان قال الشامي من الحجة فقال هشام هو الذي تشد اليه الرحال ويخبرنا باخبار السماء والحديث
ولا يخفى ما به من الصراحة وفي بعضها انه قال السائل اوما يكفيهم القران قال بلى لو وجدوا له مفسرا قال وما فسره
رسول الله صلى الله عليه وآله قال بلى فسره لرجل واحد وفسر للامة شان ذلك الرجل الحديث وفي اخر انما القران امثال لقوم
يعلمون دون غيرهم ولقوم يتلونه حق تلاوته وهم الذين يؤمنون به ويعرفونه واما غيرهم فما اشد اشكاله عليهم وابعده من مذاهب

مع الحجة قال الشامي الكتاب والسنة
فقال
وآله

قلوبهم الى ان قال وانما اراد الله بتعميته في ذلك ان ينتهوا الى بابه وصراطه وان يعبدوه وينتهوا في قوله الى طاعة القوام
بكتابه والناطقين عن امره وان يستنبطوا ما احتاجوا اليه من ذلك عنهم لا عن انفسهم الحديث ويدل على ذلك
الحديث المتواتر بين العامة والخاصة من قوله اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن يفترقا
حتى يردا علي الحوض والظاهر ان المراد من عدم افتراقهما انما هو باعتبار الرجوع في معاني الكتاب اليهم والا لوجب
فهمهم كلا او بعضا بالنسبة الى الاحكام الشرعية والمعارف الالهية بدونهم صدق الافتراق فلو فرض امكانه وبويد ذلك
ايضا قول امير المؤمنين عليه السلام القران كتاب الله الصامت وانا كتاب الله الناطق فلو فهم معناه بدونهم لم يكن لوصفه
بكونه صامتا معنى ولا يخفى على الفطن المنصف صراحة هذه الادلة في المدعى وظني ان ما يقابلها لا يسلم من الكلام
لا صراحته في المعارضة فمن ذلك الاخبار الواردة بعرض الحكم المختلف فيه الاخبار على القران والاخذ بما يوافقه
وطرح ما يخالفه ووجه الاستدلال انه لولا فهم شيء منه لما امكن العرض والجواب انه لا منافاة
تفسيرهم انما هو حكاية مراد الله تعالى فالاخذ بتفسيرهم اخذ بالكتاب اما ما لم يرد فيه تفسير منهم عليهم السلام فيجب التوقف
فيه وقوفا على تلك الاخبار وتقييدا لهذه الاخبار بها ومن ذلك الايات كقوله سبحانه ونزلنا عليك القران تبيانا
لكل شيء وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب وقوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم وقوله تعالى افلا يتدبرون القران ام
على قلوب اقفالها والجواب ان الايتين الاوليين لا دلالة فيهما على اكثر من اشتمال القران على جميع الاحكام وهو
غير منكور وانما الكلام في فهم الاحكام منه كما في قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر كما هو المطلوب بالاستدلال فكيف وجل ايات الكتاب سيما
ما يتعلق بالفروع الشرعية كلها ما بين مجمل ومطلق وعام ومتشابه لا يهتدي منه مع قطع النظر عن السنة الى سبيل
ولا يركن منه على دليل فلقد ورد من استنباطهم جملة من الاحكام مما لا يعثر عليه سواهم ولا يهتدي اليه غيرهم
وهو مصداق ما تقدم من قولهم عليهم السلام ليس شيء ابعد عن عقول الرجال من تفسير القران كالاخبار الدالة على حكم الوصية
بالجزء من المال حيث فسروه بالعشر مستدلين بقوله تعالى اجعل على كل جبل منهن جزءا وكانت الجبال عشرة والوصية بالسهم
حيث فسروه بالثمن لقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية والنذر بالمال الكثير حيث فسروه بالثمانين
لقوله تعالى في مواطن كثيرة وكانت ثمانين موطنا وامثال ذلك مما يطول به الكلام واما الاية الثالثة فظاهر
سياقها ما قبلها وهو قوله تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم يدل على كون المستنبطين
هم الائمة وبذلك تواترت الاخبار عنهم ففي الجوامع عن الباقر عليه السلام هم الائمة المعصومون والعياشي عن الرضا يعني
آل محمد وهم الذين يستنبطون من القران ويعرفون الحلال والحرام وفي الكمال عن الباقر مثل ذلك وقد تقدم
في بعض الاخبار التي قدمناها ما يشير الى ذلك واما الاية الرابعة فانا كما سنعترف لا نمنع فهم شيء من القران بالكلية
ليمتنع وجود مصداق الاية فان من الايات على الوعد والوعيد والويل لمن تعدى الحدود الالهية والتهديد ظاهره
لا مرية فيها وهو المراد من التدبر في الاية كما يبادر عليه سياق الكلام والقول الفصل والمذهب الجزل ما افاده شيخ
الطائفة رحمه الله في كتاب التبيان وتلقاه بالقبول جملة من علمائنا الاعلام حيث قال بعد نقل جملة من اخبار الطرفين
ما ملخصه والذي يقول ان معاني القران على اربعة اقسام احدها ما اختص الله تعالى بالعلم به فلا يجوز لاحد تكلف

في ذلك

القول فيه وثانيها ما يكون ظاهره مطابقا لمعناه ويكل من عرف اللغة التي خوطب بها عرف معناه مثل قوله تعالى
ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وثالثها ما هو مجمل لا ينبئ ظاهره عن المراد به مفصلا مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة
ثم ذكر جملة من الآيات التي من هذا القبيل وقال انه لا يمكن استخراجها الا ببيان من النبي صلى الله عليه وآله ورابعها ما كان اللفظ
مشتركا بين معنيين فما زاد عليهما ويمكن ان يكون كل منهما مرادا فانه لا ينبغي ان يقدم احد فيقول ان مراد الله فيه
بعض ما يحتمل الا بقول نبي او امام معصوم الى آخر كلامه زيد فيه ذكرناه وعليه يجتمع الاخبار على وجه اصح المنظور
يؤيده ما رواه في الاحتجاج عن امير المؤمنين عليه السلام في حديث الزنديق الذي جاء بآي من القرآن زاعما تناقضها حيث
قال فيه انما الحديث ان الله جل ذكره لسعة رحمته ورأفته بخلقه وعلمه بما يحدثه المبدلون من تغيير كلامه
قسم كلامه ثلثة اقسام فجعل قسما منه يعرفه العالم والجاهل وقسما لا يعرفه الا من صفا ذهنه ولطف حسه وصح تمييزه ممن
شرح الله صدره للاسلام وقسما لا يعرفه الا الله وانبياؤه والراسخون في العلم وانما فعل ذلك لئلا يدعي اهل
الباطل المستولون على ميراث رسول الله صلى الله عليه وآله من علم الكتاب ما لم يجعل الله لهم وليقودهم الاضطرار الى الايتمار
عن ولاة امرهم الى ان قال فاما ما علمه الجاهل والعالم من فضل رسول الله صلى الله عليه وآله من كتاب الله فهو قوله سبحانه من
يطع الرسول فقد اطاع الله وقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما
اي سلموا له وصاة واستخلفه عليكم بما عهد اليكم تسليما وهذا مما اخبرتك انه لا يعلم تأويله الا من لطف حسه و
صفى ذهنه وصح تمييزه وكذلك قوله تعالى سلام على آل ياسين لان الله سمى النبي صلى الله عليه وآله بهذا الاسم حيث قال يس و
القرآن الحكيم انك لمن المرسلين لعلمه انهم يسقطون السلام على آل محمد كما اسقطوا غيره الحديث انتهى وكذا
القسم الثاني من كلام الشيخ قدس سره هو الاول من كلامه ره وهو الذي لا يعرفه الا من صفى ذهنه ولطف حسه
والظاهر انه اشار بذلك الى الائمة عليهم السلام فانهم هم المتصفون بتلك الصفات على الحقيقة وادعى بعض من اشرنا اليها
دخوله في ذلك والآيات التي جعلها من هذا القسم دليل على ذلك فانها كما اشار اليه من تفسير باطن الذي لا يمكن
التمسك عليه الا من جهتهم الاتصال انه يلزم اتحاد القسم الثاني من كلامه ره بما بعده لكون القسم الثالث ايضا من العلوم ما لا يمكن
نيل كل ظاهر تخصيص القسم الثالث بعلم الشرائع الذي يحتاج الى توقيف وانه لا يعلمه الا هو جل شانه وانبياؤه
بالوحي اليهم واوصياؤهم بالوراثة عن الانبياء بخلاف الثاني فانه مما يختص به اصفياء جواهر اذهانهم و
يستنبطونه باشراق لوامع الهامهم وتم في القسم الثالث من كلام الشيخ ره هو الثالث من كلامه ره ولعل عدم ذكره
للقسم الاول من كلام الشيخ ره لعلمه افراده في القرآن المجيد او هو مخصوص بالحروف المشهورة او انه الغرض التام
انما يتعلق بذكر الاقسام التي اخفاها جل شانه عن تطرق تغيير المبدلين وان ذكرنا القسم الاول استطرادا
ومرجع هذا الجمع الذي ذكره الشيخ ره الى حمل دليل الجواز على القسم الثاني من كلامه ره وحمل المنع على ما عداه
واما ما يظهر من كلام المحدث الكاشاني قدس سره في المقدمة الخامسة من كتاب الصافي من الجمع بين الاخبار بالحمل على
تفاوت مراتب الناس في الاستعداد وكون تلك المحصل المقصود منه قطعي بعيد عن سياق الاخبار فان اخبار المنع
كما عرفت من الشطر الذي قدمناه منها قد دلت على الاختصاص بالائمة عليهم السلام وانهم اهل تفسيره في ذلك لا يرتبه يحتاج

قسم

مرة الجاهل والعالم
وهو ما كان محكم الالفاظ
وهذا ما لاريب في صحته
للامة الا [illegible] والمانع
ظاهر والقسم الرابع
من كلامه هو الثاني
من كلامه وهو الذي
مع

الى

المرجاة عظيمة انتهى كلامه ره بالفاظه ويرد عليه اولا ان ما ذكره من اختياره للتفصيل بناء على ما اختاره اولا
من التوقف وثانيا ان ما اختاره من عدم حجية الكتاب في الاحكام وحجيته في التهديد والوعيد لا ينطبق على
مذهب الشيخ ره لانه استفاده من كلامه ره عدم حجيته في الاحكام كيف وصورة قد مثل لما يعرفه كل من يعرف اللغة
التي خوطب بها بقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وهو من آيات الاحكام هكذا قال بعض من تأخر وانت
خبير بسقوطهما معا اما الاول فلان التوقف الذي نسبه الى صاحب الحدائق لم نجد منه اثرا في كلامه مع ما ذكره في
الجواب عن الاستدلال بالاخبار الواردة بعرض الحكم المختلف فيه على القرآن على الاخبار من قوله انه لا منافاة فان
تفسيرهم عليهم السلام انما هو حكاية عن مراد الله تعالى والاخذ بتفسيرهم اخذ بالكتاب واما ما لم يرد فيه تفسير عنهم عليهم السلام فيجب التوقف
فيه وقوفا على تلك الاخبار وتقييدا لهذه الاخبار بها هذا دين البين ان هذا الكلام لا يفيد التوقف في المذهب
وان المراد بقوله ما لم يرد فيه تفسير منهم عليهم السلام الآية المشتملة على الحكم على ما هو مقتضى المقام من رد اخبار عرض الحكم المختلف
فيه الخبر وان المراد بلفظ التوقف الكف عن التفسير الا بما ورد عنه وهو عين ما ذكره اخيرا انا نقول [illegible] الاعتبار نجد
ما بيناه حقا واما الثاني فلان صاحب الحدائق ره لم يصرح بعدم حجية الكتاب في الاحكام حتى يرد عليه ان الشيخ غير موافق
له في ذلك بل قال في آخر كلامه ومرجع هذا الجمع الذي ذكره الشيخ ره الى حمل دليل الجواز على القسم الثاني من كلامه ره و
حمل المنع على ما عداه ولا ريب ان القسم الثاني في كلام الشيخ ره هو المجمل الذي لا ينبئ عن المراد به مفصلا مثل اقيموا
الصلوة ومن الظاهر ان هذه الآية لا يتبين منها المراد الا عند الشيخ ره وهو وجوب الصلوة واما التفصيل وتحقق
حقيقة الصلوة فلا يعلم الا ببيان الائمة عليهم السلام وليس من هذا القبيل قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق
فلعل مختار صاحب الحدائق ره لا مختار الشيخ ره فان قلت كيف تدعي ذلك وهو يدعي صريحا باعتبار القرآن في التهديد
والوعيد ولم يقل به الشيخ ره قلت نصر عجز ذلك ليس مبنيا على ان التهديد والوعيد مما هو عنوانه بل اسرار على ان
الالفاظ المستعملة في ذينك المقامين من قبيل ما يعرفه كل من يعرف اللغة التي خوطب بها الجزرة او تصريحه
باشتماله على مسمحا حسنة الفعال فانا كما يستفتح لك لا نمنع فهم شيء من القرآن بالكلية ليمتنع وجوه صدق الآية
فان دلالة الآيات على الوعد والوعيد والويل لمن تعدى الحدود الالهية والتهديد ظاهرة لا مرية فيها وهو المراد
من التدبر فيها لا انه كما يأذن عليه ريبا الكلام والحاصل ان من اعطى النظر حقه في اخر كلامه وجد انه لا يخالف
الاسد معه الشيخ ره وهو حجية الظواهر التي يعرفها كل من يعرف اللغة التي خوطب بها وليس في ذلك الامساك الجمهد من
وان انتبه ان تعالى صاحب الحدائق ره بارادة قصره انه الحاق الدرك لحقيقة مذهب المجتهدين من حق الفهم في اللفظ
مع موافقته ظاهر في المعنى وينبغي التنبيه على امور الاول انه قد علم مما قدمنا ان ما يفتقر الى مادة اللفظ ويفسره
الطارية عليه على وفق مقتضى قواعد العربية حجة في الكتاب وغيره اذا لم يقترن بقرينة تصرفه عن الظاهر
قطعا كالمحكم الاصل او قترن بها في حال الصدور يحصل من المجموع ظهوره في معنى فهذا مما يكون الكلام فيه انما
الكلام فيما اذا ورد تفسير للكتاب عن اهل العصمة عليهم السلام يحكم بكونه تفسيرا للفظ كما في قوله تعالى واذا قرئ القرآن
فاستمعوا له وانصتوا فانه ورد عنهم عليهم السلام ان المراد بقراءة القرآن التي وجب الاستماع لها انما هي قراءة الامام

في الصلاة الجهرية تجب على المأموم الاستماع لم يثبت ان المراد بالمطلق هو المقيد وح لا يكون ظاهرا في الذي هو الاطلاق
حجة قطعا او يعلم عدم كونه تفسيرا للفظ وانه من المعاني البطنية التأويلية كتفسير الصلوة المأمور بالقيام بها
في الاية بولاية امير المؤمنين ع كما في بعض الاخبار وعند الاحتمال بظهور اللفظ في مقتضاه قطعا فيجوز التمسك به في
الاشكال وان لم يمنع مانع آخر كما هو مقتضى مذهب من يقول بوضع اسامي العبادات للاعم وعدم ورود الاطلاقات
لمجرد التشريع او لا يعلم شيء من ذلك كما في قوله تعالى واجتنبوا قول الزور وقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر وقوله تعالى
اوفوا بالعقود حيث فسر الاول بالغناء فان كان تفسيرا للفظ ليس مجال التمسك به في غيره من ساير الاقوال الباطلة
وفسر الثاني بالائمة ع ومقتضى كونه تفسيرا للفظ انه لا يجوز الاستدلال به على وجوب اتباع ساير العلماء وفسر الثالث
بالعهد او الاية على امير المؤمنين ع ومقتضى كونه تفسيرا للفظ انه لا يجوز التمسك به في اثبات وجوب الوفاء بالعقود
المتعارفة وان لم يكن تفسيرا للفظ صح الاستدلال بلفظ الاية على قدر ظهوره مع قطع النظر عن التفسير وح نقول
ذهب بعضهم الى اختيار البناء على كون البيانات الواردة في الخبر بيانا للمعاني الباطنية التأويلية لكون اغلب التفاسير
الواردة عنهم ع في القرآن من ذلك القبيل والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ولكن التحقيق ان يقال بكونه تفسيرا
للفظ في صورة الشك كما هو المفروض الا ان يعلم من الخارج لان ظهور المفسر الوارد في مقام البيان المصدر
بكلمة اي او نظيرها حاكم على ظهور الاية لكونه في تفسير اللفظ والعلم بانه من خارج لا يسلبه الظهور فلو ورد مثل
ذلك التفسير المفروض في مقام بيان المراد من الفاظ الكتاب كان ظاهرا في تفسير اللفظ فكذلك ما نحن فيه
انه اذا وقع تفسير من غير اهل العصمة سلام الله عليهم بيانا للمعنى المراد بالاية فلا يخلو اما ان يكون من العامة او من
الخاصة فالاولون لا عبرة بتفاسيرهم وليست حجة في حقنا لان التفسير عبارة عن كشف المغطى وبيان المشكل
والاظهر الوصول الى المشكل الذي هو مراد الله تعالى بخطابه واما الآخرون فان كان المفسر الذي هو منهم من علم
من حاله انه لا يرسم الا ما اخذه من الاخبار وان لم يصرح بكون المذكور خبرا كما يدعى ذلك في شان علي بن ابرهيم
ره في تفسيره فلا اشكال في حجيته لكونه خبرا في الحقيقة وان لم يكن من حاله ما وصفناه فلا عبرة به الا ان يفهم
السيرة ونحوها مما يكشف عن وجود القرينة المفيدة لذلك في حال الصدور علما او ظنا على القول باعتبار
مطلق الظن والظن الخاص ان قلنا بقطع طريقة اهل التعارف قد استقرت على الاعتبار بمثل هذا الكاشف
التاسع انه ربما يتوهم ان الخلاف في اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى اذ ليست آية متعلقة بالفروع و
الاصول الا ورد في بيانها او في الحكم الموافق لها خبر او اخبار كثيرة بل انعقد الاجماع على اكثرها مع ان جل
ايات الاصول والفروع بل كلها مما تعلق الحكم فيها بامور مجملة لا يمكن العمل بها الا بعد اخذ تفصيلها من الاخبار
انتهى ويرد عليه ورود الاطلاقات مورد حكم آخر وهو بيان مجرد التشريع فلا يصح التمسك بها على القول بوضع اسامي
العبادات للاعم من الصحيح والفاسد كما ذكره شيخنا المحقق العلامة دام مجده فنقول بعد تسليم ذلك نقض على الايات
الواردة في العبادات فان اغلبها من قبيل ما ذكره والا فالاطلاقات الواردة في المعاملات مما يتمسك بها في الفروع
الغير المنصوصة او المنصوصة بالنصوص الغير المتكافئة كثيرة جدا مثل اوفوا بالعقود واحل الله البيع وتجارة عن تراض

فرهان مقبوضة ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ولا تقربوا مال اليتيم واحل لكم ما وراء ذلكم وان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا ولولا نفر من كل فرقة فاسئلوا اهل الذكر وعبدا مملوكا لا يقدر على شيء وما على المحسنين من سبيل
وغير ذلك مما لا يحصى بل وفي العبادات ايضا كثيرة مثل قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام و
ايتي التيمم والوضوء والغسل وهذه العمومات وان وردت فيها اخبار في الجملة الا انه ليس كل فرع مما يتمسك فيها بالآية
ورد فيه خبر سليم عن المكافئ فالخطب فيه سهل انتهى الرابع انه قد يتوهم ان وجوب العمل بظواهر الكتاب بالاجماع مستلزم
لعدم جواز العمل بظواهره لان من تلك الظواهر ظاهر الايات الناهية عن العمل بالظن مطلقا حتى ظواهر
الكتاب فيلزم من وجودها عدمها وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال والجواب عن ذلك بوجوه احدها ان وجود
الدليل القاطع على اعتبارها جعلها من القطعيات واخرجها عن تحت الظنيات فهي خارجة عن تحت ايات النهي عن
العمل بالظن خروجا موضوعيا وفيه ان الدليل القطعي انما قام على اعتبار الظن الحاصل من الكتاب وقيام الدليل
القطعي على اعتبار الظن لا يجعل الظن قطعا بل يجعله حجة على كونه ظنا قطعي الاعتبار وذلك لا يوجب الخروج
الموضوعي المدعى وثانيها ما ذكره بعض من تأخر من النقض بما لو صرح النبي ص بحجية الكتاب فهل ترى انه يلزم
محال وعلى هذا فلا وجه لدعوى الاستلزام ولا يخفى سقوط هذا الوجه ايضا لان المتوهم يقول كلا الامرين
ان الكتاب لو كان حجة لزم المحال فلا يمكن ان يكون حجة سواء وجد مجيز هو قول النبي ام غيره فلئن يجب عن
النقض بانه لو قال النبي ص لزم المحال والسائل بان لوح المقدم مثله فلا يقول النبي ص ذلك وثالثها ما ذكره بعض
ايضا وهو انا نقول هل يستفاد من طريقة العرف عادة وهي ان كل خطاب حكم بحكم جرى هو على كل ذلك الحكم لا يشمل
نفسه ولا يمنع نفسه مما جرى عليه الا ترى ان مقتضى قولهم لا تنقض اليقين بالشك مقتضاه حجية الاستصحاب
الشك فيها لاجتماع القطع بالعدم الازلي السابق ومع ذلك لا يلغي نفسه وكذلك ما نحن فيه لا تشمل الايات
الناهية عن العمل بالظن الحاصل من الكتاب وانت خبير بسقوط هذا الوجه ايضا لان ما قرروه من القاعدة
من ان حكم الدليل لا يشمل نفسه وشخصه ليس المراد انه لا يشمل ما كان من صنفه وعلى هذا فالايات الناهية
لا تشمل اشخاص تلك الايات بخصوصها فيبقى حكمها شاملا لما عدا اشخاصها من ظواهر الكتاب فالوجه في الجواب
ان قيام الدليل على حجية الظواهر يوجب سقوط الايات الناهية عن الظهور فلا بد فيها من الحمل على ما لا ينافي
الدليل او بيان ان تلك الايات ان المنهي عنه انما هو الظن الذي ليس له مبادي معتبرة
كما في قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك
كان عنه مسئولا فان ذيلهما يعطي ان الخرص وما ليس له حجة ومبدأ يصلح عند الجواب انما هو مورد لهذه الظواهر
اللفظية خارجة عن هذا العنوان لكونها مستندة الى الالفاظ وهي معتبرة عند العقلاء فتدبر الخامس انه وقع
الخلاف بين علماء الاسلام في كون القراءات السبع متواترة وهي المروية عن مشايخها السبعة وهم نافع وابو عمرو والكسائي
وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم فالمشهور بين العامة والخاصة ذلك بل ادعى على تواترها الاجماع جماعة من
اصحابنا وبعضهم الحق بها القراءات الثلث الباقية ومشايخها ابو جعفر ويعقوب وخلف فالحق فيه التواتر على

وآيتهم مضافة الى القراءات السبع قال الفاضل التونى وهو المشهور بين المتأخرين وممن ادعى تواتر القراءات العلامة
والشهيدان والعلامة المعروف بالاردبيلى والشهيد الثانى رحمه الله فقد حكى عن روض الجنان انه بعد نقل الشهرة عن المتأخرين
وشهادة الشهيد بذلك قال فيه ولا يقصر ذلك عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز القراءة بها مع ان بعض محققى
القراء من المتأخرين افرد كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز
القراءة بها ان شاء الله انتهى كلامه وليس مراد من يدعى تواتر القراءات بلوغ مشايخ القراء السبعة التواتر بان يكون عدد
الوسائط بيننا وبينهم عدد التواتر كما زعمه بعض من لا نظر له ولا تواتر خصوص الائمة شيئتهم في القراءة على
تلك الوجوه والعمل على مقتضاها كما زعمه المولى المحقق البهبهانى لان هذين الوجهين مما لا يكاد يستفاد من كلمات
المدعين لذلك بل مرادهم بلوغ وجوه القراءات الى القراء السبعة على وجه التواتر بمعنى ان هذه القراءات اسندت الى
النبي صلى الله عليه وآله وكانت الوسائط بينه وبين القراء متعددين عددا يقوم به التواتر كما يشهد بذلك عباراتهم [illegible]
هذا وانكر التواتر المذكور جماعة من العامة منهم الزمخشري فيما حكاه الفاضل التونى وجماعة من اصحابنا الاخباريين
منهم المحدث الفاضل السيد نعمة الله الجزائري رحمه الله وحكى عن الشيخ ابى جعفر الطوسى رحمه الله وعن الشيخ الطبرسى رحمه الله وهل المراد
بثبوت التواتر ثبوته بالنسبة الى الجميع بمعنى ان كلا منها نقل متواترا عن النبي الى مشايخ القراءة او ثبوته في جملة
القراءات السبع والعشر بمعنى ان فيها المتواتر الظاهر من كلام من عدا الشهيد رحمه الله مذكوره هو الاول والظاهر من كلامه
في شرح الالفية فيما حكى عنه هو الثاني فانه قال واعلم انه ليس المراد ان كل ما ورد من هذه القراءات متواتر بل المراد
انحصار المتواتر الان فيما نقل من هذه القراءات فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا عن غيرهم كما حققه جماعة
من اهل هذا الشأن حجة القول بثبوت تواتر القراءات من النبي الى مشايخها امور الاول ان المدعين لتواتر
القراءات من العلماء جماعة يزيد عددهم على عدد التواتر فيكون التواتر قد بلغنا بالنقل المتواتر ولا اشكال في افادته
القطع وفي اعتباره الثاني الاجماع الثالث ما دل على ان القرآن نزل على سبعة احرف فمنها ما اشتهر روايته
من طرق العامة كما في الصافي انه قال نزل القرآن على سبعة احرف فكلها كاف شاف بل قد ادعى بعض العامة
تواتر هذا الحديث ومنها ما عن الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن آبائه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اتاني آت
من عند الله فقال ان الله يامرك ان تقرأ القرآن على سبعة احرف الرابع ان الاهتمام بامر القرآن بلغ الى ما هو
اقصى المراتب والدواعي قد اشتدت في ضبطه وحفظه حتى ان من الناس من عدّ آيه وكلماته وحروفه وضبطها
وعلى هذا فلو كان قد صدر عن رسول الله صلى الله عليه وآله غير هذه القراءات لتواتر نقله واطلع عليه [illegible] القراءات المدعى تواترها
وبهذا يعلم ان الصادر عنه انما هي هذه القراءات الشهيرة الخامس ما وقع نقله بخصوصه في كتب بعض العامة
وبعض الخاصة كصاحب المدارك من ان القراءات متواترة [illegible] سقوط الجميع عن رتبة الدلالة اما الاول
فلان دعوى المدعين للتواتر من العلماء امر ناشئ عن حدسهم واجتهادهم وليست مستندة الى مجرد
النقل ومثل هذا لا يفيد العلم وان بلغ عددهم حدا يقتضى تواتر ما اخبروا به لو كان خبرهم مستندا الى النقل
واما الثاني فلان المحصل منه غير حاصل والمنقول منه على فرض اعتباره لا يفيد الا الظن ومقام اثبات العلم

ليس دعوى التواتر ايضا عمن ذكر في المتن منحصرة على السبع بل ادعاه بعضهم في العشر كذلك ويكشف عن ذلك ما ذكره في المناهج حيث قال في الاكثر على تواتر السبع المروية عن مشايخها السبعة وصرح به العلامة في المنتهى والتذكرة وانها [illegible] الشهيد في الذكرى ونحو ما في الثلاثة الباقية ايضا وادعى جماعة من اصحابنا الاجماع على تواتر السبع منهم الشهيد الثاني في روض الجنان والمحقق الشيخ على في شرح [illegible] انتهى منه دام ظله

حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله يامرك ان تقرأ على سبعة احرف منه

بالتواتر

بالتواتر مضافا الى انه لا يحصل لنا الاستكشاف عن قول الحجة في مثل هذه المسئلة الا على اشكال لعدم كونها من التعبديات
المتوقفة على حكم الشرع واما الثالث فلوجوه احدها ضعف السند ثانيها ضعف الدلالة لاحتمال ان المراد بسبعة احرف سبع
لغات من لغات العرب بمعنى انها متفرقة في القرآن فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن
وبعضه بلغة اليمن وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد سبعة اوجه كما هو [illegible]
لاحتمال ان يكون المراد بها البطون السبع كما دل عليه جملة من الاخبار واحتمال ان يكون المراد ما ذكره [illegible] فيما
رواه اصحابنا من ان الله تعالى انزل القرآن على سبعة اقسام كل قسم منها كاف شاف وهي امر وزجر وترغيب
وترهيب وجدل ومثل وقصص وروى العامة ما بمعناه عن النبي ثالثها انه لا يتم المدعى لاحتمال ان يكون القراءات
السبع المذكورة في الحديث على تقدير تسليم دلالتها غير القراءات المشهورة مما هو مستعمل عند اهله ومما هو غير مشهور
من سائر وجوه القراءة الصادرة عن السبعة والعشرة مثل قراءة ابن عباس وغيره رابعها انه معارض بما رواه
ثقة الاسلام الكليني في الحسن كالصحيح عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان الناس يقولون ان القرآن نزل
على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد وروى ايضا باسناده عن زرارة
عن ابى جعفر عليه السلام قال ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة واما الرابع فللمنع من
تحقق شدة الاهتمام بنقل ما صدر عن النبي من القراءة وغيرها فقد تركوا نقل ما هو اهم من ذلك من الاحكام
وغيرها [illegible] عدم اهتمامهم بامر القرآن رسم المصاحف [illegible]
من النقط والاعراب واما الخامس فلكونه من [illegible]
الاعتبار مضافا الى انه لا يعين خصوص القراءات المعروفة [illegible]
[illegible] على مقتضى القواعد النحوية والصرفية وما يشبه شيئا من الطرق المعروفة في القراءة
غيرها فهو غير متصل [illegible] من جميع ما ذكرنا تواتر القراءات [illegible]
المنكرين الاصل وما تقدم نقله عن الكليني من حسنة الفضيل بن يسار وما اخرجه [illegible]
ولزوم التناقض في الواقع لو كان جميع القراءات متواترة عن النبي صلى الله عليه وآله ضرورة انه قد يختلف القراءات بما يختلف به
الحكم الشرعي كما في قراءة يطهرن بالتخفيف ويطهرن بالتشديد فان مقتضى الاولى كون جواز وطء الحائض
منوطا بنقائها عن الحيض وان لم تغتسل ومقتضى الثانية كون الجواز منوطا بنفس الغسل [illegible]
طهرت عن الحيض ومن البين الذي لا يكاد يعتريه وصمة الشك ان حكم الله الواقعي ليس الا احدهما
القراءات السبع فتعين القراءة اهل البيت عليهم السلام وقراءة على عليه السلام فيها [illegible] القراءة رسول الله
[illegible] على كون تلك القراءات من الامور الاجتهادية المتلقاة من رسول الله والائمة اهل البيت [illegible]
وفي الاصل كفاية [illegible] ويؤيد هذا القول بوجوه احدها ما ذكره الشيخ الطبرسي من ان القراءات
الى النبي [illegible] ان تواتر القراءات [illegible] وان عباراتهم [illegible] في المقالة [illegible]
في بعد [illegible] لبيان الحق الثاني في ذكر اسامي القراء المشهورين في الامصار ورواتهم اما [illegible] ابو جعفر

نزيد بن القعقاع وليس من السبعة وذكر انه قرء على عبد الله بن عباس وعلى مولاه عبد الله بن عياش بن ربيعة
المخزومي وهما قرءا على ابي بن كعب وقرء ابي على النبي صلى الله عليه وآله وله رواية واحدة ونافع بن عبد الرحمن قرء على ابي جعفر
وممن تعلم القران وعلى شيبة بن نصاح وعلى عبد الرحمن بن هرمز الاعرج وقرء على ابن عباس وله ثلث
روايات رواية ورش وهو عثمان بن سعيد ورواية قالون وهو عيسى بن مينا ورواية اسمعيل بن جعفر واما المكي
فهو عبد الله بن كثير [illegible] وقرء على مجاهد وقرء مجاهد على ابن عباس وله ثلث روايات رواية البزي ورواية ابن
فليح ورواية ابن الحسن بن القواس واذا اجتمع اهل مكة والمدينة قيل حجازي واما الكوفي فاولهم عاصم بن ابي
النجود بهدلة وله روايتان رواية حفص بن سليمان البزاز ورواية ابي بكر بن عياش ولابي بكر بن عياش ثلث روايات
رواية ابي يوسف الاعشى وابي صالح البرجمي ويحيى بن آدم ولحفص اربع روايات رواية ابي شعيب القواس وهبيرة
التمار وعبيد بن الصباح وعمرو بن الصباح ثم حمزة بن حبيب الزيات وله سبع روايات رواية ابي محمد عبد الله بن صالح
ورواية رجاء بن عيسى ورواية حماد بن احمد ورواية خلاد بن خالد ورواية ابي عمر الدوري ورواية محمد بن سعدان
النحوي ورواية خلف بن هشام ثم ابو الحسن علي بن حمزة الكسائي وله ست روايات رواية قتيبة بن مهران ورواية
نصير بن يوسف النحوي ورواية ابي الحارث ورواية ابي حمدون الزاهد ورواية حمدويه بن ميمون الزجاج و
رواية ابي عمر الدوري ثم خلف بن هشام البزاز وليس من السبعة وله اختيار فاما عاصم فقرء على ابي عبد الرحمن السلمي
وهو قرء على علي بن ابي طالب وقرء ايضا على زر بن حبيش وهو قرء على عبد الله بن مسعود واما حمزة فقرء على جعفر
بن محمد الصادق ع وقرء ايضا على الاعمش سليمان بن مهران وقرء الاعمش على يحيى بن وثاب وهو قرء على علقمة و
مسروق والاسود بن يزيد وقرؤا على عبد الله بن مسعود وقرء حمزة على حمران بن اعين ايضا وهو قرء على ابي الاسود
الدؤلي وهو قرء على علي بن ابي طالب ع واما الكسائي فقرء على حمزة ولقي من مشايخه ابن ابي ليلى وقرء عليه وعلى ابان بن
تغلب وعيسى بن عمر وغيرهم واما البصري فابو عمرو بن العلاء وله ثلث روايات رواية شجاع بن ابي نصر ورواية
العباس بن الفضل ورواية اليزيدي يحيى بن المبارك ولليزيدي ست روايات رواية ابي حمدون الزاهد وابي
عمر الدوري وابن جبير وابي نعيم غلام ابي سجادة وابي ايوب الخياط وابي شعيب السوسي ومن البصري يعقوب بن
اسحق الحضرمي وابو حاتم سهل بن محمد السجستاني وليسا من السبعة فاما يعقوب فله ثلث روايات رواية روح ورواية
رويس واذا اجتمع اهل الكوفة والبصرة قيل عراقي واما الشامي فهو عبد الله بن عامر اليحصبي [illegible] وقرء على
المغيرة بن ابي شهاب المخزومي وقرء المغيرة على عثمان بن عفان وله روايتان رواية ابن ذكوان ورواية هشام بن
عمار قالوا وانما اجتمع الناس على قراءة هؤلاء واقتدوا بهم لسببين احدهما انهم تجردوا لقراءة القران واشتدت
بذلك عنايتهم مع كثرة علمهم ومن كان قبلهم او في ازمنتهم ممن نسب اليه القراءة من العلماء وعدت قراءتهم في الشواذ
لم يتجرد لذلك تجردهم وكان الغالب على اولئك الفقه او الحديث او غير ذلك من العلوم والآخر ان قراءتهم
وجدت مسندة لفظا وسماعا حرفا من اول القران الى اخره مع ما عرف من فضائلهم وكثرة علمهم بوجوه
القران انتهى فان قلت كيف يصلح هذا مؤيدا وهو معارض بما تقدم فيما حكيناه عن الشهيد الثاني من ان بعض

محققي القراء من المتاخرين افرد كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر
قلت اعتمد الشهيد الثاني ره في ذلك على قول بعض العامة من القراء فلا ينهض حجة ولا يعارض قول الثقة البصير بالفن وهو الطبرسي
ره فتامل ثانيها ان بعض القراء السبعة قد كان يمنع من قراءة الآخر قبل اشتهاره وهذا ينبئ ان للاجتهاد
مدخلا في قراءاتهم والا لزم انكار قول النبي ص وما قيل انه ابلغ الفسق وقد حكي من مذهب [illegible] انه قال ان كل
واحد من القراء قبل ان يتجاوز القارئ ما ادى بعده وكانوا لا يجيزون الا قراءة ثم لما جاء القارئ الثاني انتقلوا
عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني وكذلك في القراء السبعة فاشتمل كل واحد على انكار قراءة ثم عادوا الى
خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على السبعة هذا ما نقل عنه وهو يعطي ان الناس ايضا كانوا ينكرون قراءة القارئ
قبل اشتهاره وهو ينافي التواتر في غاية البعد وانما هو مناسب للاجتهاد ويؤيد كون قراءتهم مبنية على الاجتهاد ايضا
ما ذكره الطبرسي ره من وجهي اشتهار السبعة في نقل ما ذكرناه من كلامه فانه لو كان قراءتهم متواترة كان اللازم
الاستناد في سبب الاشتهار الى التواتر دون ذينك الوجهين ثالثها ما اسنده جملة من علماء العربية من انكار بعض
على بعض موارد القراءات بحسب قواعد العربية فقد حكى السيد المحقق الكاظمي ره في شرح الوافية عن صاحب الكشاف حكاية
قراءة ابن عامر قتل اولادهم شركائهم على الفصل بين المتضايفين حيث حكم بسماجته ورده كما سمع وربما تبع الطبرسي
[illegible] ثم قال والذي حمله على ذلك انه راى في بعض المصاحف شركائهم مكتوبا بالياء ثم قال السيد وكيف يرد المتواتر
او يبقى على الوهم وذكر الشيخ الرضي ره في الرد على استدلال الكوفيين لتجويزهم العطف على الضمير المجرور من غير اعادة
الجار بقراءة حمزة واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام ما لفظه والظاهر ان حمزة جوز ذلك بناء على مذهب الكوفيين
لانه كوفي ولا نسلم تواتر القراءات السبع انتهى [illegible] ان جملة من العالمين بالتواتر كالمحقق البهائي والفاضل الجواد ره
منعوا من تواتر الهيئة وكيفية التأدية فيكون ذلك مما يقدح في ادعائنا تحقق التواتر مع ان هذا القول في غاية
[illegible] لان القراءة مما لا يعقل له معنى بدون الهيئة نعم يعقل ذلك في الخط واين هذا من ذلك مضافا
الى اختلافهم في ذلك ايضا فمنهم من اكتفى بمجرد الجوهر المراد به ما يختلف المصحف به والمعنى ومنهم من زاد على ذلك
فقال انه لا بد مع تواتر الجوهر من استقامة وجه الكلمة في العربية وموافقة لفظها لخط المصحف المنسوب الى صاحب
تلك القراءة كمالك بالالف المنسوب الى الكسائي وملك بغير الف المنسوب الى عاصم مع كون مصحف الاول بالالف
والثاني بغير الف وكل منهما موافق لوجه من قواعد العربية فانهما انما تواترا من قراءتي حمزة وابي عمرو وابن عامر
وورش عن نافع ترك البسملة كما حكاه الفاضل الجواد وقد اتفقت الامامية على كون البسملة جزءا من السورة تبطل
الصلوة بتركها ولو كانت القراءات متواترة عن النبي ص لم يصح وقوع اتفاق الامامية على خلاف شيء منها سادسها ما
حكي عن العلامة في المنتهى من ترجيح قراءة عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وطريق ابي عمرو بن العلاء على قراءة
حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف فهذا لو كانت الجميع متواترة عن النبي ص
لم يكن وجه للحكم بكون بعضها تكلفا وترجيح غيره عليه لان الجميع على هذا التقدير يكون من [illegible] هذا ولكن لا يخفى ما
في هذه الوجوه التأييدية عليه من الجزازة [illegible] التحقق كما ترى وقد وقع الانكار في كلام جماعة

من اعاظم المحققين منهم الزمخشري لا انه يرى ان المتواتر احدها لا بعينه كما قال الفاضل الجواد وانكر ائمة الزمخشري
تواتر السبعة والتزم كونها احادية وان المتواتر منها لا بعينه انتهى لكن في الحدائق انه نقل الشيخ المحدث الصالح
الشيخ عبد الله بن صالح البحراني انه قال سمعت شيخي علامة الزمان واعجوبة الدوران يقول ان القراءات السبع
التي تواترت بها ... انما هي في صفتها وانما هي واحدة والمصلي لا تبرء ذمته من الصلوة الا اذا قرء بما وقع
فيه الاختلاف على كل الوجوه كمالك وملك وصراط وسراط وغير ذلك انتهى وكذلك غير الزمخشري من اعيان علماء
العامة ففي الحدائق ان ظاهر جملة من علماء العامة ومنهم هذا الفن انكار ما ادعوه من التواتر قال الشيخ
العلامة شمس الدين محمد بن محمد بن محمد الجزري الشافعي المقري في كتاب النشر للقراءات العشر على ما نقله بعض مشايخنا
المعاصرين كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت احد المصاحف العثمانية ولو احتمالا وصح سندها فهي
القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها ولا يحل انكارها بل هي من الاحرف السبعة التي نزل بها القرآن ووجب على
الناس قبولها سواء كانت عن الائمة السبعة ام العشرة ام غيرهم من الائمة المقبولين ومتى اختل ركن من هذه
الاركان الثلثة اطلق عليها ضعيفة او شاذة او باطلة سواء كانت عن السبعة او عمن هو اكبر منهم هذا هو الصحيح
عند ائمة التحقيق من السلف والخلف صرح بذلك الامام الحافظ ابو عمرو عثمان بن سعيد الداني ونص عليه في غير
موضع الامام ابو محمد مكي بن ابي طالب وكذلك الامام ابو العباس احمد بن عمار المهدوي وهو مذهب السلف الذي
لا يعرف عن احد منهم خلافه قال ابو شامة في كتاب المرشد الوجيز فلا ينبغي ان يغتر بكل قراءة تعزى الى واحد من هؤلاء
الائمة السبعة ويطلق عليها لفظ الصحة وان هكذا انزلت الا اذا دخلت في ذلك الضابط وح لا ينفرد بها مصنف دون
غيره ولا يختص ذلك بنقلها عنهم بل ان نقلت عن غيرهم من القراء فذلك لا يخرجها عن الصحة فان الاعتماد فيما نقل عنهم
على استجماع الاوصاف لا على من تنسب اليه فان القراءات المنسوبة الى هؤلاء السبعة لشهرتهم وكثرة الصحيح المجمع عليه في قرائتهم تركن النفس
الى ما نقل عنهم فوق ما ينقل عن غيرهم انتهى وهو كما ترى صريح في ان المناط في الصحة انما هو ما ذكره من الضابط لا
مجرد وروده عن السبعة فضلا عن العشرة وان العمل على هذا الضابط المذكور مذهب السلف والخلف فكيف يتم
ما ادعاه اصحابنا من تواتر هذه السبعة انتهى كلام صاحب الحدائق وقال السيد المحقق الكاظمي في عدته عند قوله
التوليه وقد ... ان العامة اتفقوا على عدم جواز العمل بقراءة غير السبعة او العشرة المشهورة اولهذا انما
وقع فيما اشتهر من كتب متاخريهم واما متقدموهم فعلى خلاف ذلك قال ابو بكر بن العربي ليست هذه السبعة بعينها
للجواز حتى لا يجوز غيرها كقراءة ابي جعفر وشيبة والاعمش ونحوهم فان هؤلاء مثلهم او فوقهم قال في الاتقان
وكذا غير واحد منهم مكي وابو علي الهمداني وآخرون من ائمة القرآن هذا كلامهم ثم حكى عن ابي حيان ما يفيد ذلك
وكذا عن القراء وابي شامة في المرشد ثم ذكر ما تقدم حكايته في كلام صاحب الحدائق عن الجزري هذا والحق
عندي عدم تواتره بل الظاهر ان ... انما عده من القراء في كيفية الاداء مما لم يصل عن النبي ص وما ينبغي ان ...
قد عرفت ان من الناس من ادعى تواتر القراءات ومنهم من انكره ولكن هي ما تشي وهو ان وقع من العلامة ابن المنير ...
من اطلق حتى يشمل كلا من المادة والهيئة التي هي عليها كيفية الادائية ومنهم من فصل وهذا القول ذهب اليه بعض العامة

وبعض الخاصة قال ابن الحاجب القراءات السبع متواترة فيما ليس من قبيل الاداء كالمد والامالة وتخفيف الهمزة ونحوها
لنا لو لم تكن متواترة لكان بعض القرآن غير متواتر كملك ومالك ونحوهما وتخصيص احدهما تحكم باطل لاستوائهما
انتهى وقال العضد في شرحه القراءات السبع منها ما هو من قبيل الهيئة كالمد واللين وتخفيف الهمزة والامالة
ونحوها وذلك لا يجب تواتره ومنها ما هو من جوهر اللفظ نحو ملك ومالك وهذا متواتر والا لكان غير متواتر نحو
من القرآن فبعض القرآن غير متواتر وقد بطل لما مر ولا يمكن ان يقال احدهما بعينه هو المتواتر دون الآخر
وذلك الواحد هو القرآن لانه تحكم باطل لاستوائهما بالضرورة انتهى وقال المحقق البهائي ره في الزبدة والسبع
ان كانت جوهرية كملك ومالك اما الادائية كالمد والامالة فلا انتهى وقال الفاضل الجواد في شرحها القراءات
السبع قسمان منها ما هو جوهري اي من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك والمراد ما يختلف خطوط المصحف والمعنى باختلافه
ومنها ما هو ادائي اي من قبيل الهيئة كالمد واللين والمراد بها ما سوى ذلك والثاني لا يجب تواتره فيجوز كونه احاديا
مع تواتر اللفظة التي تتصف به لان القرآن هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما والاول يجب تواتره لانه قرآن
وقد ثبت اشتراط التواتر فيه فلو كان غير متواتر لكان بعض القرآن غير متواتر وقد بطل هذا كلامه قال بعض من
تأخر بعد نقل كلام الاصوليين ان كلام بعضهم يأبى الا عن ان الهيئة تعم الحركات والسكنات الطارية على الكلمة بسببها
والامالة ونحوها من كيفيات التأدية ولفظ الادائية الواقع في كلام المحقق البهائي ره مثلا يخص الامالة ونحوها مما
هو من كيفيات التأدية والحركات والسكنات الطارية على الكلمة تدخل في الجوهرية على هذا فيلزم تواترها وفي الحشر على
الاول فيلزم عدم تواترها لا يمانان مقتضيا مما ساويا بان ... على كل اعتبار ... ان تفسير الجوهرية
مما يختلف به خطوط المصاحف والمعاني يعطي ان ما يختلف به الخط وحده مثل يرتد ويرتدد او ما يختلف به المعنى وحده
من نحو ما اختلاف الخط شكل ملك بصيغة الماضي وملك بضم الاول وكسر الثاني ليس من قبيل الجوهري فيقتضي
التعريف المذكور للجوهرية انه من قبيل الادائية قطعا وعبارتنا تحكم بتواتر الجوهري لا يصرح بعدم تواتر الادائي
لبقاء ما سطر في المقام ان يحكم عليه بشئ من التواتر وعدمه وارتفاع النقيضين ممتنع فالحاصل ان كلا منهم مشتبه المقصود
واما الاول فلا يخفى عليك سقوط الايرادين جميعا اما الاول فلان صاحب المتن لم يعتبر الا الادائية ولا الشارحين
جعل الادائية من قبيل الهيئة فالهيئة تماما ... وذلك مما اتفقا عليه واما الثاني فلان مراده بالادائية
ما يقابل الجوهري بالمعنى المذكور الماخوذ فيه القيدان بقرينة المقابلة وتصريح الفاضل الجواد بقوله والمراد بها
ما سوى ذلك ... المراد بالادائية خلاف ما ذكره ... يختلف خطوط المصحف والمعنى باختلافه كما لا يخفى على من تامل وكلام
الذي ذكرناه مضافا الى ما وجدته في كلام المدقق الشيرازي ... ما ذكره من قوله معلقا على قول
العضد من قبيل الهيئة المراد بقبيل الهيئة على ما في الشرح وبقبيل الاداء على ما في المتن ما لا يختلف خطوط المصاحف والمعنى به
باختلاف القراءة فيه وبقبيل جوهر اللفظ ما يخالفه هذا نصه ونحو يقال كون ما لا يختلف به الخط والمعنى جميعا
من قبيل الاداء والهيئة وان اختلف به المعنى وحده كذلك وملك ام اختلف به الخط وحده مثل يرتد ويرتدد
اما ما يختلف به الخط والمعنى جميعا فهو من قبيل جوهر اللفظ فافهم وكيف كان فتحقيق من جملة المهمات ... المادة

والحيثية متواترة هو المراد لا شك فان القرآن ههنا عبارة عن اللفظ فكما ان الجوهر جزء مادي له كذلك الحيثية
جزء صوري له فاذا ثبت ان القرآن لابد ان يكون متواترا ثبت ان الحيثية لابد ان تكون متواترة ايضا ولو سلم ان
الحيثية ليست جزءا للفظ فلا شك انها من لوازمه ولا يمكن نقله الا مع نقلها فاذا تواتر نقله تواتر نقلها فالحاصل ان التلفظ بالمادة
من دون حيثية غير متصور فكيف يعقل ان يكون هو الصادر من رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يحصر المتواتر في المادة وبعبارة اخرى
التواتر بالجوهر لا يكفي لما ان الآيات قد كتبت على صورة يصح ان تكون نقشا لما تكلم به رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اجتمعت وصارت
تمام القرآن فالمتواتر انما هي صورة النقش المقتضية للمادة مع الحيثية اذ لم يكن يومئذ نقط ولا اعراب ثم ان
القراء اجتهدوا في قراءتها فكانت القراءات امورا ناشئة عن الاجتهاد ويكشف عن هذا ان جماعة من العلماء بنوا على
تحقق قراءة عاصم مع حكمهم بشذوذ قراءة ابن مسعود وهو من [illegible] ولولا انهما المراد تساويا وان كانا مبنيين على الاجتهاد فيهما
لم يتحقق بينهما مغايرة حتى يمكن وصف احدهما بالشذوذ والاخر بعدمه مع ان شذوذ قراءة الشيخ يستلزم شذوذ قراءة
الكتبة مثلا لو كان منقولا هذا او مقتضاه ان يكون المتواتر احدهما ولعل التسمية الملحقة في كلام المحشي على هذا حيث قال
فيما نقل عنه في شرح الالفية واعلم انه ليس المراد ان كلما تواتر الان فيما نقل عن هذه القراءات فان بعض ما نقل
عن السبعة شاذ فضلا عن غيرهم كما حققه جماعة من اهل هذا الشان والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات
وان ركب بعضها في بعض ما لم يترتب بعضه على بعض اخر بحسب العربية فيجب مراعاته كتلقى آدم من ربه كلمات فانه لا يجوز
الرفع فيهما او النصب وان كان كل منهما متواترا بان يؤخذ رفع آدم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته
فانه لا يصح لفساد المعنى وان لم يترتب وذلك كما [illegible] فاما اتباع قراءة واحدة من العشر في جميع السورة
فغير واجب قطعا بل ولا مستحب فان الكل من عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين تخفيفا عن الامة وتهوينا
على اهل هذه الملة هذا كلامه واشار بالتخفيف والتهوين الى ما تقدم نقله من الرواية المتضمنة لسؤال النبي صلى الله عليه وسلم
التوسعة في امر قراءة القرآن فامره الله تعالى بان يقرأ على سبعة احرف [illegible] انه اذا لم يكن الجميع متواترا بل كان
المتواتر هو البعض الذي هو في ضمن الجميع كيف يكون الكل مما نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين فنقول ان
التناقض في كلامه يندفع بالحمل على ما ذكرنا من كون المادة هو المراد بكون الجميع مما نزل على قلب سيد المرسلين
جميع المادة ويجعل هذا قرينة على ان مراده في صدر كلامه بنفي التواتر عن جميع السبع او العشر واثبات كون المتواتر
فيها انما هو نفي التواتر عن جميع ما يتعلق بالهيئات والكيفيات هكذا قال بعض من تأخر وجعل هذا هو ظاهر
كلامه واحتمل احتمالا آخر وهو ان يكون كلامه مطلقا بالنسبة الى ما يتعلق بالمادة والحيثية ويكون مراده انه
لا سبيل لنا الى تعيين المتواتر وانه ليس الجميع متواترا بل المتواتر موجود فيها لا بعينه ثم قال وهذا ينافي قوله فان
الكل من عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين لان عدم تواتر الكل ينافي كون الكل مما نزل به الروح
الامين على قلب سيد المرسلين وعندي ان كلامه مطلق بالنسبة الى المادة والحيثية [illegible] وان ما
ذكره من كون المتواتر في الجميع لا على الجميع لا ينافي ذلك لان المراد ان المتواتر في الجميع مبهم عنده لا يتميز
الشواذ من القراءات متواترا ثم يعطي كلامه الاول المراد الى نفي التواتر عن الجميع واثبات وجود المتواتر فيها

ان كل ما ورد من هذه القراءات متواتر بل المراد [illegible]

المتواتر هو [illegible]

بنقل

بنقل فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ كما حققه جماعة من اهل هذا الشان وكانه اشار به الى مثل ما ذكره الزمخشري في
قوله تعالى قتل اولادهم شركائهم بالجر ثم قال والمعتبر القراءة بما هو متواتر من هذه القراءات ثم اخذ في تجويز تركيب
بعض المتواترات في بعض ثم قال واما اتباع قراءة واحدة من العشر يعني المتواترات لان كون غير المتواتر من القراءات
لا يجوز قراءته قد علم من قوله والمعتبر القراءة بما تواتر وكان قد بقي حكم اتباع قراءة واحدة من جميع السورة فحكم
بانه غير واجب ولا مستحب وعلله بقوله فان الكل من عند الله يعني جميع المتواتر فاذا قرأ آية على مقتضى قراءة واخرى على
مقتضى اخرى حتى اتم السورة على وجه التلفيق من المتواتر كان صحيحا لانه قرأه بما هو من قبل الله تعالى هذا وعندي التحقيق في المقام
على ما ذكره بعض من تأخر ان القراءات يتصور فيها وجوه اربعة احدها ان يكون الاختلاف بحيث يلزم منه اختلاف المعنى
وخطوط المصحف وهذا لا اشكال في الحكم بكون الجميع فيه متواترا الا ان القرآن لا بد ان يكون متواترا وما ليس متواترا
فليس بقرآن فلزوم التواتر في القرآن كاف في الحكم بتواتر الجميع يعني انه ليس لنا ان ننفي تواتر الجميع وذلك مثل ملك
ومالك والظاهر ان الكلام فيه لا يصل ثانيها ان يكون الاختلاف بحيث يلزم منه اختلاف الخط بحيث يلزم منه اختلاف
في المعنى وان لم يلزم منه الاختلاف في الخط مثل يطهرن ويطهّرن وهذا ايضا لا يمكن فيه نفي التواتر عن الجميع ثالثها
ان يكون الاختلاف في الخط من دون اختلاف في المعنى مثل [illegible] وهذا ايضا فيه نفي تواتر الجميع [illegible] لبعض
ونحو نفس الاختلاف في الجوهر بل [illegible] هذه الاقسام وان خالف كلها ثم رابعها ان لا يكون شيء من ذلك مثل قراءة
والارحام بالجر وبالنصب مثلا وغير ذلك من كيفيات الاداء [illegible] هذا هو الذي يجوز المنكر فيه لانكار
التواتر ونحن نقتصر في هذا المقام ونقول بجواز القراءة على مقتضى قواعد العربية وان لم يكن مما قرء به احد
القراء فيجوز في الرحمن والرحيم من البسملة القطع الى الرفع والى النصب وان لم يكن قرء به احد وسيتضح التفصيل
هذا ما ذكره ذلك البعض ويتجه عليه سؤال وهو انه ان كان مراده بالالتزام بالتواتر في القسم الثالث هو الالتزام
بكون الجميع متواترا توجه عليه الايراد بالتناقض في يطهرن ويطهّرن كما عرفت وجهه سابقا وان كان المراد انه يجب
نفي الجميع حتى لو قدر ان احدهما متواتر لا بعينه فلم لا يلتزم به في القراءة بما يتعلق بكيفية الاداء [illegible]
القراءات المتعددة الوجوه المحتملة في الآية بحسب قواعد العربية فانه لا يحصل القطع بان رسول الله قرء على احد
هذه الوجوه الا انه ان كل من القراءات اذا وقع على بعض الاجتهاد لم يكن ذلك نقلا عنه حتى يتحقق التواتر ونقول
ان هذا الكلام يجري في مثل يطهرن ويطهّرن مما يختلف فيه المعنى دون الخط فكيف يقول هناك بتواتر احدهما
مع ان القراءة هناك ايضا مبنية على الاجتهاد حيث كانت صورة النقش واحدة كالكلام المهمل العاري عن الاعراب
الصالح لوجوه مختلفة الثانية ان من اختار القول بثبوت التواتر لا يجوز القراءة بما هو خارج عن المتواتر عنده
من القراءات سواء قال بتواتر السبع او العشر او ما زاد على ذلك كما صرح به الفاضل التوني حيث قال بعد
ذكر القراءات السبع والعشر وبعضهم زاد على ذلك وهو مجهول انتهى وهو ظاهر كلام الفاضل الجواد حيث قال
المشهور ان الشاذ من القرآن ما وراء القرآن السبع الواردة عن [illegible] وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة
وابن عامر وابن كثير وعاصم وقيل ان الشاذ ما وراء العشر باضافة القراءة الواردة عن ابي جعفر والحضرمي وابي [illegible]

لبيان …

لا يمكن …

الطبري والى بن خلف الحجي الى السبعة المتواترة واما القول بتواتر ما زاد على العشرة كقراءة ابن المرزبان خلف
ابن احمد وقراءة هبة الله بن احمد الطبري فبعيد انتهى فمقتضى اختياره التواتر لزوم القراءة بشيء مما يرى
تواتره من السبع او العشر او ما زاد واما من يدعي ان المتواتر ليس هو جميع القراءات بل بعضها فيخير اما ان يدعي
تعينه كما هو احد احتمالي كلام الشهيد الثاني ان لم يجوز التعدي عنه الى غيره فلو فرض تعينه في جملة من السبعة او العشرة
اختص بها غيرها بينها كما هو الحال في مذهب من يدعي تواتر الجميع ولا يدعي تعيينه فيرى ان يقرأ في جملة السبع
لا بعينه وصح بان فيما نذكره فيما يليه واما من يكون التواتر فقد قال بعض الحاشية القراءة بجميع الانحاء
التي وقع الخلاف في القراءة بحلها كما ذهب اليه الزمخشري بناء على مذهبه من انكار تواتر القراءات وقد تقدم
نقل كلامه فراجع وذهب جماعة من اصحابنا المنكرين لتواتر القراءات كصاحب الحدائق والمولى المحقق البهبهاني
الى الجواز عملا بالقراءة باحدى السبع لا يجوز التعدي عنها الى الخروج عنها واستدلوا في ذلك امور الاول الاجماع من
اصحابنا الامامية قولا وعملا فيحكمون ببطلان صلاة من ترك القراءة والشواذ مما خرج من القراءات المشهورة الثاني
الاخبار الدالة على ذلك قال في الحدائق ثم ان الذي يظهر من الاخبار ايضا هو وجوب قراءة القرآن بهذه القراءات
المشهورة لا من حيث ما ذكروه من تواترها بل من حيث الاستصلاح والتقية وروى في الكافي بسنده
الى بعض الاصحاب عن ابي الحسن قال قلت له جعلت فداك انا نسمع الآيات في القرآن ليس هي عندنا كما نسمعها ولا
نحسن ان نقرأها كما بلغنا عنكم فهل نأثم فقال لا اقرؤوا كما تعلمتم فسيجيئكم من يعلمكم وروى فيه عن سالم بن سلمة قال قرأ
رجل على ابي عبد الله عليه السلام وانا استمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرؤها الناس فقال ابو عبد الله كف عن هذه القراءة اقرأ كما يقرأ
الناس حتى يقوم القائم الحديث ثم قال بعد ذكر الجملة فالنظر في الاخبار وضم بعضها الى بعض يعطي جواز القراءة لنا
بتلك القراءات رخصة وتقية وان كانت القراءة الثابتة عندهم واحدة ثم قال ولذلك يظهر كلام شيخ
الطائفة المحقة قدس سره في التبيان حيث قال ان المعروف من مذهب الامامية والتطلع في اخبارهم ورواياتهم ان
القرآن نزل بحرف واحد على نبي واحد غير انهم اجمعوا على جواز القراءة بما يتداوله القراء وان الانسان مخير باي قراءة
شاء قرأ وكرهوا تجريد قراءة بعينها انتهى ثم قال ومثله كلام الشيخ امين الاسلام الطبرسي في كتاب مجمع البيان حيث قال
الظاهر من مذهب الامامية انهم اجمعوا على القراءة المتداولة بين القراء وكرهوا تجريد قراءة مفردة والشائع في
اخبارهم ان القرآن نزل بحرف واحد انتهى ثم ذكر هذين الكلامين شاهدا على التمسك بالاجماع لانهما لا
ينفيان الا جواز القراءة المتداولة لا وجوبها والمقصود هنا هو الاجماع على الوجوب الثالث انها الاشتغال
لعدم تيقن البراءة من الصلاة وغيرها مما يجب فيه القراءة بالقراءة على غير شيء من الوجوه المشهورة والجواب عن الاول
ان الاجماع غير ثابت لان اكثرهم يقولون بوجوب القراءة على الانحاء المشهورة من جهة اعتقادهم بكونها متواترة وجملة
منهم يقولون به من باب امضاء الائمة والمنكر للامرين لا يصح له ان يستند الى الاجماع الحاصل بينهما وعن الثاني
ان الاخبار انما وردت لبيان الامر بالكف عن قراءة اهل البيت وارجاعها الى ان يجيء من يصدع بها وعن الثالث
ان الاشتغال ... فلا يعلم ... الا الامر بالكف عن تلك القراءة لان الغرض المسوق له الكلام وب

جوازه

هذا

هذا من الامر بقراءة السبعة من الآفات اثبات وجوبها مما يفتقر الى مزيد بيان فذلك مما لا يكن لا يتعلق الا وجوب
القراءة بما كان متعارفا في ذلك الزمان الذي صدر فيه الحديث ولئن هو من تعيين السبع المعروفة فلعل المتعارف
يومئذ قد كان واحدة منها بعينها او كان هو الجاري على قواعد العربية من دون اتباع شيء من القراءات
بل نقول ان الظاهر من الامر بقراءة الناس انما هو الامر بقراءة متعارفة واهل العرف من اهل اللسان وهو مقتضى قواعد
العربية فتأمل وعن الثالث ان الشك في لزوم القراءة بشيء من الوجوه المشهورة مما هو من قبيل الشك في
الاجزاء والشرائط ومقتضى ما هنالك هو البراءة دون الاشتغال فلا يلزم ما شرا ... اشكال الالتزام بشيء من القراءات
المعروفة فان قلت البراءة انما تجري حيث لم يحرز عنوان المأمور به وان يرجع الشك الى المفهوم واما اذا احرز
عنوان المأمور به بان تحققنا مفهوم المأمور به ثم شككنا في تحقق المصاديق فلا بد من البناء على مقتضى الاشتغال
وما نحن فيه من هذا القبيل لانا امرنا بالقراءة في الصلاة ومفهومها مبين ثم انا شككنا في كون غير قراءات
السبعة من مصاديق المأمور به مع علمنا بكونها مصاديق له فلا بد من التمسك بالبراءة في المقام قلت ذلك مما يرى
... القراءة ليست الاشخاص قراءة القرآن وهي ما وافقت قراءتها على قواعد العربية قطعا فلا يبقى شك
حتى يحكم قاعدة الاشتغال بالخروج عن عهدة المأمور به على وجه اليقين نعم عندنا القراءة على قواعد العربية
ان يقال ان المعتبر هو القراءة على قواعد العربية وان لم يكن قرء على الوجه الذي تقتضيه قواعد احد القراء فيجوز النصب
والرفع في الرحمن والرحيم وان لم يكن قرء بشيء منهما احد القراء الا ان الاظهر اعتبار احدى القراءات اذا كانت
موافقة لقواعد العربية خروجا من خلاف الغير المشهور واما ما كان مخالفا لها كالعطف على الضمير المجرور
من دون اعادة الجار فيجب العدول الى ما كان موافقا لها هذا بحسب ما يتعلق بعلم العربية واما ما كان من خواص
فنهم كالامالة وتطويل المد وامثالهما فليس مما يتبع بل اللازم العدول عنه الى متعارف اهل اللسان لعدم
الدليل على جوازه مضافا الى ان الظاهر ان امثالها مما يخرج القرآن من اسلوب العربي الى نحو النظم فيحرم عليها اه
الثاني ان القراءات اذا اتفقت فلا اشكال في الاخذ بكل منها واما اذا اختلفت بحسب اقتضى الاختلاف
الى اختلاف المؤدى كما في قوله تعالى حتى يطهرن حيث قرء بالتشديد الظاهر في الاغتسال وبالتخفيف من الطهارة
الظاهرة في النقاء فلا بد من ملاحظة الحال على حسب مقتضى الاقوال فمن قال بتواتر القراءات فاللازم عليه بحسب العمل
واستفادة الحكم الشرعي منه هو الرجوع الى الترجيح بحسب الدلالة لانهما بمنزلة آيتين تعارضتا فلا بد من الجمع بينهما
بحمل الظاهر على النص او على الاظهر ان كان هناك تفاوت بالنصوصية او الظهور والا فان تكافئتا فلا بد في الحكم
بالتوقف والرجوع الى غيرهما من العمومات ان كان هناك ما يناسب المقام كما هو الحال فيما نحن فيه بناء على ان
المراد بقوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم هو العموم الزماني فيكون مؤداه انه يجوز الاتيان متى شاء واخرج عن
عموم حال التلبس بوجود الدم وبقي غيره وهو ما بعد الطهر ولم تغتسل بعد وان لم يكن هناك عموم سلب
للمقام كما هو الحق فيما نحن فيه من جهة كون انى بمعنى من اين دالا على المكان لا الزمان فيرجع الى الاصل الموافق
لاحدهما من باب كونه مرجعا لا مرجحا كالاستصحاب فيما نحن فيه فان استصحاب الحرمة حال رؤية الدم سليم عن المعارض ولعلنا

بالتوجيه

قلنا بالرجوع الى الاصل الموافق لان الرجوع الى الاصل ثالث مما يجب طرح تواتر عن قبل لان الكلام على تقدير
القول بتواتر القراآت ثم ان لم يكن هناك اصل يوافق تخير في الاخذ بما شاء منهما تخييرا لقطعيا مبنيا على الاشتراك او التخيير
الشرعي الثابت في الاخبار التي لم يعلم صدورها قطعا فلا يجري لرفع المقام ووجهه واضح واما ما ذكره بعضهم ويستفيد
من كلام الفاضل القمي ره من الرجوع الى المرجحات في صورة اختلاف القراءتين بحسب افادة الحكم كما في المقام بناء على
كون قراءة التخفيف مما يجبر الشهرة القائمة على مقتضاها من كون جواز الوطي دائرا مدار النقاء الحاصل قبل الغسل
وكذلك الاجماعات المنقولة والاخبار منها ما هو صحيح وما هو موثق فلا وجه له لعدم الترجيح بالمرجح في القطعيات بحسب الصدور
فلا يجري الا فيما يجري فيه التخيير الشرعي مما كان غير مقطوع الصدور هذا ولا فرق فيما ذكر بين القول بثبوت تواتر
القراآت مطلقا جوهرية كانت ام ادائية وبين القول بثبوته في خصوص ما كان من قبيل الجوهري غاية ما في الباب
ان ما ذكر من الحكم يجري على مذاق القائل بالاطلاق التواتر مطلقا واما على مذاق القائل بالاختصاص بالجوهري فيجري
ما ذكر من حكم تعارض القراءتين فيما اذا كان القراءتان المتعارضتان من قبيل الجوهري ويلزم في غير الجوهري ما يقول به
المنكر فيهم وثانيهما انكر التواتر ولكن حكم بتواتر كون القراءة امضاء من قبل اهل العصمة سلام الله عليهم كالمولى
المحقق البهبهاني والفاضل القمي قدس الله سره فقد قال بعض من تأخر انه يلزم عليهما ما يلزم المثبت لتواتر اصل القراءة من
التفصيل الذي عرفت اذ لا فرق بينهما الا في ان اصل القراءة لا تثبت بها كما نقلنا وانما علم به على القول بثبوت
تواتر اصل القراءة بخلاف انها على القول بالامضاء فيكون حكما ظاهريا واستغرب بوضوح فساده لان مجرد القول بامضاء
القراءة لا يفيد في جواز استفادة الاحكام لان امضائها قد يكون لمجرد الاستصلاح والتقية كما صرح به صاحب الحدائق
فلا يستلزم مطابقة مؤداها الحكم الله الواقعي ولا الترخيص في الاخذ به فلا يتبع ان يقال ان القائل [illegible] عند المنكر القائل
بامضاء القراءة دليل على استفادة الحكم منها جاز الاستدلال بها والا فلا ويجري حاله في حال منكر الامضاء واما
من انكر التواتر اصلا وامضاء كما هو مذهب جماعة فمنهم من ذهب الى الاتيان بجميع انحاء القراءة كما تقدم في كلام
الزمخشري عكس لا قائل به من المعاصرة جماعتهم على خلاف [illegible] جواز القراءة على احد الوجوه او على مقتضى قواعد العربية
واما بحسب استنباط الاحكام فيلزم الرجوع الى القاعدة العامة [illegible] الى الاصل ثم التخيير من باب الاضطرار
المحكوم به جانب العقل وليس هنا ترجيح بحسب الدلالة بالاخذ بالنص او الاظهر لعدم ثبوت اللفظ قولا هذا الكلام
بتمامه انما يصح بناء على كون المنكر معترفا بكون احدها متواترا والا لم يكن لنقل قول الزمخشري مناسب بالمقام لانه يبيح
الجمع بين الجميع على تقدير ان لا يكون شيء منها متواترا لانها اذا لم تشتمل على القراءة المتلقاة من النبي كيف يفيد الاتيان
بجميعها تحصيل القراءة الواقعية وذلك لان المنكرين منهم من يظهر منه الاعتراف بكون احدها ماخوذا من النبي صلى الله عليه وآله
ومنهم من يظهر منه الانكار بل ساكت عما لعلها توجد في ذيل ما اورده ثانيا على كلام الشهيد الثاني ره المشتمل على كون
الكل من عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين بناء على ما فهمه من كون الكل اشارة الى القراءات السبع
كما صرح به ما نصه في الجملة نعم كان هنا شيء متواتر من هذه القراآت في اصل الاول اعني زمن اولئك القراء او كلها
متواترة لم يجز هذا النعت البتة ذكر من اولئك في حال كل منهم فيما ذهب اليه ونسبة غيره الى الغلط هذا كلامه وعجب

الناس على قراءته والمنع من غيره وهذا كما نقل عن النحويين من التعصب من كل منهم مع

حيث

حيث قال بعد نقل كلام الزمخشري وهو جيد وجيه بناء على ما ذكرنا من البيان والتوجيه ولولا ما رخص لنا الائمة من
القراءة بما يقرء به الناس لتعين عندي العمل بما ذكره انتهى وقد تقدم نقلا سابقا ايضا وان خبر بان هذا الالزام ذلك
الانكار الذي مقتضاه ان شيئا منها ليس من النبي فكيف لجزم تعين الجميع لولا النص واما التفصيل الاخير فهو الذي يظهر من
الفاضل القمي في اواخر مبحث الكتاب وفي اول مسألة الاجتهاد والتقليد وهو الفرق بين من قصد افهامه بالكلام
في الظواهر حجة بالنسبة اليه من باب الظن الخاص سواء كان مخاطبا كما في الخطابات الشفاهية ام لا كما في الكتب المصنفة
لرجوع كل من ينظر اليها وبين من لم يقصد افهامه بالخطاب كامثالنا بالنسبة الى اخبار الائمة الصادرة عنهم في مقام
الجواب عن سؤال السائلين وبالنسبة الى الكتاب العزيز بناء على عدم كون خطاباته موجها الينا وعدم كونه من باب
تأليف المصنفين فالظهور اللفظي ليس حجة بالنسبة الينا الا من باب الظن المطلق الثابت حجيته عند انسداد باب
العلم والذي يصلح مستندا لهذا التفصيل امور الاول ان الالفاظ انما تعتبر من باب افادتها الظن او العلم بالمراد والوثوق
بمضمونها بناء على العرف قد استقر على ذلك ثم اذا لوحظ هذا المناط وجد ان النسبة الى من قصد افهامه من المخاطب
والناظر في تصانيف المصنفين بخلاف من لم يقصد افهامه فان الوجه بالنسبة اليه هذا المناط الثاني ان بين
ان الالفاظ انما تعتبر من باب افادة الظن الشخصي التابع للمراد بعد نفي السهو عن المتكلم جزما كما في الكلام
الصادر عن المعصوم واما عند غيره كما لو احتمل الغفلة عن المخاطب فالاصل عدمه في دعوى ان بناء العرف على ذلك
قطعا او تعبدا اشترط في هذه الدعوى كون المناط عندهم هو العلم او الوثوق وحيث لوحظ هذا المعنى وجد ان ذلك انما هو فيمن
قصد افهامه فيحصل الظن له دون غيره فلا يفيد الخطابات الملقاة الى شخص ظنا بالنسبة الى شخص اخر في تشخيص المراد
الثالث ما ذكره شيخنا المحقق العلامة دام مجده بعد نقل مقصد الفاضل المذكور مما حكينا. بقوله ويمكن توجيه
هذا التفصيل بان الظهور اللفظي ليس حجة الا من باب الظن النوعي وهو كون اللفظ لو خلي وطبعه مفيدا للظن بالمراد
فان كان مقصود المتكلم من الكلام افهام من يقصد افهامه وجب عليه القاء الكلام على وجه لا يقع المخاطب معه في خلاف
المراد بحيث لو فرض وقوعه في خلاف المقصود كان اما لغفلة منه في الالتفات الى ما اكتنف به الكلام واما لغفلة من المتكلم
في القاء الكلام على وجه يفي بالمراد ومعلوم ان احتمال الغفلة من المتكلم والسامع احتمال مرجوح في نفسه مع انعقاد الاجماع
من العقلاء والعلماء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة في جميع امور العقلاء من اقوالهم وافعالهم واما اذا لم يكن
الشخص مقصودا بالافهام فوقوعه في خلاف المقصود لا ينحصر سببه في الغفلة فانا اذا لم نجد في اية او رواية ما يكون
صارفا عن ظاهرها واحتملنا ان يكون المخاطب قد فهم المراد بقرينة قد اختفت علينا فلا يكون هذا الاحتمال لاجل
غفلة من المتكلم او منا اذ لا يجب على المتكلم الا نصب القرينة لمن يقصد افهامه مع ان عدم تحقق الغفلة من المتكلم في
محل الكلام مفروض لكونه معصوما وليس اختفاء القرينة علينا مسببا عن غفلتنا عنها بل لدواعي الاختفاء الخارجة عن
مدخلية المتكلم ومن القي اليه الكلام فليس هنا شيء يوجب بعنوان الظن بالمراد حتى لو فرضنا الفحص فاحتمال وجود القرينة
حين الخطاب واختفاؤه علينا ليس هنا ما يوجب مرجوحيته حتى لو تفحصنا عنها ولم نجدها اذ لا يحكم العادة ولو
ظنا بانها لو كانت لظفرنا بها اذ كثير من الامور قد اختفت علينا بل لا يبعد دعوى العلم بان ما اختفى علينا من الاخبار

والقرائن اكثر مما ظفرنا بها مع ان الوصول الى الظن بانتفاء القرائن المتصلة لكن القرائن الحالية وما اعتمد عليه المتكلم
من الامور العقلية او النقلية الكلية او الجزئية المعلومة عند المخاطب الصارفة لظاهر الكلام ليست مما يحصل الظن
بانتفائها بعد البحث والفحص ولو فرض حصول الظن من الخارج بارادة الظاهر من الكلام لم يكن ذلك ظنا مستندا
الى الكلام كما نبهنا عليه في اول البحث وبالجملة فظواهر الالفاظ حجة بمعنى عدم الاعتناء باحتمال ارادة خلافها
اذا كان منشأ ذلك الاحتمال غفلة المتكلم في كيفية الافادة او المخاطب في كيفية الاستفادة لان احتمال الغفلة مما هو
مرجوح في نفسه ومتفق على عدم الاعتناء به في جميع الامور دون ما كان الاحتمال مسببا عن اختفاء امور لم تجر
العادة القطعية او الظنية بانها لو كانت لوصلت الينا هذا ولكن يندفع ما ذكره بوجوه احدها استقرار طريقة
اهل الحوار وبناء اهل اللسان على عدم الفرق في العمل بالظهور اللفظي واصالة عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد
افهامه ومن لم يقصد فانه اذا نظر الى كلام صادر من متكلم الى مخاطب يحكمون بارادة ظاهره منه اذا لم يجد قرينة
صارفة بعد الفحص في مظان وجودها ولا يفرقون في استخراج مرادات المتكلمين بين كونهم مقصودين بالخطاب
وعدمه فاذا وقع المكتوب الموجه من شخص الى شخص بيد ثالث لا يتأمل في استخراج مراد المتكلم من الخطاب الموجه الى
المكتوب اليه فاذا فرضنا اشتراك الثالث مع المكتوب اليه فيما اراد المولى منهم فلا يجوز له الاعتذار في ترك الامتثال بعدم
الاطلاع على مراد المولى وهكذا لو سمع احد من وراء الجدار اقرار غيره بدين لثالث لم يكن اشكال في انه يقيم الشهادة
عند الحاكم لو جحد المديون المقر فوقع الانكار الى البينة لعل الحاصل ان غير المقصود بالخطاب يحصل له الظن بمؤداه
بل ربما حصل القطع به واما ثانيا فاعتبار اصالة عدم القرينة مثلا عند من يحصل التعبد او الظن الشخصي او غيرهما فلم
محل آخر ثانيها اتفاق اصحاب الائمة والعلماء على الاعتبار بالظواهر الصادرة في مقام القاء الخطاب لغيرهم ويدفع
ذلك في ضمن الاجماع القولي والعملي فقد كان اصحاب الائمة اذا سمعوا لفظ الامام الموجه الى احد اخذوا به وكذلك
لو رأوا مكتوبه الى احد في مسئلة وربما اتفق انهم سمعوا من وراء الحجاب خطاب احد في محضرهم فلم يتأملوا في ان مراده
لعله ما لم نفهمه وكذلك اذا رأى احد منهم ما كتبه الآخر في اصل او تذكرة لنفسه لم يتوقف في الاخذ به وكذلك العلماء
لا خلاف بينهم في الرجوع الى اصالة الحقيقة في الكلام المجرد عن القرائن الموجه من متكلم الى مخاطب سواء كان ذلك في
الاحكام الجزئية كالوصايا الصادرة عن الموصي المعين الى شخص معين ثم مست الحاجة الى العمل بها مع فقد الموصى
اليه فان العلماء لا يتأملون في الافتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجه الى الموصى اليه المفقود وكذا
في الاقارير او كان في الاحكام الكلية كالاخبار الصادرة عن الائمة مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبيهم لا غير
فانه لم يتأمل احد من العلماء في استفادة الاحكام من ظواهرها معتذرا بعدم الدليل على حجية اصالة عدم القرينة بالنسبة
الى غير المخاطب ومن قصد افهامه مع انهم يعملون بظواهر الاخبار دون بنائهم على حجية الظن المطلق الثابتة بدليل
الانسداد في خصوص الاحكام الشرعية بل العمل بها ممن يدعي الانفتاح وينكر العمل باخبار الآحاد مدعيا كون معظم الفقه
معلوما بالاجماع والاخبار المتواترة كالسيد المرتضى فالحاصل ان الفرق في حجية اصالة الحقيقة وعدم القرينة بين
المخاطب والناظر في تصانيف المصنفين وبين غيرهما مخالف للسيرة القطعية من العلماء واصحاب الائمة ثالثها

الاخبار

الاخبار التي تقدم ذكرها من قوله في جواب زرارة لمكان الباء وقوله في مقام النهي عن قبول خبر النمام استدلالا بالاية (النبأ او)
قوله لابنه اسمعيل ان الله عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم وحديث من اطال
الجلوس في بيت الخلاء وحديث تحليل العبد للمطلقة وحديث المرارة حيث قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله
والاخبار عرض الاخبار المختلفة على كتاب الله ونحوها من امثال ذلك مما يدل على جواز الاستدلال بالقرآن وحجيته في حق غير المشافهين
المخاطبين به فان قلت ان هذه الاخبار لا تكون حجة الا في حق المخاطبين بها وهم اصحاب الائمة ولا يعتبر منها الا ما فهموه لانها
من الظواهر وحكمها عند الفاضل المذكور هي الحجية بالنسبة الى خصوص المخاطب قلت نحن نحصل القطع منها بان الاستدلال
بظاهر القرآن مشروع في حق المخاطبين بها مع علم كونهم مخاطبين بآيات الكتاب وضميمة قاعدة الاشتراك يثبت
جواز الاستدلال به في حقنا ايضا ثم انه استبعد كون ظواهر الكتاب حجة من باب الظن الخاص وكونه من قبيل تصانيف
المصنفين فقال في محل كلام له واما اثبات ان يكون الكتاب العزيز من باب تصنيف المصنفين وتأليف المؤلفين سيما الاحكام الفرعية بان يكون
الغرض من الآيات الواردة فيها ابقاء تلك الالفاظ واستفادة كل من يجيء بعده ذلك من تلك الالفاظ على مقتضى فهم فطنته
ولعله يكون موافقا لمراده تعالى ايضا سيما بعنوان القطع والجزم وادعاء انا نعلم انه تعالى اراد ذلك يحتاج الى دليل واضح
ثم ذكر بعض الآيات التي اختلف في معانيها وذكر انه لو كان من قبيل تصنيف المصنفين لزم تعلق غرضه تعالى بكون كل من فهم
شيئا حكما في حقه وذكر ان بطلان اللازم ظاهر ثم تفطن لامكان الاستدلال على حجية ظواهر الكتاب العزيز في حق المعدومين
الغير المخاطبين ببعض الاخبار فقال فان قلت ان اخبار الثقلين وما دل على عرض الاخبار على الكتاب تدل على ان الكتاب
من هذا القبيل يعني من قبيل تصانيف المصنفين فاجاب عنه بان اخبار الثقلين على التمسك بالالفاظ ودلالتها
العرض على العرض عليها يعني بظواهرها وعلى ظواهرها ظنية انه ذهب جماعة من الاخباريين الى ان المراد التمسك بما
فسره الائمة بها والعرض على ما فسروه به ثم نقل الكلام الى هذه الاخبار ونقول ان حجية ظواهرها بالنسبة الينا
مصادرة اذ لا فرق بين ظواهر الكتاب والسنة في حق غير المشافهين بها هذا ولا يخفى سقوط ما ذكره اما ما ذكره اولا
من استلزام كون الكتاب من الظنون الخاصة من قبيل تصانيف المصنفين تعلق مراد الله تعالى بالآية بعدد الافهام
المختلفة فلان ذلك انما يلزم لو كان تصانيف المصنفين حجة بالنسبة وليس كذلك فانها لا يقصد بها الا المفهوم
العرفي من احد غاية ما في الباب انه يخطئ بعض الناظرين ويصيب بعضهم ولا يلزم من خطاء المخطئ ان يكون ما تخيله يعني
مقصودا للمصنف حتى يتعدد المقصود بتعدد الافهام المختلفة فكذلك القرآن ولا فرق بين كونه حجة من باب الظن المطلق
وبين حجيته من باب الظن الخاص واما ما ذكره في الجواب عن السؤال فلان الحجة في حجية ظواهر الكتاب غير منحصر في اخبار الثقلين
من الاخبار المتواترة الواردة في موارد خاصة الآمرة باستنباط الاحكام من ظواهر الكتاب على ما عرفت وعمدة الاخبار
تفيد القطع بعدم ارادة الاستدلال بظواهر الكتاب بعد ورود تفسيرها عن الائمة وبالاستظهار حتى يكون التمسك
بظاهرها لغير المشافهين بها مصادرة واما خبر الثقلين فيمكن منع ظهوره الا في ايجاب اطاعتهما وحرمة
مخالفتهما وليس في مقام اعتبار الظن الحاصل بهما في تشخيص الاطاعة والمعصية فليس مؤداه الا مثل مؤدى قوله
من كنت مولاه فهذا علي مولاه فكما انه ليس مما يجعل حجية ظواهر الالفاظ الصادرة عنه وليس مؤداه ان كل بيان

انه حجة كذلك خبر الثقلين ليس الا في مقام كون حجية يحتاط احترواما ان كيفية الاطاعة مادام لم يلزم الاخذ بما له منه
الظن او بجرح فليس هو مما سبق بيانها ومن المقرر المبين في محله ان المطلق اذا ورد في بيان حكم اخر لا يفيد جنس الا
اذا كان ذلك الغير لازما للرجعى الغالب بحيث لو لم يحكم بثبوت ذلك اللازم كان الكلام لغوا وحجية الظواهر ليست من
اللوازم الغالبة بالنسبة الى مؤدى خبر الثقلين من بيان كون التمسك بهما سببا للعصمة عن الضلال اذ ربما كان من اثر
القرآن تلاوة وتطهيره والاهتمام بشانه والاخذ بنصوصه سببا لها فلا يجدي التمسك به طائلا في رد الاخباريين ومن
هنا علم ان جملة من الايات التي ذكرت لبيان حجية الكتاب مثل ما افاد كونه مبشرا ومنذرا ونحو ذلك لا دلالة فيها
على المطلوب فالعمدة هي الاخبار الصادرة عن الائمة في مقام افادة التمسك بالكتاب في الاحكام الشرعية
كما عرفت ذلك عن قريب هذا وقد بقي فيها شيء وهو ان كلام الفاضل المذكور مبنا على ما عرفت من توجيه كلامه
بان الظواهر حجة من باب الظن النوعي يعني انها اذا انضم اليها اصالة عدم سهو المتكلم واصالة عدم غفلة السامع افادت
الظن من حيث الطبع ان لم يمنع مانع ان يكون خطابات القرآن على القول بعمومها للمعدومين مفيدة للظن بالنسبة الى
امثالنا ويكون اعتبارها من باب الظن الخاص ضرورة كوننا مخاطبين على هذا التقدير ومن البين ان تلك الخطابات
بعد انضمام اصالة عدم الغفلة منا والعلم بعدم السهو من المتكلم لا يمكن التمسك بها في حقنا ولا تفيد الظن النوعي لكثرة وجود
المخصص والمعارض المقتضي للفحص وعدم حصول الظن منها بمجرد اصالة عدم الغفلة فلابد وان يحصل على هذا
اخر وهو ان كل مخاطب بخطاب الكلام بحيث يقصد افهامه تمام المطلب من ذلك الخطاب تكون الظواهر حجة بالنسبة اليه
من باب الظن الخاص وكل مخاطب لم يكن حاله على ذلك المنوال لا يكون حجة بالنسبة اليه من ذلك الباب وامثالنا
من المعدومين في زمن الخطاب ليسوا ممن قصد افهامهم تمام المقصود من الخطاب الواقع في الكتاب والسنة وبما
يتضح اليه من سائر الخطابات الواقعة في السنة ثم ان ما ذكرناه في تحرير مقصد الفاضل المذكور من الفرق بين من
قصد افهامه بالكلام ومن لم يقصد انما هو بيان محتمل مراده والا فهو قد جعل المطرف الفرق المخاطب بالكلام و
الناظر في تصانيف المصنفين والاول غير مما يرد على ظاهر لفظه انه لو لزم ان يكون ظواهر الكتاب بناء على ما ذهب
اليه بعض الاخباريين من كون خطابات الكتاب قد القيت اليهم باعتبار اشتمالها على ما يفهمونها حجة بالنسبة اليهم من قبيل الخبر
من باب الظن الخاص بالنسبة اليهم لصدق المخاطب الواقع في كلامه عليهم مع ان ذلك لا وجه له على ذلك القول فتبصر
واما التفصيل الذي ذهب اليه صاحب المعالم فتوضيح الحال فيه يتوقف على نقل كلامه وذلك انه قال بعد
الاخذ في بيان الدليل الرابع لحجية خبر الواحد ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من
الدين او من مذهب اهل البيت عليهم السلام في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة
وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصل البراءة لا يفيد غير الظن وكون
الكتاب ظني الدلالة واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا الى ان قال الا يقال
الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر
وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل

عنه

عنه الى غيره الدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن
الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وح فمن الجائز
ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه
فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال
ينتفي القطع بالحكم ويستوي حينئذ الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به
لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين
على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيد للظن الراجح
بان التكليف بخلاف ذلك الظاهر ومثله في ذلك البراءة اذا التفت اليها بخصوص ما ذكر اخرا في ظاهر الكتاب هذا كلامه
ووجه دلالته على ما انتسبناه اليه فيما تقدم من التفصيل بين المخاطبين وغيرهم من جهة كون خطابات القرآن بالنسبة
الى المخاطبين معتبرة من باب القطع بالمراد وان كانت ظواهر بخلاف غيرهم فانها معتبرة في حقهم من باب الظن المطلق
هو انه لما وقع في السؤال الحكم بكون خطابات القرآن مفيدة للقطع بواسطة ضميمة مقدمة عقلية اجاب عنه باختصاص
الخطابات بالمشافهين ولم يتعرض للمنع من كون الكتاب بمجرد انضمام تلك المقدمة مفيدا للقطع مع انه كان يسعه
المنع بان مجرد ذلك لا يقتضي بالقطع لاحتمال غفلة المخاطب بل الدافع لها الا الاصل وح فلا يبقى للقطع مجال
فهو مع تقريره سؤال السائل من جهة افادة القطع على ذلك الوجه وهذا عدل الى الجواب باختصاص الخطابات
الكتاب بالمشافهين فتحصل من كلامه انها في حق المخاطبين معتبرة من باب القطع وفي حق غيرهم من باب مطلق
الظن وفي كلام انظار احدها ما اورده سلطان العلماء ره حيث كتب على قوله من قبيل خطاب المشافهة ما صورته
هذا في مثل قوله تعالى وبلغ على الناس حج البيت محل تأمل انتهى ثانيها ان لازم ما ذكره هو ان يكون خطابات
القرآن على القول بعمومها للمعدومين مفيدة للقطع ولا وجه له لانه ان جعلوا ما ان جعلوا اللفظ المنضم اليه قاعدة
قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وارادة خلافه على متعارف زمانهم ولا وجه له بالسيد فيه او جعلوه على متعارف الصدر وح
تمسك الحاجة الى اصالة عدم القرينة وعدم المعارض وح لا يبقى مناص من كونها مفيدة للظن بالنسبة اليهم دون القطع
ثالثها ان قاعدة خطاب الحكيم بما له ظاهر وارادة خلافه انما تفيد القطع بانتفاء ارادة خلاف الظاهر من المتكلم وما
انتفاء غفلة المخاطب قطعا فلا يتاتى منها وليس يدفع احتمالها الا اصالة عدمها وح فالركون الى الاصل ينفي
القطع بكون ما فهمه هو المراد من الكلام رابعها ان ما ذكره من حصول القطع للمخاطبين بضميمة القاعدة العقلية
يجري بعينه في الاخبار بالنسبة الى المخاطبين فيلزمه القول بوجوب اتباعها لما فهمه المخاطب بالخبر من لفظ المعصوم
نظرا الى امتناع خطاب الحكيم بما له ظاهر وارادة خلافه لو كان وافيا بتمام المطلوب كان لا بد ان يحصل لنا القطع
بان مراده موضوص بما فهمه المخاطب ومن البين خلافه فانا قد وجدنا موارد اخطأ المخاطب فيها عن فهم مقصد
المعصوم وقال الى اين تذهب وقال لنا انا اقول كذا وانت تقول كذا واشباهها انه ره احد ابناء الاحتمال في ظواهر
الكتاب فرتب عليه انتفاء القطع لا يقتضي باستواء الظنون باسرها ضرورة ان الظن الخاص لا ينتفي احتماله بمجرد

اراد بما ذكر لخبر اعلى ما ذكره بحث سلطان العلماء ره
ان ذلك ظن مخصوص لا يجد لما ذكرت
الا بالدليل منه عفى عنه

حيث كان ما ذكره في النقض اليه المعصوم ره
فقد بنى عليه استواء الظن الحاصل من ظاهر
الكتاب والحاصل من غيره ومن الظاهر انه
انتفاء القطع ره

العرني ره

الاعم

انتفاء القطع وان مع وجود الاحتمال اليسير غير هذا ان اريد من القطع معناه الحقيقي الذي هو القطع لو جدانى وان اريد به
باعتبار كون الظن الخاص حكمه حكم القطع حتى يكونا سواء له الظنون منوطا بانتفاء الظن الخاص كان مآل كلامه بالنسبة
الى ما ذكره الفاضل القمي ره من كون الكتاب من الظنون الخاصة في حق المشافهين معتبرا من باب الظن المطلق
الى غيرهم ووجه ولكن الحق في ذلك انه اذا فرض ان المراد بالقطع هو ما يشمل الظن الخاص مع فرض قيام الاحتمال
المذكور فيكون كذلك بالنسبة الى الباقي الكتاب كما هو محل الكلام وانتفاء كونه ظنا خاصا انما هو باعتبار من باب مطلق
الظن وقد كان من الظنون الخاصة بالنسبة الى المخاطبين كما يعطيه قوله فينبغي القطع على فرض ارادة المعنى الاعم
الشامل للظن الخاص لان قضية ترتب انتفاء الظن الخاص على قيام الاحتمال في حقنا يفيد انه لم يكن منتفيا قبل
ذلك وحيث ان كلامه لو ما ذكره الفاضل المذكور اتجه عليه ما اورده عليه سادسها ان الظن ليس الا عبارة
عن الطرف الراجح ومع ذلك نقول ان اراد استواء الظنون الفعلية على ما هو مقتضى التمسك بدليل الانسداد واهول
باعتبار حاق الظن من اعتبار الظن الفعلي الشخصي اتجه عليه انه لا يعقل ظنون فعلية في مورد واحد حتى يحكم
باستوائها كما لا يعقل ذلك في القطع وان اراد استواء الظنون النوعية الشأنية فذلك مما ينافي مساق دليل الانسداد
اذ ليس مقتضاه الا الظن الشخصي الفعلي سابعها ان ما ذكره من تواترية والظهور لخصاص الاجماع والضرورة الدالين
على الاشتراك على اشتراكنا في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة ومع الخبر الجامع للشرائط مما لا ينبغي سقوطه لان عمدة
في التكليف قضية كلية غير مقيدة باستفادة الحكم من الظواهر او غيرها وتعلقها انما هو الحكم الواقعي من دون تقييد
بشيء من الطرق وابن ذلك من تقييده فيها اذ الحاصل ان الكتاب ان لا يقوم على خلافه خبر هذا ان كان مراده قاعدة الاشتراك
في التكليف ولو اراد بها قاعدة الاشتراك في حجية ظواهر الكتاب فلا وجه لما ذكره ايضا لان نظر هذا الكلام وان صدر
عن بعضهم حيث قال ان القدر المتيقن من حجية الكتاب انما هو ما لو لم يقم على خلافه الخبر الا ان منشأ هذا الكلام هو
كون القائل قد فرغ عن اثبات حجية الخبر فانه بما عرفت وما سلف من ليس حجية الخبر عنده الا اقل الكلام
لكونه لم يثبت حجيته بعد وكون المقام الذي هو فيه لا يقتضي الا التعرض لاثباتها فلا وجه لكن لمثل هذا الكلام وقد
علمت بعض ما فيه منا سقوط ما ذكره من انه يقال المدعى حجية انما البراءة من باب الظن الخاص ان القدر المتيقن
من حجيتها هو ما لم يقم على خلافه خبر ووجه السقوط ما عرفت من انه لا يعقل دعوى تقييد اعتبار اصل البراءة بان
لا يقوم خبر على خلافه ممن لم يثبت عنده حجية الخبر هذا وينبغي التنبيه على امور الاول انه قد يحصل ما ذكرنا
ان الظواهر المتواترة باصالة الحقيقة والتساعدم القرينة حجة بالخصوص من دون ابتناء على انسداد باب العلم الى
الاحكام الشرعية وعلى هذا فعند ما فيما بيان وجه الحجية وهو محتمل لامور احدها ان يكون اصالة عدم القرينة معتبرة
من باب الظن الشخصي الفعلي بان يكون كل ما يحصل بها ذلك كانت معتبرة والا فلا وهذا الوجه ربما يستظهر
ظهوره من كلام جماعة في بحث وجوب الفحص عن المخصص للعمل بالعام حيث ذكروا انه لا يجوز العمل بالعام
الا ان يتفحص عن المخصص بما يحصل به العلم او الظن بانتفائه ومجرد الاشتراط هو ان المخصص من جملة
قرائن التجوز في العام ولو كان مجرد اصالة عدم القرينة كافيا حتى مع عدم افادتها الظن لم يكن لاشتراط

الظن

الظن بانتفاء المخصص وجه ولكن التحقيق انه لا دلالة له على ما نحن بصدده لان مقصودهم ما لم يحصل الظن بالمراد من اللفظ
وعدم الظن بعدم القرينة كما هو مقتضى كلامهم في ذلك المبحث لا يستلزم الظن بالمراد ضرورة انه ربما يتحقق الظن بعدم
القرينة ولا يحصل الظن بالمراد كما في المشترك اذ الظن بعدم قرينة التعيين معناه وربما يؤيد ما ذكرنا ان عدم مناسبة ذلك
نحو ذلك تعبدا انهم صرحوا في ذلك المبحث بان النزاع هناك مختص بغير الخطابات الشفاهية لاختصاصها بالمخاطبين وغيرهم فانه
المقصودين بالافهام منها فيتبع مقتضاها لعلمهم من الكلام وهذا المقام اعم من كل منهما ولو كان حكمهما الاتباع من باب
الظن الشخصي لم يكن لاستثنائهما وجه وعلى هذا لو وجد غير شريف لعلماء حجية الظواهر على ما حكي عن مجلس البحث
وحكي عن المحقق الخوانساري ره واختاره صاحب الفصائح ثم حجية قال اذا اطلق اللفظ الذي له معنى حقيقي ولم يعلم تجرده
عن القرينة وان لم يحصل الشك بالمعنى المتعارف فيه فان كان الاول فلا اشكال ولا خلاف بين المحققين على الظاهر
في لزوم الحمل على الحقيقة ثم حصول الظن بالمراد من اللفظ المذكور وهو حجة قطعا لان الحمل على الحقيقة فلا يعقلوا ما ان يحصل الظن
بالمراد في الخبر تجرده عن القرينة ثم باب انها حجية كل ظن لان الظن المستند الى ظاهر اللفظ المستنبط مخصوص قام القاطع على حجية بالخصوص بعد الاجماع
المستفاد من سيرة العقلاء كما لا يخفى وان كان الثاني فهل يلزم الحمل على الحقيقة تمسكا بكون الاصل فيها اذا
تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح وحصل الشك في المراد الحمل على الحقيقة كما ذهب اليه بعض وكذلك يكون
الاصل فيما اذا تعقب الاستثناء جملا متعاطفة نحو اكرم العلماء واهن الجهال وجالس الكرام الا زيدا اختصاص
الاستثناء بالاخيرة ولزوم حمل العموم فيما عداها من الجمل المتقدمة عليها على معناه الحقيقي كما عليه بعض وكذلك يكون
الاصل فيما اذا ورد خطابان احدهما معين بمعنى باعتبار الوضع والآخر محتمل له احتمالا لان اسدها يوجب صرف الظاهر
الى خلافه والآخر بوا فقه مثل ان يقول لا يجب عليك ضرب زيد ثم يقول اضرب زيدا وقلنا ان صيغة افعل مشتركة
بين الوجوب والاباحة الحمل على الظاهر والحقيقة او يلزم التوقف وعدم الحمل على الحقيقة فيكون الحمل عليهما
مشروطا بظهور عدم القرينة على ذلك يستفاد من اكثر المحققين الاول ومنهم المحقق الثاني في جامع المقاصد و
المقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وشارح المعالم ره والذي دام ظله فانهم تمسكوا على اختصاص رجوع الاستثناء
الواقع بعد الجمل المتعاطفة المحتمل رجوعه الى الجميع بالاخيرة بان الرجوع اليها معلوم والرجوع الى غيرها محتمل
فالاصل عدم الرجوع اليه لاصالة بقاء العام على ظاهره وحقيقته وان التخصيص خلاف الاصل فيقتصر فيه على
موضع اليقين ويستفاد من العلامة الخوانساري ره ذلك الدين الخوانساري فيما حكي عنه الثاني فانه منع
تمسك به او لئك في المسئلة المذكورة وقال اصالة الحقيقة لم يثبت لها دليل على اعتبارها وحجيتها بحيث ينفع
في مثل المقام لان القدر الثابت حجية ما هو ظاهر ومظنون بالنسبة الى العالم بالاصطلاح واما الزيادة فلم يثبت
انتهى والمعتمد عندي هذا القول لوجوه الاول ان الاصل بعد عدم معلومية المراد من اللفظ التوقف حرج
شر سورة الظن به بالدليل القاطع وهو مفقود في محل البحث فيبقى مندرجا تحت الثاني استمعنا عدم تعلق
الحكم بالحقيقة التي شك في ارادتها فاما الثالث عمومات الكتاب والسنة المانعة من العمل بغير العلم خرج
بعض الامور ولا دليل على خروج محل البحث منها فيبقى مندرجا تحتها الرابع ان المعتمد من اهل اللسان هو التوقف

وعدم حمل اللفظ على المعنى الحقيقي حيث شك بالمعنى المجازي في ارادته فيجب اتباعهم بالاتفاق على الظاهر على ان المناط في اللغات هو ما عليه اهل اللسان وعدم ثبوت حكم شرعي فيها بخلاف ما هم عليه والعموم قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه الخامس انه اذا حصل الشك في المراد من اللفظ فليس من المجمل لان المجمل هو اللفظ الذي لم يتضح دلالته على المراد والمستفاد من كلام القوم ان المجمل لا يحمل على شيء من محتملاته بالخصوص لا بعد الفحص عنه واما الحمل على الظاهر كما ذكره واطال الحجة لذلك في النقض والابرام بما لم نذكره ثانيها ان يكون البناء على عدم القرينة معتبرة من باب الظن النوعي ومنشأ هذا يحتمل وجوها الاول ان يكون من جهة بنائه على الاستصحاب وكون حجية الاستصحاب من باب الظن النوعي بمعنى كونه بالطبع مفيدا للظن ان لم يمنع منه مانع كما يشير اليه قول بعضهم معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء انتهى فيكون البناء على عدم القرينة معتبرة لكون الاستصحاب نوعه مفيدا للظن الثاني ان يكون بناء على كون الاستصحاب العدمي بنوعه مفيدا للظن وهذا يغاير الاول في كونه حجة عند بعض من انكر الاستصحاب مطلقا واعترف بكون استصحاب العدم معتبرا بالخصوص فيكون مدرك حجية البناء على عدم القرينة كونها استصحابا عدميا مفيدا للظن بالطبع الثالث ان يكون البناء على عدم القرينة من شعب قاعدة العدم وتفترق عن الاستصحاب العدمي بانها لا يعتبر فيها ملاحظة الحالة السابقة بخلاف الاستصحاب فانه لا يتحقق بدونها الرابع ان يكون اعتبارها مبنيا على قاعدة العلم بوجود المقتضي والشك في المانع نظرا الى كون اللفظ مقتضيا لمعناه الموضوع له والشك انما هو في المانع الذي هو القرينة وتفترق عما قبلها ان الحكم هناك كان مرتبا على نفس الشك وههنا على العلم بوجود المقتضي مع الشك في وجود المانع الخامس ان يكون بناء على كون استصحاب عدم القرينة بخصوصه معتبرا مفيدا للظن بنوعه وان لم يكن انواع الاستصحاب من مطلق العدمي وغيره مفيدا للظن ولا معتبرة ويظهر اثر الفرق بين هذا ومطلق الاستصحاب العدمي في ان من الناس من انكر حجية الاستصحاب مطلقا عدميا كان ام وجوديا كصاحب المدارك وكثير الترديد بخصوص استصحاب عدم القرينة من جهة كونه متعلقا بمباحث الالفاظ التي قام على اعتباره فيها اجماع اهل التعارف السادس ان يكون بناء على كون قاعدة عدم القرينة التي يكفي فيها مجرد الشك في القرينة وان لم يلاحظ حالة سابقة متيقنة مما استقر عليه بناء العقلاء في مباحث الالفاظ وان لم نقل باعتبار مطلق قاعدة العدم السابع ان يكون بناء على كون نوع خاص من استصحاب عدم القرينة معتبرا ومفيدا للظن بنوعه وهو استصحابها بعد الفحص عنها وعدم وجدانها فيتوقف ان هذا النوع من استصحاب عدم القرينة معتبر مفيد للظن بالطبع ولم يكن غيره من استصحاب عدمها معتبرا وذلك لاستقرار بناء اهل التعارف عليه الثامن ان يكون اعتبارها بناء على اعتبار هذا النوع من قاعدة عدم القرينة وهو ما قرر عدمها بالفحص عنها وعدم وجدانها وان لم يكن مطلق قاعدة عدم القرينة مفيدا للظن بنوعه ولا معتبرا ثالثها ان يكون البناء على عدم القرينة معتبرة من باب التعبد العقلي او الشرعي ويظهر اثر الفرق بين اعتبارها من باب الظن النوعي واعتبارها من باب محض التعبد في صورة معارضتها لما اعتبر من الاصول من باب الظن النوعي على الاول لا تقاوم تلك الاصول من جهة كون هذه معتبرة من باب محض التعبد وكون تلك مما ترجح طريقيته الى الواقع ومن ثم ينبغي له مشاهدة ذلك ما لو ورد كلام من المعصوم ع وجب لو بقي على حقيقته كان اللازم حمله على التقية

وان احرز ظاهر الى المجاز لم يلزم الحمل على التقية فح يتعارض اصالة عدم القرينة واصالة عدم التقية فان قلنا باعتبار الاولى من باب الظن النوعي كما هو الحال في الثانية كان للاولى قوة معارضة الثانية وان قلنا باعتبار الاولى من باب التعبد لم يكن لها تلك القوة لما عرفت ثم ان كلا من الظن النوعي والتعبد اما ان يعتبر مطلقا بمعنى الاعتبار به مطلقا فيلزم اتباعه حتى فيما لو قام على خلافه امارة مفيدة للظن سواء كانت مشكوكة الاعتبار كالشهرة ام علم عدم اعتباره كالقياس او يعتبر مقيدا بان لا يقوم ظن على خلافه مطلقا سواء حصل من امارة غير معتبرة او مشكوكة او مطلقا من جهة ومقيدا من اخرى بان لا يسقط عن الاعتبار بقيام امارة غير معتبرة لكن يسقط عن رتبة الاعتبار بقيام امارة مشكوكة الاعتبار اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحجر الاول هو الظن الشخصي مما لم يتم على اعتباره الا منزلة اعتبار ظواهر الخطاب بل دليل من طريقة اهل التعارف او اجماع العلماء او كلام اهل العصمة سلام الله عليهم بل الدليل قائم على خلافه من الطرق المذكورة باسرها اما الاول فيكفيك منه ملاحظة ان المولى اذا امر عبده بان يدعو العلماء الى الضيافة ثم ان العبد لم يحصل له الظن بارادة المولى من لفظ العام عموم الشامل للفقهاء مثلا فترك دعوتهم فهل ترى ان المولى يعذره في ذلك ام لا ام هل ترى انه اذا اعتذر العبد بعدم حصول الظن له بعلو مرتبة الفقهاء يقبل منه المولى ذلك الاعتذار ام لا فانظر بعين الاعتبار حتى يتمكن من الوصول الى حقيقة الحال واما الثاني فلان طريقة العلماء قد استقرت على الحمل بالعمومات والاطلاقات وامثالها من الظواهر مع عدم حصول الظن الشخصي الا ترى ان الشهرة اذا قامت على خلاف شيء من العمومات فيعتبر عن افادة الظن لم يكن لهم سلوك طريقة الفقه طرح العمل بذلك ولو فعل مثل ذلك رموه بالخطاء والخطل ومثلها القياس اذا قام على خلاف الظواهر فيلزم عن افادة الظن بظاهرها واما الثالث فلدلالة جملة من الاخبار المفيدة لحجية الكتاب على عدم الاعتبار بالظواهر الا من حيث هي مثل رواية زرارة عن ابي جعفر وابي عبد الله قالا المملوك لا يجوز طلاقه ولا نكاحه الا باذن سيده قلت فان السيد كان زوجه بيد من الطلاق قال بيد السيد ضرب الله عبدا مملوكا لا يقدر على شيء افشيء الطلاق فان ما ام الى الامام لم يكن وجه السؤال فقد كانت الامتنان فيما نسأل عنه ولو كان المناط هو الظن كان السائل ان يقول ما حصل له الظن منها ومثل رواية عبد الاعلى في خصوص المسح على المرارة من حيث المعصوم لقوله ع ان هذا واشباهه يعرف من كتاب الله ومثلها الى ان هذا الاحتجاج الى السؤال وكون الحديث الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء وقد تقدم وكذا تمسك فاطمة ع بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين في تصييرها بحضور من المهاجرين والانصار ولم ينكر عليها احد بان هذه الاية لا تفيد لنا الظن في غير اولاد الانبياء وكذلك قضية ابن الزبعري فان النبي ص لم يقل له ان لفظ ما لا يفيد الظن بالعموم وانما احال ذلك الى العاقل هذا وقد ذكرنا الوجه الثالث تبعا لبعض من تاخر وفي دلالة الاخبار المشار اليها عليه نظر واضح لا يخفى على من تامل اذ للخصم ان يتمسك في رد الاستدلال بقيام الاحتمال ان يكون النبي ص احتج عليهم بالعموم المذكورة لاجل علمهم او انه لما وقع الاحتجاج به لحصول الظن العقلي فسكتوا ولا بد في مقام الاستدلال من سد باب الاحتمال والتنبيه لذلك في هذا المقام وكان هذا البعض يذكر امثال ذلك تشحيذا للاذهان والاثبات عز من عز وامنع من ان يميل عن السداد بامثال ما ذكر والمعتمد تماما الوجهان الاولان فهو في المقام الظن النوعي والتعبد فهو

ان تقييد مما نعدم حصول الظن من امارة غير معتبرة كالقياس مثلا او ورد لم قطعا لكونه خلاف ما يقتضيه العلماء باسرهم بل
القائلون بحجية القياس لا يجعلونه مزاحما للدلالة الادلة اللفظية فكيف بغيرهم وكذلك الامارة المشكوكة الاعتبار كالشهرة
لما عرفت من الحاق علمائنا لها بغيرهم على عدم مزاحمتها للادلة اللفظية واما ما وقع سمعت من قول صاحب المدارك في حديث
صحيح مخالف للشهرة ان مخالفته الحديث الصحيح مشكل وان مخالفته الاصحاب اشكل فذلك من جهة ايراثها عدم الوثوق بصدور
الحديث من جهة ان دأب القدماء كان هو الاخذ بما علموا بصدوره من الاخبار واعراضهم عنه يدل على عدم وثوقهم
بصدوره فيوجب الوهن من تلك الجهة لان الشهرة من جهة ايراثها زوال الظن بالدلالة اوجبت التوقف في العمل بظواهره
بالكتاب وغيره من الادلة اللفظية المقطوعة الصدور المعتبر المقطوعة لانها مع قيام الشهرة على خلافها او قيام الاجماع
المنقول او نفي الخلاف كذلك نعم من يرى القول باعتبار مطلق الظن يعمل بما افاده الظن مطلقا فياخذ بالشهرة المفيدة
للظن في مقابل الكتاب اذا لم يفد ظنا فانهم واما الامارة المعتبرة فلا اشكال في كونها مما يجب الاعتداد بها لان ذلك
لازم فرض اعتبارها فلا بد من ملاحظة التعارض بينها وبين الظواهر وسائر الحجج بما يقتضيه القواعد المقررة فيها هذا
ويبقى في المقام كون اعتبار الظواهر من باب الظن النوعي المطلق او التعبد المطلق وترجيح احدهما على الاخر والمصرح به في التحقيق
انه لا وجه للثاني فلا بد من المصير الى الاول وذلك لان التعبد اما ان يكون شرعيا او عقليا لا وجه للاول لان ذلك ليس
من وظيفة الشارع الزام المكلفين بان يقول لا بد لهم من الاخذ بمقتضى اصالة عدم القرينة ولو فرض وقوعه كان ذلك
من باب الامضاء ضرورة ان الاعتناء بالظواهر مما لا يختص بالمسلمين بل يشترك فيه اليهود والنصارى والمجوس وعبدة الاوثان و
غيرهم من اصناف الكفار فلا اعتناء بزعمهم عن اخرين فغاية ما يتصور في المقام ان يكون الشارع قد امضى التعبد بظواهر الالفاظ
ولا يلزم من ذلك ان يكون قبله حاكما بالاخذ بها على وجه التعبد وليس الا العقل فيحصر الحكم فيه ولا ريب انه يمتنع منه ذلك الحكم
لاستلزامه الترجيح من غير مرجح لان حكمه بالاخذ بمؤدى الظواهر تعبدا يقتضي ان لا يجيء بما يجانفها من الامارات او لا
مرجح في المقام فيلزم ما ذكر بان الحكم من الترجيح من دون سبب مرجح وحيث انتفى كون اعتبارها من باب محض التعبد تعين
كونه من باب الظن النوعي فان قلت ان ما ذكرت من لزوم الترجيح بغير مرجح يجري على تقدير كون اعتبارها من باب الظن
النوعي ايضا ضرورة انه لا يستلزم افادة الظن والرجحان بالفعل فالاخذ بها على ذلك التقدير ليس من جهة افادة
الظن بالمراد حتى يتحقق الترجيح بل لكون نوعها مفيدا للظن وكثيرا ما يتحقق عدم افادة الظن ومع هذا انهم لا
يعتنون في صورة الانسداد باب العلم الا الظن الشخصي فكيف يدفع القول باعتبارها من باب التعبد بما يلزمك على تقدير
اختيار الظن النوعي قلت ليس الحال على ما ذكرت لان الظن النوعي قد اخذ فيه ما لم يؤخذ في التعبد وهو كونه مفيدا
للظن بالطبع لو لم يمنع من ذلك مانع وحيث غلبة المطابقة للواقع تصلح لاعتبارها من قبيل المرجح نعني ان العقل لما وجد
الظواهر مفيدة للظن والرجحان بالطبع غالبة المطابقة للواقع صار ذلك مرجحا لاعتبارها على اعتبار ما ليس شانها و
هذا غاية التعبد ومما يشهد بكون غلبة المطابقة مما يكون الاعتداد به واعتبارها ان ارباب الصناعة بعد قضاء الوطر
عن نظم مقدمات دليل الانسداد اخذوا في التكلم على ان نتيجة الدليل المذكور هل هو اعتبار الظن النوعي او الشخصي بل
اختار الاول جماعة نظرا الى اصالة حجية غلبة المطابقة في الاعتبار لم يكن لحصول اعتبار الظن النوعي وجه الكلام والخيار الجماعة

لوجه

لوجه ومذهب المحققين منا الشيخان لكن لا ترجيح للظن الشخصي لكن حصل ذلك بحط النظر ومصير جماعة اليه يكون في الاستشهاد
لما ذكر او مثل ما ذكره الفاضل القمي رحمه الله بعد ان نقل ما يؤيد القياس اليه فقال والجواب ان تكليف ما لا يطاق وانسداد
باب العلم من جهة الادلة المفيدة للعلم والظن المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن
يعني في نفسه ومع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة ما يدل على مراد الشارع ولو ظنا ولكن لا من حيث انه
يفيد الظن لانه يوجب جواز العمل بالظن المطلق النفس الامري وهذا المعنى قابل للاستثناء فيجوز ان يجوز الحمل
بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع الا القياس وحينئذ يخرج القياس من البين فاذا تعارض ما في الادلة
المفيدة للظن ثم يعتبر الظن النفس الامري ويلاحظ القوة والضعف ويلاحظ الاقوى بعد ظن ضعيف على الاقوى يصير ظنا و
الاضعف وهما انتهى ولا يخفى ان ما جعله نتيجة الدليل من جواز العمل بما يفيد الظن في نفسه ومع قطع النظر عما يفيد
ظنا اقوى ليس الا اعتبار الظن النوعي هذا تقرير دليل القائل باعتبار الظن النوعي مع تشييد اركانه ولكن يبعد
القول به امران احدهما ان شيئا مما يستند اليه في اثبات القول به من الوجوه الثمانية المذكورة لا يقتضي بافادة
الظن النوعي فان اقواها استصحاب عدم القرينة مع الفحص وعدم وجدانها وهو لا يقتضي افادة الظن النوعي للظواهر
في الصورة المذكورة الظن في نفسها انه يمنع مانع وذلك لان المقصود الاصلي هو اثبات الظن النوعي في الادلة التي يعتبر
التعبد وظهارها افادتها للظن في نفسها في صورة المفروضة يتوقف على الفحص عن القرينة والمعارض في
المظان التي تصلح لوجودهما فيها ولا ريب ان كثيرا من الاخبار المخصصة للعمومات والمعارضة للادلة التي يتعبد بها
قد عفي بسبب حوادث الزمان فلم يبق الا في الكتب الاربعة وذلك شيء يسير في جنب ما صدر منهم فقد قيل
ان زرارة كان يحفظ خمسين الف حديثا وان محمد بن مسلم حفظ اربعين الف حديثا على هذا القياس واين ما استفاده
من هذه المراتب ولا سيما في هذا ما ذكرناه في مبحث البحث عن المخصص من عدم لزوم الفحص في اكثر من الموارد المتداولة
بيننا من الكتب الاربعة وغيرها لان الكلام هناك انما هو على تقدير الفراغ عن اعتبار اصالة الحقيقة و
الموجب للفحص عن المعارض هناك ليس الا العلم الاجمالي وقد نفينا العلم الاجمالي بثبوت معارض للادلة التي يعتبر
فيما الاستقراء في اكثر من الموارد غير المعارضات التي احتوت عليه فلا يبقى الا مجرد الاحتمال وهو لا يوجب الفحص عن المعارض
بعد فرض اعتبار اصالة الحقيقة وكلامنا هنا في اعتبار الظهور منها اصالة الحقيقة واصالة عدم القرينة وعمق طريقي
حجيتها وهو كونها مفيدة للظن بالطبع وفي صورة استصحاب عدم القرينة مع الفحص عن المعارض وعدم وجدانها ا
في هذا المقام يقدح مجرد احتمال وجود المعارض في افادتها الظن النوعي ولا يتحقق ما هو المقصود من وجه اعتبارها
ثانيهما انا نرى ان كثيرا من الخطابات الشرعية التي ليس الغرض من الحكم كونه لاعتبار الظواهر من باب الظن النوعي
الا عرف فيزحلها مما قام الظن على خلاف مؤداه وذلك بقيام الشهرة او نفي الخلاف والاجماع المنقول وما اشبه
ذلك وان منها ما لا يفيد الظن بمؤداه على الوجه المذكور وان لم يقم ظن على خلافه كما في صورة كون الخطاب مما كثر
تطرق التخصيص والتقييد اليه لكن تخصيصه ما علم عدم تخصيصه اصالة الاشتراك في حكم خاص فلا يحصل الظن بكونه
من مؤدى الخطاب وهو كان استصحاب عدم القرينة على وجه خاص هو استصحاب بعد الفحص عن القرينة وعدم

تقديم

وحيث ان ما يفيد الظن بالطبع لو لم يمنع مانع كان اللازم حصول الظن منه في موارده المذكورة بالفعل لولا المانع ومقتضى الظن
النوعي هو الاداء الى حصول الظن بالفعل عند عدم المانع وعلى هذا فالادلة الدالة على حجيته المحقق الثابت هو عمل اهل اللغات
على اصالة الحقيقة وعدم القرينة لا من باب الظن الشخصي واما انه من باب التعبد او من باب الظن النوعي فليس اليه سبيل
بل يمكن ان يلتزم بالتعبد لما عرفت من خطاب المولى مع عبده ويكون الوجه هو كون اصل الاوضاع توقيفية متلقاة
من جانب الواضع على وجه التعبد الموجب لاقتصار عمل الشارع في هذه الطريقة والحاصل ان ما يتحقق لنا
ليس الا ان اهل العرف لا يعتنون بخلاف ظواهر الخطابات من باب الظن الشخصي واما تعيين خصوص شيء من التعبد والظن
النوعي فلم نجد عليه دليلا والعلماء وان كانوا يحكمون باعتبارها من باب الظن النوعي الا ان وجه عملهم لا يساعد عليه
لانا نراهم يعملون بالعمومات التي تطرق اليها كثرة التخصيص بعد الفحص وهي ليست مفيدة للظن بالفعل بحيث يحصل
بالفعل عند عدم المانع كما هو شأن الظن النوعي بل نقول لفرعنا على عدم تحقق تعيين شيء من الطريقين انه لا يكاد
يظهر بينهما ثمرة وما ذكرناه من الثمرة مبني على اعتبار اصالة عدم القرينة من باب الظن النوعي وهذا الاشكال في الاشباه
جار في جميع الاصول لاحتمالها الاعتبار من باب الظن النوعي والاعتبار من باب الظن الشخصي فان اعتبر اصل الحقيقة
وغيره من باب التعبد واعتبر جميعها من باب الظن النوعي لم يظهر بينهما اثر وان اعتبر احدهما من باب التعبد والاخر
من باب الظن النوعي ظهرت الثمرة بينهما وان لنا تعيين ذلك بل قد ذكرنا سابقا ان اصالة عدم القرينة بخصوصها
مقدمة على اصالة عدم القرينة من جهة كثرة موارد الاولى فيلزم تأسيس مقام الكون الاصل في كل شكل خصوصا
المعصوم بالموانع الامر الثاني في بيان حال الشك ووصف الشيء الموجب للشك في اتصافه بكونه قرينة على
ما كان الشك في وجود القرينة لا وضح المقام ان اللفظ قد يعلم صلاحيته لكونه قرينة صارفة للفظ الى غير معناه
الحقيقي لكن يشك في وجوده وحكمه ما عرفت في الامر الاول من تفريع اصالة عدم القرينة وقد يعلم وجوده لكن يشك
في صلاحيته للقرينية كما لو كان مجملا او كلاما وهذا المقام انما هو في تحقيق حال هذا القسم فنقول التحقيق هو
التفصيل بين ما اقترن بالخطاب من حال او مقال وبين ما انفصل فيحكم في المتصل بالاجمال لكون المتصل فيها ومن
ان اجمال القيد يسري الى المقيد وفي المنفصل بعدم الاجمال بناء على اصالة الحقيقة فيما شك في كون ذلك المجمل صارفا
لها عن معناه الاصلي ومثال الشك في صلاحية الموجود للقرينية غير عزيز فمنه المجاز المشهور من جهة الشك في كون الشهرة
المقرونة به صارفة للفظ عن الحقيقة الى المعنى المجازي ومنه المخصص المتعقب جملا متعاطفة بالنسبة الى ما عدا
الاخيرة ومنه ما لو ورد خطابان احدهما يعين معنى باعتبار الوضع والاخر محتمل لاحتمال ان احدهما
يوجب صرف الظاهر الى خلافه والاخر بالعكس مثل ان يقول اضرب زيدا ثم يقول اضرب زيدا وقلنا ان صيغة افعل
مشتركة بين الوجوب والاباحة ومنه عود الضمير الى بعض العام ومنه الامر الوارد عقيب الحظر على قول من توقف فيه
وهذا يظهر ان ما ذكره صاحب المفاتيح ره من تسليم اعتبار اصالة عدم القرينة من باب الظن الشخصي الى المحقق … الاول
لا وجه له لان كلا مما اسلفنا في مقام الشك في صلاحية المخصص المتعقب جملا متعاطفة للقرينية على صرف الجملة
واين هذا من حجية الظواهر واصالة عدم القرينة من باب الظن الشخصي فانه يريد انه في صورة الشك لا يجوز على الخصم

المتعقب

المتعقب جملا متعددة قرينة على ارادة الخصوص من العام الاول وارادة العموم يصير ما عدا الاخير مجملا بسبب احتمال … قرينة
المخصص قرينة على تخصيصه ايضا وهذا مما نقول به عن اجماع انا لا نقول باعتبار اصالة عدم القرينة من باب
الظن الشخصي ولكن ذهب جماعة في هذا المقام الى الحمل بالاصل ايضا بمعنى اصالة عدم صيرورة الموجود قرينة منهم
صاحب المعالم ره وغيره ممن اشار اليهم صاحب المفاتيح حيث حكموا فيما عدا الاخيرة بالعموم والحاصل ان التحقيق
عندنا في هذا المقام هو الفرق بين المتصل والمنفصل بالاجمال في الاول والحمل على اصالة الحقيقة في الثاني لما عرفت
من وجود فرق بين ما كان من ذلك المنفصل دليلا معتبرا ام لا وما انفصل باثر ان كان دليلا معتبرا يرتفع الظاهر
الى الاخر وهو يحتمل تسرية الحمل قرينة لو كان لم يكن دليلا معتبرا لم يسر اجماله الى الاخر ويعمل فيه اصالة الحقيقة
ولا يخفى ما فيه لان مجرد كون الدليل معتبرا ليس سببا لسراية اجماله الى غيره ما لم يكن بحيث يعين مؤدى الاخر كلاما
واحدا فان من المقامات ما يوجب المجمل لغيره الاجمال كما لو كان تبيانا لذلك الغير ومنها ما يوجب … ذلك
المجمل كما لو كان من المنفصل … ونظير هذا منع الشهرة عن المصاديق احيانا كما في قولهم لمن يشتري امرأة …
من غير مرة الامر الثالث هل يلزم الفحص عن القرينة في العمل بالحقيقة ام لا فنقول يظهر الاول من جماعة منهم
الفاضل القمي ره في قوله … لو لزم الفحص عن المخصص لزم الفحص عن … لو وجب الفحص عن المخصص وجب
الفحص عن المجاز وقد يفسر انا لا نفحص في العام عن المخصص لاحتمال ان يكون المراد معناه المجازي بل لان
وجود دليل خاص يرفع احكام بعض افراد العام محتمل او مظنون وان الا ذلك لم يحصل التجوز في العام بعد
ظهوره فتداخل البحثين لا يوجب كون كل منهما مقصودا بالذات عدا والتحقيق عندنا ان الحكم بالفحص عن
المخصص انما هو فيما علم وجوده اجمالا دون غيره فلا يجب الفحص عن القرينة مثلا فان علم وجودها اجمالا
وجب الفحص عنها والا فلا فسبب الفحص في المقامين ليس الا العلم الاجمالي ومن جملة الظنون التي اخرجت
عن تحت اصالة حرمة العمل بالظن الظن بالاوضاع اللغوية فقد حملوا مطلق الظن معتبرا فيها على … الخصوص والمراد
بالاوضاع هنا ما هو اعم من الوضع الحقيقي والمجازي النوعي كالظن بان الغيث يستعمل في … مجازا
ومن المعلوم ان من تمسك بحجية الظن في الاوضاع بالاجماع المدعى على اعتبار الظن في المراد نظر الى ان الظن بالمراد
يتحقق بالظن بالوضع مع شيء زائد وهو الظن بارادة الموضوع له فاذا كان الظن معتبرا من جهة لزم منه الظن بالمراد
ولا يخفى ما فيه لان الاجماع على اعتبار الظن بالمراد انما هو على اعتبار الظن بالارادة بعد احراز الوضع وتعيينه
من طريق معتبر ولو كان ظنيا بعد اثبات اعتبار الظن فيه والمجمع عليه انما هو محض الظن بالارادة بعد الفراغ
عن الوضع لا الظن بالارادة بالمعنى الاعم الشامل للقدرتين ايضا ثم ان الظن بالاوضاع قد يكون بقول اللغوي الواحد
وقد يكون باشتهار وضع اللفظ للمعنى بين العلماء وقد يكون بقول غير واحد وقد يكون بغير الامارة المفيدة للعلم
اعتبارها كالقياس من اي وجه كان فهذه اقسام اربعة مترتبة في القوة والضعف فاقواها الاول فان سقط
عن الاعتبار سقط ما بعده بطريق اولى وان تحقق اعتباره جرى الكلام في اعتبار ما بعده من الطرق فنقول المشهور
المعروف بينهم اعتبار قول اللغوي ومحل الكلام انما هو في خصوص المواد واما الهيئات مثل صيغة افعل وصيغ المشتقات

امثالها

وامثالها مما يمكن استفادته من العرف بدون توسط قول اللغوي فلا يعتبر قوله فيها قطعا ولهذا اعتنوا الحاجة هذه المباحث فيه
في الاصول وتفحصوا عنها بانفسهم من دون احالة الامر الى اهل اللغة بل نقول ان كل ما يمكن استفادته من العرف لا يعتبر
فيه قول اللغوي حتى لو كان من قبيل المواد ولهذا ذكروا في المبادي اللغوية معاني حروف الجر وامثالها مع علمهم بتعرضهم
لسائر الالفاظ اللغوية والحاصل ان المعروف بينهم الاعتبار بقول اللغوي فان كان واحدا من غير معارض عمل
به وان كان قد عارضه قول آخر فان كان هناك مرجح مثل كون احدهما عربيا والاخر عجميا او كون احدهما اخبر
او اضبط قدم قوله والا فيلاحظ المعنيان بالنسبة الى اللفظ الذي اختلفا فيه فان كانا متباينين وكان احدهما
اعم من الاخر من وجه حكم باشتراك اللفظ بينهما اخذا بقولهما معا وان كان احدهما اعم من الاخر مطلقا كالصعيد
حيث قال فيه بعضهم انه التراب وبعضهم انه مطلق وجه الارض حكم بتقديم القول بالاعم لان القائل به مثبت
بالنسبة الى غير الخاص والقائل بالخاص منكر بالنسبة الى غيره وقول المثبت اولى بالتقديم هكذا ذكروا وانما
لم يبنوا هنا على التخيير في الاخذ بما شاء منهما كما حكموا به في الخبرين حيث انه على طبق القاعدة وان ورد به
الاخبار لان حجية الخبر هناك مسلمة ماخوذة من الدليل فيكون تعارض الخبرين من باب تعارض الحجتين بخلاف
قول اللغوي فان الاعتبار به انما هو من باب الوصف الذي هو الظن وليس هناك دليل مستقل من عقل او شرع
على حجيته بنفسه حتى يكون تعارض احدهما بالاخر من باب تعارض الحجتين فهم قد نظروا الى ان الظن يقوم بالاشتراك
في صورة التباين والعموم من وجه وبكون اللفظ موضوعا للاعم فيما لو كان احدهما اعم او اخص مطلقا هذا
ويمكن المنع من خروج الظن الحاصل من قول لغوي واحد عن تحت اصالة حرمة العمل بالظن لان ما يمكن ان يكون
مستندا لهم في حكمهم بالخروج امور الاول استقرار سيرة العلماء على الاعتماد بقول لغوي واحد في جميع الاعصار
حتى في زمن الائمة وان اصحابهم كانوا يعتمدون على قول اللغوي وذلك اجلى عمل كاشف عن رضا المعصوم
بل يظهر تقريره لاصحابه على ذلك بل ربما يدعى انه قد صدر الحث لبعض صحابتهم على الرجوع اليه حيث كانت جملة
من كتب اللغة مدونة في ذلك الزمان وفيه المنع من ثبوت الحجة في ما السيرة المستمرة فالجواب عنها ان الكلام
انما هو في ثبوت الاجماع على اعتبار الظن الحاصل من قول لغوي واحد من حيث هو في خصوص الحكم الالزامي المخالف
للاصل والعمومات والاطلاقات وذلك لان الاعتبار به في غير الحكم الالزامي يصححه جواز التسامح في ادلة السنن والكراهة
وفي الموافق للاصل والعمومات والاطلاقات يصححه جواز الركون اليها فيما لم يعارضها ما هو اقوى منها ومنع تحول ان
رجوع العلماء الى كتب اللغة وان كان مما لا يجوز انكاره الا انه لا يفيد فيما نحن بصدده لانه يتطرق اليه الوهن من
وجوه احدها ان رجوعهم لعله كان لفهم معاني الخطب والاشعار كما ان اصل تدوينها انما كان لذلك في عهدها باستيرة وذلك
مما لا بأس به ولا يفيد فيما نحن فيه وكذلك رجوعهم لفهم خطب الائمة والزيارات والايات القرآنية الغير المشتملة
على الحكم الالزامي وكذلك رجوعهم لفهم الاخبار المشتملة على الوعظ والقصص وغيرها وكذلك في الاحكام الغير
الالزامية لما عرفت من جواز التسامح فكيف يتاتى دعوى اطباقهم على الرجوع في الاحكام الالزامية وكذلك في الاحكام
الالزامية الموافقة للاصل او العمومات او الاطلاقات لجواز ان يكون المعتمد عندهم هو الاصل او العموم او الاطلاق

فيما ذكرنا والمرام

والا نحوه

ويكون

ويكون الاعتماد بقول اللغوي فيما يوافق شيئا من ذلك لكونه مؤيدا ثانيها انه ربما كان تحصيل العلم من قول
اللغوي بسبب انضمامه بقول غيره او بشيء من الامارات وان كان المورد من الحكم الالزامي الموصوف وكلامنا انما هو
في الظن وان المدعى اثبات اعتمادهم بالظن فيما ذكرنا من المورد ثالثها انا نسلم ان جماعة منهم يعتمدون على قول
اللغوي فيما وصفناه من المورد مع افادته الظن الا انه لا يمكن دعوى اطباقهم عليه بحيث يتحقق به الاجماع ومجرد عمل
جماعة لا يقتضي بتحقق السيرة والاجماع العملي الثاني انسداد باب العلم الى اللغات القاضي باعتبار الظن فيها كما
هو الشان في كل ما انسد فيه باب العلم وفيه المنع من ذلك ضرورة ان معاني اللغات واضحة معلومة خصوصا ما وقع منها
في الخطابات الشرعية المشتملة على الاحكام فانه لا يسوغ بلا انكار كون الفاظها هي الالفاظ المتعارفة في البرهة منها
متعارف الناس فان قلت ان تمييز الحقيقة من المجاز مما لا بد منه في فهم المراد ولا يحصل الا بقول اللغوي لانسداد
باب العلم اليه بالنسبة الى شتات الناس فيثبت المطلوب قلت نمنع من توقف فهم المراد على تمييز الحقيقة من المجاز
الا ترى ان كثيرا من الالفاظ المضبوطة في كتب اللغة المحتملة لكونها حقائق في معانيها المدونة في الكتب
او مجازات مما لا يتميز معانيها الحقيقية من المجازية منها مع انه يعلم المراد بها اذا وقعت في الكلام والحاصل ان
باب العلم الى معاني الالفاظ مفتوح لا يجوز الاعتماد في اوضاعها على الظن ومن هنا يعلم انه لا يجوز الاعتماد
في اوضاعها على التبادر الظني وعدم صحة السلب المفيد للظن وامثالهما الثالث بناء العقلاء حيث انه قد استقر
على الرجوع الى كل ذي خبرة فيما الخبرة فيه ومن هذا الباب الرجوع الى قول اللغوي لخبرته باللغة وهذا الوجه ذكره
صاحب [illegible] الخبرة وجعل رجوع المقلد الى المجتهد والرجوع الى قول علماء الرجال في التزكية والجرح والرجوع الى المقوم
والقاسم والطبيب والخارص من باب الرجوع الى اهل الخبرة وفيه انا نمنع من كون الخبرة بنفسها علة تامة لجواز
التعويل على صاحبها وما ذكره من الموارد ليس مبنيا على كون الرجوع الى اهل الخبرة عنوانا او اساسا معلولا لمن الخبرة
وذلك لان رجوع المقلد الى المجتهد انما بني على انسداد باب العلم وعجز المقلد او على الاجماع على وجوب رجوعه اليه
او على الاخبار الناطقة بالامر بالرجوع الى من عرف احكامهم والرجوع الى الطبيب انما هو من جهة دفع الضرر المظنون
في عدم المبالاة بالمرض ولا ريب ان دفع الضرر المظنون واجب شرعا والرجوع الى المقوم والقاسم انما هو من باب
الشهادة ولهذا اشترط فيهما العدد والعدالة وان كان في كون الرجوع الى الخارص من باب الشهادة اشكال
واما كونه من باب الرجوع الى اهل الخبرة ايضا فغير معلوم نقول انه ثبت الرجوع الى الخارص وان لم يعلم وجهه
فالحاصل ان الخبرة ليست علة تامة للرجوع الى اهلها انما هي شرط في جواز الرجوع الى من ثبت الرجوع اليه فيه ويلحق به
انه لو كان من قبيل ما يجري فيه الشهادة لاعتبر في قول اللغوي من تلك الجهة وجعلنا الخبرة والعدل والعدد شروطا
ولكن لما كان مورد الشهادة هي الموضوعات الصرفة دون الاحكام والموضوعات المستنبطة لم يكن لاعتباره من
باب الشهادة ايضا وجه الرابع انسداد باب العلم الى الاحكام المقتضي لجواز التعويل على الظن فيها بانفتاح
فيما يستلزم الظن بها الظن فيها ومن تلك الجملة الاوضاع اللغوية وفيه اولا المنع من انسداد باب العلم اليها وثانيا
ان التمسك به على تقدير تسليمه خروج عن محل الكلام لان الكلام انما هو في اعتبار الظن الحاصل من قول اللغوي

على وجه الخصوص على تقدير انفتاح باب العلم الى الاحكام والا فمقتضى الانسداد اعتبار مطلق الظن والحاجة
الى جعل اعتبار قول اللغوي عنوانا برأسه تحتمل بما ذكرنا ان ما عدا قول اللغوي من الشهرة وقول العدل الواحد
والقياس والاستقراء الظني ليس حجة لطريق ولم يثبت في الاوضاع انما هو لعلم لم نرد اطبق الكل على عند
اصلين في الوضع وهما اصالة عدم النقل واصالة عدم الاشتراك كما وقع الاطباق على اصالة عدم القرينة في فهم
المراد وما عدا ذلك مندرج تحت اصالة حرمة العمل بالظن هذا ومن جملة الظنون المخرجة عن تحت اصالة حرمة العمل
بالظن بالخصوص خبر الواحد وهو على الاقسام ان كان الخبر المتواتر والمستفيض على توصيفه وقبل الاخذ في تحقيق
المقام الذي من التعرض للامرين الاول ان البحث من حجية خبر الواحد هل هو من المسائل الاصولية ام هو من جملة المبادي
الذي ذكره الفاضل التوني هو انها من جملة المبادي التصديقية وانها قد نقرها بالتدوين كمسائل النحو والتصريف
بالنسبة الى هذه الصناعة وقد ذكر في اثنائها ان جميع المسائل التي هي الحجية في هذا الفن من هذا القبيل
المستند من ذلك ان علم الاصول عبارة عن علم الباحث عن احوال الادلة والبحث عن حجية شيء ليس بحثا عن حال
الدليل وانما هو بحث عن كونه دليلا والبحث عن الدليلية لا يكون بحثا عن احوال الدليل لان تحقق النسبة
الاضافية يتوقف على احراز وصف الدليلية وان تخير ان ذلك يستلزم خروج البحث عن حجية الكتاب والاجماع
والبحث عن اعتبار اصل البراءة والاستصحاب وغيرها من الاصول عن مسائل علم الاصول بأسرها فلا يبقى الا مسائل يسيرة
مثل مبحث تعارض الادلة فالحق دخولها في مسائل علم الاصول لشيء من وجوه مذكورة في كلمات المحققين احدها ما ذكره
صاحب الفصول من ان علم الاصول هو الباحث عن احوال ذوات الدليل لا عن خصوص الاحوال اللاحقة للدليل
ما هو دليل بوصف الدليلية وعلى هذا فيندرج البحث عن دليلية الذات وحجيتها في علم الاصول كما يندرج البحث
عن الاحوال اللاحقة لها بعد ثبوت الاتصاف بالدليلية ثانيها ما ذكره بعضهم من ان البحث عن حجية خبر الواحد
مثلا وان لم يكن بحثا عن حال الدليل باعتبار كونه بحثا عن حال الخبر الواحد الا انه بحث عن حال سائر الادلة كالكتاب
والسنة لان مقتضى حجية خبر الواحد صيرورته معارضا للكتاب وبعد [illegible] فالبحث عن حجيته بحث عن [illegible]
بانه هل يعارضه خبر الواحد ام لا او بحث عن حال الاصول بانها هل ترتفع بخبر الواحد ام لا ولكن لا اتصاف [illegible]
شيء بالاكل من الفقهاء ثالثها انه لا شك في ان السنة دليل والبحث عن حجية خبر الواحد بحث عن ان السنة هل تثبت
باحد الادلة هل تثبت بخبر الواحد ام لا فيكون البحث عنه بحثا عن حال الدليل الذي هو السنة وهذا الوجه ذكره
المحقق العلامة [illegible] في رسالته بقوله ومرجع هذه المسألة الى ان السنة اعني قول الحجة او فعله او تقريره هل تثبت
بخبر الواحد ام لا تثبت الا بما يفيد القطع من التواتر والقرينة ومن هنا يتضح دخولها في مسائل اصول الفقه الباحثة
عن احوال الادلة ولا حاجة الى تجشم دعوى ان البحث عن دليلية الدليل بحث عن احوال الدليل انتهى الثاني ان
الخبر الواحد اذا كان [illegible] كان له جهات ثلاث الاولى الاعتبار بحسب الصدور الثانية الاعتبار بحسب الدلالة
الثالثة الاعتبار بحسب جهة الصدور بان لا يكون صدوره لتقية او خوف او غير ذلك من الدواعي بما هو غير
بيان الواقع وهذه الجهة الاخيرة تختص بالاخبار الائمة فلا تجري في الاخبار النبوية اذ لا مجال للخوف والتقية [illegible]

مسائل

تمام

اليه

اليه بيان الاحكام كما في التحرير في كتاب الله تعالى [illegible] لنقول لتحرير محل النزاع وتنقيح مناط البحث ان الكلام في حجية
خبر الواحد ليس من حيث حجية الصدور لعدم الخلاف في اعتبار اصالة عدم الغفلة والخطأ وكون الكلام مسوقا لافادة
الواقع ولا من حيث الدلالة للاتفاق على اعتبار الظن بالمراد وانما الكلام من حيث الصدور وبهذا يسقط ما ذكره السيد
صدر الدين ره في شرح الوافية عند الكلام في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وتوجيه توقف الفاضل التوني فيه من ان قول
والصواب ان يقرر حجة التوقف هكذا انا ما وجدنا كونه عاما من القرآن حين نزوله مقترنا بقرائن يظهر منها المراد وقد
اخبرنا عنهم بالتخصيص فقوي هذا التجويز بحيث يشك في ارادة العموم يشكل انه فلا يجوز العمل به ولما كان العمل
بمثل هذا الخبر ايضا مشكوكا فيه لما سيجيء من عدم الدليل على حجية خبر الواحد مطلقا توقفا ثم قال والظاهر
ان مراده ره ما قلنا ولكن عبارته قاصرة عن افادة المرام ويمكن منع حصول الشك بمجرد الخبر لكفاية جواز العمل
به في العرف يوجب المنع لان المولى اذا امر عبده بامتثال حكم عام على الظاهر فتوقف لاحتمال التخصيص على
انه لا يعلم [illegible] من المولى في العمل بهذا الخبر فالظاهر توجه ذم اهل العرف اليه وما هذا الا لرجحان العمل بالظاهر
عندهم انتهى وقد ذكرنا في ذلك المبحث ان البحث عن تخصيص الكتاب بخبر الواحد ايضا انما هو من حجية الصدور
بمعنى ان مظنون الصدور هل يعارض مقطوع الصدور ام لا فيتوجه عليه البحث من جهتين احدهما انه يرد ذلك
المبحث في حجية الدلالة والاخرى [illegible] ان كون البحث عن خبر الواحد من حجية الدلالة هكذا اورد الايراد عليه بعض من تأخر
ما قولنا انه كلامه لا يعطي الا ان الكتاب [illegible] فلم يلاحظ جهتها الا في جانب الكتاب واما خبر الواحد فيظهر من ان بحث
نظره فيه انما هو الصدور لا غير حيث قال اخبرنا عنهم وقال فتوقف على الاخبار بالتخصيص وهذا ان الفضلاء لا يعطي
ثبوت نوع من الوهن في الصدور وما قوله لما سيجيء من عدم الدليل على حجية خبر الواحد مطلقا فهو اشارة الى منع حجية
في مقابل الكتاب اذا عرفت ذلك فاعلم ان البحث في هذا المقام انما هو عن حجية خبر الواحد من حيث خبر وليس [illegible]
المقصود بالبحث بيان حال الاخبار المتداولة بيننا المودعة في الكتب الاربعة وغيرها من الكتب المعتبرة فان العلماء
في وجوب الرجوع اليها والتعويل عليها [illegible] الاصحاب اختلافا [illegible] التعويل عليها فمنهم من يرى
كون اكثرها متواترة مقطوعا بها فيعول على ما يرى انه مقطوع الصدور دون غيره وهذا القول ذهب اليه السيد
المرتضى ره والقاضي ابن البراج وابن زهرة وابن ادريس الطبرسي فيمنعون عن العمل باخبار الآحاد وعزي في الوافية
الى ابن بابويه وظاهر المحقق ره والشيخ ره [illegible] ما يجيز خبر الواحد ممن تقدم على العلامة اكثر
عليه هذه النسبة بعض من تأخر حتى ان [illegible] كتاب العدة [illegible] فلم احد [illegible] مما يشعر بذلك
وكذلك نسبته الى المفيد وغيره وسنذكر منهج المحقق ره فالحاصل ان الموثوق بصيرورة اليه هذا القول هو
الاولون ومنهم من يرى قطعية جميع ما في الكتب المعتبرة وهؤلاء هم الاخباريون استنادا الى قرائن ذكرها صاحب
الحدائق الامين الاسترابادي وانهاها في الوسائل الى خمس وعشرين والعمدة انه من ان يتسع له الشرح لاثباتها
بالنفي والاثبات وهؤلاء منهم من يفصل بعد قطعية ما في الكتب المعتبرة فنزل الى دعوى قطعية اعتبارها
واختار هذا القول صاحب المناهج بعد استثناء ما كان مخالفا للمشهور ومنهم من يرى اعتبارها [illegible] باب

بخبر الواحد

ظاهرهم

دعوى

القطع وهم الاصوليون واختلفوا الى اقوال كثيرة منها انها معتبرة من باب وصف الراوي واختلفوا في تعيينه فقيل
ان يكون الراوي عدلا اماميا يشهد بعدالته عدلان ولو تعدد الرواة فيشترط ان يشهد بعد التزكية عدلان
فيعتبر على هذا الا الصحيح الاعلى وقيل انه يكفي في جواز العمل به تزكية العدل الواحد فيعتبر الصحيح المشهور كما يعتبر الصحيح
الاعلى وقيل ان يكون الراوي اماميا ممدوحا مضافا الى ما ذكر فعلى هذا يعتبر الحسن ايضا وقيل انه يكون ثقة في مذهبه مضافا
اليهما فيندرج الموثق ايضا وقيل انه يعتبر الضعيف المنجبر بالشهرة ايضا ومنها انها معتبرة من باب قبول الاصحاب
فما قبله الاصحاب فهو معتبر دون غيره وهو مذهب المحقق والظاهر ان مراده عمل الاكثر فلا يعتبر عنده شيء من انواع
الخبر سواء كان صحيحا او حسنا او موثقا او ضعيفا بحسب السند الا بعمل الاكثر ولا عبرة بالصحة سندا من دون عمل
الاكثر واذا افترق الاصحاب [illegible] في الخبر الصحيح [illegible] الرد والقبول لم يكن معتبرا عنده ومنها
انها معتبرة من باب الظن الشخصي فما افاده الظن الشخصي فهو حجة دون غيره ومنها انها معتبرة من باب الظن النوعي
فما افاد نوع الظن فهو حجة دون غيره ومنها انها معتبرة من باب التعبد مقيدة بان لا يقوم ظن على خلافها هذا
وطريقة الاخباريين وكلماتهم في الاحتجاج وكلام الاشارة في المقام انما هو في مقابل من يقول بعدم اعتبار خبر الواحد
من حيث هو خبر واحد كالسيد رحمه الله ومن وافقه فلابد من التعرض لادلتهم فنقول الذي يمكن استنادهم اليه امور الاول
الاجماع على عدم جواز العمل باخبار الآحاد للسيد رحمه الله على ما نقل عنه في المعالم انا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله
ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها
وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملأوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه
ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله بالعمل باخبار الآحاد ويجري ظهور
مذهبهم في اخبار الآحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال ايضا في المسألة التي افردها في البحث
عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون
في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه
منهم كل مخالط لهم ثم قال فيها ايضا واورد السيد على نفسه في بعض كلامه سؤالا فان قيل اذا سددتم طريق العمل
بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا فيه بالاخبار
المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان ما يقع فيه الاختلاف
بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرها تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال
المختلفة لفقد دليل التعيين ثم قال فيها ايضا ان السيد قد اعترف في جواب المسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية
في كتبنا معلومة مقطوع بصحتها اما بالتواتر او بامارة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع
وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد انتهى ويستفاد من مجموع كلام السيد ان الحجة عنده الخبر
المتواتر والآحاد المحفوفة بالقرينة المفيدة للعلم وان الآحاد الغير المحفوفة بالقرينة ليست بحجة ودليله الاجماع هذا
ويتجه على هذا الوجه من الدليل انه منع ثبوته مضافا الى دعوى غير السيد رحمه الله الاجماع على جواز العمل باخبار الآحاد

مشتري ج

فقد

فقد قال الشيخ رحمه الله في العدة كما حكي عنه والذي اذهب اليه ان خبر الواحد لا يوجب العلم وان كان يجوز ان ترد
العبادة به عقلا وقد ورد جواز العمل به في الشرع الا ان ذلك موقوف على طريق مخصوص وهو ما يرويه من كان من الطائفة
المحقة ويختص بروايته ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها ثم قال بعدما ابطل المذاهب التي
حكاها واما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك
مرويا عن النبي صلى الله عليه وآله او عن واحد من الائمة عليهم السلام وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل
على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر
القرائن فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار
التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء
لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه
سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده من الائمة عليهم السلام الى زمان الصادق
جعفر بن محمد عليهما السلام الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك
ولانكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل
بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل او استعمله على وجه
المحاجة لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرؤوا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته
لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري هذا المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه
الى آخر كلامه وفيه الكفاية لكن يبقى هنا شيء وهو ان كلامي الشيخ والسيد قدس سرهما ليس مما يصح في مقام الخطاب
[illegible] مما ليس [illegible] بل [illegible] كيف بالبلوغ الى الغاية القصوى منهما المتحملة لوقوع الخطاء مضافا
الى كونهما من اهل عصر واحد وانهما اخذا العلم من شخص واحد وانتهى الى كل منهما ما انتهى الى الآخر من الاخبار
والآثار فكيف يصح دعوى الاجماع مع ما هما عليه من كل منهما على ما يدعي الآخر الاجماع على ما يخالفه ومن هنا تصدى
جماعة من العلماء للتوفيق بين دعويهما [illegible] في ذلك وجوه الاول ان السيد رحمه الله انما يدعي الاجماع بالنسبة
الى حال الانفتاح فيكون امتناع العمل باخبار الآحاد بالنسبة الى زمان الانفتاح مما وقع الاجماع عليه عنده كما يشهد
بذلك [illegible] بزمان ظهورهم وانفتاح باب العلم الى غالب الاحكام في زمانه مضافا الى ما ذكره في جواب ما اورده
على نفسه من ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا وقد تقدم وما حكاه في المعالم [illegible]
مع العلم باستعمال الشرط من قوله [illegible] الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم [illegible] مع حصول الظن فلا يقوم مقامه
انتهى وان الشيخ انما يدعي الاجماع على جواز العمل باخبار الآحاد بالنسبة الى زمان انسداد باب العلم [illegible]
على ذلك ان الاول دعوى السيد الاجماع على عدم جواز العمل باخبار الآحاد في حال الانفتاح فيكون
مراد الشيخ ايضا جواز العمل باخبار الآحاد في غير حال الانفتاح والالزم كون احدهما مخطئا والثاني ان الشيخ
بنفسه صرح في بعض كلماته بانتفاء جواز العمل بالظن مع تيسر الوصول الى العلم [illegible] بان هذا الوجه المذكور

عنه رحمه ج

للتوفيق بين كلاميهما بتنزيلهما على امرين احدهما ان زمان انفتاح باب العلم في زمان السيد ره وكون الشيخ من اهل ذلك الزمان
بعيد بل ترك الشيخ ره البحث عن حكم زمانه على ما هو الواقع الى البحث عن فرض الانسداد كما لا يخفى على اهل السداد
ثانيهما انه ره صرح فيما تقدم حكايته بان العمل باخبار الآحاد كان من عادة اهل العلم وبحثهم من عهد النبي ص ومن بعده
من الائمة ع الى زمان الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام ومعلوم ان زمان ظهور الحجج ع ليس الا زمان الانفتاح فكيف يصح
حمل كلامه ره على اختصاص دعوى الاجماع على جواز العمل باخبار الآحاد حال الانسداد الا ان يدعى ان الاضافة في
كون زمن الشيخ والسيد ره زمان الانفتاح وكون زمن الائمة زمان الانسداد لاجتماع الاخبار الكافية بمعظم الفقه
عند العلماء وفي الكتب بطرق معتبرة مفيدة للقطع في زمانهما بخلاف زمان الائمة ع لانها كانت متصدرة يومئذ
مع عدم التمكن من الوصول اليهم غالبا هذا او نقول مع عدم الاعتداد بما ذكرناه وجه التوفيق لوجهين احدهما ما عرفت
من الوجه الاول فانه ان كان باب العلم مفتوحا بالنسبة الى السيد ره فقد كان مفتوحا بالنسبة الى الشيخ ره ايضا
لكونهما في عصر واحد وقد اخذا عن المفيد ره وبلغ الشيخ ره ما بلغ السيد ره وحمل كلام الشيخ ره على البحث عن حال الزمن
غير الواقع وهو انسداد باب العلم مع كون باب العلم مفتوحا بالنسبة اليه فيكون قد ترك البحث عن الواقع الى البحث
عن مجرد الفرض وذلك بعيد الثاني ان ما يقول به الشيخ ره من اعتبار الظن عند انسداد باب العلم على نحو ان
الموجبة اما ان يكون مراده اعتباره في حال انسداد باب العلم الى غالب الاحكام وكون الحال في زمانه كذلك ويكون مراده
بانسداد باب العلم ولو في خصوص مورد تنخصص مع كون الغالب هو الانفتاح فعلى الثاني يلزم ارتفاع الخلاف
بينهما لان السيد ايضا يقول بالانفتاح بالنسبة الى الاغلب ويقول بالظن في غيره كما نطق به ما ذكره في الرجوع
الى التخيير في غير الاغلب وقد صرح الشيخ ره بنسبة المخالفة الى السيد ره وعلى الاول يصح تحقق الخلاف بينهما لكن لا
ينافي ذلك مذهب الشيخ ره لانا قد حصلنا من طريقة القائلين باعتبار اخبار الآحاد من باب الظنون المطلقة ان الشيخ
ومن وافقه في المقال انما احتجوا لحصول الاطمئنان باعتبار عندهم بانسداد باب العلم بل هو لديهم كالبينة الغير المتوقفة
بانسداد باب العلم بالنسبة الى ما تخبر فيه فخبر الواحد عندهم في عرض العلم لا في طوله حتى انه لو علم جميع الاحكام
بالطرق القطعية لم يبق للاستدلال فيما بينها شيء من اخبار الآحاد كان ذلك الخبر حجة مع انفتاح باب العلم على
ذلك التقدير وما هو الواضح من اراد الانفتاح وعلى هذا نسبة القول باعتبار خبر الواحد في حال الانسداد خاصة
دون غيره الى الشيخ ره مما يخالف ظاهر كلامه ولا وجه للالتزام به وبذلك يسقط ما ذكره وجها للتوفيق بين الكلامين
الصادرين عن العلمين الوجه الثاني ان ما ذكره السيد ره من الاجماع على عدم الاعتبار باخبار الآحاد انما هو
بالنسبة الى اخبار الآحاد المنقولة من طرق المخالفين وان ما ادعاه الشيخ من الاجماع على حجية اخبار الآحاد انما هو
بالنسبة الى اخبار الآحاد المنقولة من طرق الخاصة ويؤيد هذا الوجه ما ذكره الشيخ ره في كلامه الذي حكيناه بلا فصل بقوله
فان قيل كيف تدعون اجماع الفرقة المحقة على العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان
المعلوم من حالها انها لا ترى العمل بالقياس فان جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الآخر قيل له المعلوم من حالها
الذي لا ينكر ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفوهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه فاما

مايكون

تدبر ع

ما يكون راويه منهم وطريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس ايضا وانه لو
كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد لجرى مجرى حظر العمل بالقياس وقد علم خلاف ذلك انتهى كلامه ره ويرد على هذا الوجه
امران احدهما انه ذكر الشيخ ره انه خالف في العمل باخبار الآحاد جماعة منهم المرتضى ره فقد عده مخالفا في المسألة
ولو كان مراد السيد ره نفي حجية اخبار الآحاد المنقولة من طرق العامة لم يكن مخالفا للشيخ ره من جهة اختياره
وجوب العمل باخبار الآحاد المنقولة من طرق الخاصة وثانيهما انا لاحظنا كلمات السيد ره والشيخ ره في كتبهما
الفقهية فوجدناهما متخالفين في الطريقة لان كثيرا من الاخبار المنقولة من طرق الخاصة لا يعمل بها السيد
ويتركها معللا بانها من اخبار الآحاد ويعمل بها الشيخ ره ويفتي بمضمونها وليس ذلك الا لكون الخلاف بينهما في
الاجماع على الحجية وعدمها بالنسبة الى الآحاد المنقولة من طرق الخاصة الوجه الثالث ما ذكره صاحب المعالم ره
من حمل كلام الشيخ ره على ما يوافق مذهب السيد ره وهو كون مراده من الاجماع على حجية اخبار الآحاد هو كون
المحفوف بالقرائن القطعية منها حجة والسيد ره ايضا يقول به فانه ره بعد كلام له في الانفتاح انتهى من حال
بعض الشيخ وهو فقيه من الاصحاب المخالف للسيد ره اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان
لقاء المعصومين ع واستفادة الاحكام منهم ع وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد ره و
لم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه وقد تفطن المحقق ره من كلام الشيخ لما قلناه حيث
ان ذكر عنه حكاية الخلاف هنا انه عمل بخبر الواحد اذا كان رجاله من الطائفة المحقة واورد احتجاج القوم من انا بين
فقالوا وقد عمل شيخنا ابو جعفر ره بخبر الجمل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين
انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة ع ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به
هذا الذي تبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر
سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم ذكر في المعالم ما لا يهمنا ذكره ثم قال وما
فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه انتهى واراد بما نسبه العلامة اليه القول
بجواز العمل بخبر الواحد المجرد عن القرائن هذا وللنظر في هذا التوجيه وفي الاستشهاد بكلام المحقق ره الى الشيخ ره
نظر اما الاول فلوجهين احدهما ان الشيخ ره قد صرح بكون كلامه في غير المحفوف بالقرائن فانه قال في ضمن ما حكيناه
عنه سابقا اما ما اختاره من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين
بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي ص او عن احد الائمة ع وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في
نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة
وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة
هذا كلامه ره وهو صريح في دعوى الاجماع على جواز العمل باخبار الآحاد المجردة ثانيهما انه لو كان مقصود كلام
الشيخ ره هو جواز العمل بالمحفوف بالقرائن لم يكن لتخصيص الرواة وذكر الشرائط لجواز العمل بخبر الواحد وجه لانه
يكون المناط حينئذ هو قيام القرينة على صدوره فيعم المخبر دون غيره فتامل واما ما ذكره صاحب المعالم ره فلانه

المتورعين لعلم الرجال ايضا وانما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال فمن المجاز ان يكون طلبا لتكثير القرائن
وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر الا ان يلاحظ عبارة العدة فيستفاد منها ان حال الراوى لابد من التعرض
عنه واما الثالث فلان المحقق ره ليس في صدد الجمع بين الاجماعين بما ذكره من كون مراد المحقق من تنزيل القول به
بالعمل بالمحفوف بالقرائن الى الشيخ ره بل لما كان مذهب المحقق ره هو العمل بالاخبار التي تلقاها الاصحاب بالقبول ودونوها
في كتبهم حمل كلام الشيخ ره على عبارة لا ينافيه من قبول الاصحاب وتدوينهم وبين الاحتفاف بالقرائن حتى يكون ان
يكون ما لم يدونه الاكثر محفوفا بالقرائن المفيدة للعلم بالصدق وربما التبس الى نحو ان لا يكون كلام المحقق ره شاهدا
[illegible] عند صاحب المعالم ره فتامل وقد حكى عن صاحب المعالم ره في الحاشية انه كتب انه ما ذكره من الجمع والتوفيق
انما هو قبل ملاحظة العدة وانه لما لاحظ عبارتها فوجدها لا تساعد على ما ذكره واما الثالث فلان المحقق
انما استفاد ما ذكره من كون الشيخ ره يجوز العمل بخصوص اخبار الاحاد المدونة مما ذكره الشيخ بقوله والذي
يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم و
دونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك وانت خبير بان ذلك لا دلالة له على ما ذكره بعد كون اصل العنوان في
كلامه هو حجية رواية الامامي السديد النقل وهو الاجماع على قبوله الذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة لان
فاني وجدتها الخ تقرير لمعنى الاشارة الى الاجماع العملي استشهادا على ما ذكره من دعوى الاجماع على حجية رواية
الامامي السديد النقل من حيث كونه ما عملوا به من الروايات المدونة من جملة مصاديق العنوان الذي ذكره الرابع ما ذكره
بعض المتاخرين تنزيلا لكلام السيد ره على ما يوافق مذهب الشيخ ره بان يقال ان مراد السيد بالقطع الذي اعتبره
في جواز العمل بالاخبار هو العلم العرفي بمعنى الاطمينان والوثوق فيكون المعتبر من الاخبار عنده هو ما يطمئن النفس
بصدوره عن المعصوم وليس المجتهد على هذا الا ما هو من المقطوع والمظنون البالغ رتبة الوثوق دون خبر
[illegible] ما فيه من البعد ان الظاهر ان ما ذكره السيد من الاجماع مما وقع له الخطاء فيه والاشتباه ومنشأه انه قد شاع بين
العامة قبل عصر السيد جعل الاخبار ووضع الاحاديث مما دعاهم الى الخطاء في فضائل اهل [illegible] من اسلافهم [illegible]
بذلك وتداول الاحتجاج بها على الخاصة في مناظراتهم وحيث كان الزمان زمان التقية لم يتمكن الخاصة من
التصريح بكون تلك الاخبار موضوعات العامة ولا الالتزام بمقتضياتها من حيث استلزامها الخلل في مذهبهم
فاحتالوا للتخلص عن هذه الورطة بانا لا نجوز العمل باخبار الاحاد وذكروه في مقام المناظرة والمباحثة في
المجالس وشاع حتى اشتبه الامر على العامة وعلى جماعة من الخاصة وقد بلغ شيوعه [illegible] حرمة العمل بالقياس في
هذا الزمان [illegible] ما ذكره السيد ره من ان حرمة العمل باخبار الاحاد تجري حرمة العمل بالقياس فتامل
هذا وقد بقى في المقام شيء ينبغي التعرض له وهو انه ذكر صاحب المعالم ره ما حاصله ونحن الكلام في التدافع الواقع
بين ما عزاه يعني السيد ره الى الاصحاب وبين ما حكاه عن العلامة ره في النهاية فانه عجيب ويمكن ان يقال ان اعتماد
المرتضى ره فيما ذكره على ما عهده من اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وقد مر حكاية
المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم القول بمنع التعبد به عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له من كلام الشيخ ره وامثاله

من علمائنا

من علمائنا المصنفين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستدلوا بها في مسائل الفقه
ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى رض والانصاف انه يتضح من حالهم العمل بها ايضا انتهى وبهذا الكلام لا
يخلو عن اجمال لانه ان كان مراده بهذا الكلام رفع التدافع كما هو ظاهر بمقتضى تعقيبه قوله ونحن الكلام في
التدافع بقوله ويمكن ان يتوهم لم يكن رافعا للتدافع بل هو تنبيه للغلط والمسامحة والمساهلة اليهما وعدم تخطئة
عما وقع العلامة فيهما بدون ان يراد به بيان منشأ الاشتباه وهو غير ملائم لقوله ويمكن عقيب قوله ونحن الكلام في
التدافع الا ان يكون مرادا به مجرد الاعتذار وحط رتبة التدافع عن وضوح الفساد من جهة اسنادها الى ما يمكن
الاشتباه من اهل الذهن بطريقة بيناها انها الخطاء احيانا الثالث من ادلة المانعين ما هو من العمل بالظن [illegible]
وقد ان الاصل يندفع بالدليل وسيرة الاجماع لحجيته انتهى الثالث ما ذكره بعض المتأخرين من التمسك هم
بالاخبار فمنها ما عن البحار عن بصائر الدرجات عن محمد بن عيسى قال اقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابه الى ابي
الحسن الثالث ع وجوابه بخطه ع فكتب نسئلك عن العلم المنقول عن آبائك واجدادك ع اجمعين قد اختلفوا علينا
فيه فكيف العمل به على اختلافه فكتب ع بخطه وقرأته ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردوه الينا
هذا ويندفع الاستدلال به بما ذكره العلامة المجلسي ره من كونه من اخبار الاخبار المخالفة للاجماع ومنها الاخبار
الناطقة بطرح ما خالف كتاب الله وظاهرها ان جميع الاخبار المخالفة للكتاب لكون المخالفة اعم من التباين والعموم من وجه
والعموم مطلقا او المخالفة للكتاب على وجه التباين نادرة ولا باس بالتاكيدات الكثيرة في الاخبار المذكورة بنفي شيء نادر
فيكون المراد بالمخالفة ما يعم الوجوه الثلثة ويشهد بهذا ان الشيخ ره استدل بالاخبار المذكورة على عدم جواز تخصيص الكتاب
بخبر الواحد واذا كانت المخالفة اعم من كل من الوجوه الثلثة كان جميع اخبار الاحاد مما خالف الكتاب لو مخالفة شيء
من العمومات التي اشتمل عليها مثل عمومات الحل وعموم الوفاء بالعقود وامثال ذلك فيمتنع العمل بها بحكم الاخبار المذكورة
وبه ضعف [illegible] اولا ان المراد بمخالفة الكتاب هي مخالفة مراد الله تعالى ومقصوده الواقعي به لا مخالفة ظاهره والعبرة اراد
الواقعي الا ما بقى بعد التخصيص مثلا لا العام الذي يرد عليه التخصيص وكذلك الحال في غير العام وثانيا انا لو سلمنا
ان المراد بالمخالفة انما هي مخالفة ظاهر الكتاب قلنا ان الدليل الذي هو التمسك بالاخبار المذكورة اخص من المدعى
لان من مصاديق الاخبار ما يقيد ظاهر الكتاب وانما هو ساكت عنه بل لو وجدان الاولى ان البناء على الشيخ مثلا عند
الشك بينها وبين الشك [illegible] خروج مال المصلح [illegible] بالاعراض عنه مثلا ليس في الكتاب ما يخالفه [illegible] على
ذلك ما عن البصائر والاحتجاج وغيرهما مرسلا عن رسول الله ص انه قال ما وجدتم في كتاب الله فالعمل به لازم ولا عذر
لكم في تركه وما لم يكن في كتاب الله تعالى وكانت فيه سنة مني فلا عذر لكم في ترك سنتي وما لم يكن فيه سنة مني فما
قال اصحابي فقولوا به فانما مثل اصحابي فيكم كمثل النجوم بايها اخذ اهتدي وباي اقاويل اصحابي اخذتم
اهتديتم واختلاف اصحابي رحمة لكم قيل يا رسول الله ومن اصحابك قال اهل بيتي الخبر فانه صريح في ان فيما ورد
من الائمة ع ما لا يوجد في الكتاب والسنة وعلى هذا فغاية ما تفيده الاخبار المذكورة انما هو نفي حجية الاخبار
المخالفة للكتاب ولا تفيد نفي حجية ما لا يخالفه مما هو ساكت عنه فلا يتم دعوى منع حجية اخبار الاحاد بقول مطلق

كما هو مدعى المنكرون لثبت ادعى اشتمال ظواهر الكتاب على جميع الاحكام ولو على وجه العموم مثل اوفوا بالعقود
وخلق لكم ما في الارض جميعا وما جعل عليكم في الدين من حرج واشباه ذلك ثم سلمنا اشتمال العمومات المذكورة
في الكتاب بجميع الاحكام قلنا ان منها ما ورد لبيان حكم آخر مثل مجرد التشريع فيكون ساكتا عن الحكم الخاص
الذي نطق به الخبر نفيا او اثباتا ومع سكوت احد الطرفين لا يتحقق المخالفة ومنها ما اختص بمجمل مثل الآيات
عليكم والمجمل لا لسان له فلا يتحقق المخالفة بينه وبين الخبر المتعلق ومع الاغماض عن جميع ذلك نقول ان خطابات
الكتاب العزيز ليست منحصرة في العمومات فان منها ما هو من قبيل الاطلاقات وقد تقرر في بابه ان المحقق عندنا
ما ذهب اليه سلطان العلماء ره من كون المطلق موضوعا للمعنى المهمل لا لما اعتبر فيه الشيوع والانتشار كما هو المشهور
وح يكون اعتبار المطلقات من باب الاصل فتكون ساكتة لا ينافي بينها وبين الاخبار المقيدة لها المخالفة بل نقول ان التشريع
نقول ان جميع العمومات والاطلاقات التي اشتمل عليها الكتاب العزيز قد وردت لبيان حكم آخر وهو مجرد التشريع
فلا يكاد يتحقق المخالفة بينها وبين الاخبار الخاصة فيكون جميعها مما لا يخالف بينه وبين الكتاب مع انا نقول ان اشتمالها
النص على المشتمل بالخبر المتواتر او المحفوف بالقرائن المخالف للكتاب فان تلك الاخبار آبية عن التخصيص من جهة اشتمالها
على ان ما خالف الكتاب يوجب كون المخالف له زخرفا وباطلا ومعه مما لا يصح الاستثناء منه فالحق ان هذه الاخبار
مما لا ينهض فلا يلزم التوقف في شانها واما اخبار الآحاد فالاخذ بها عندنا انما يثبت من قيام الدليل عليها وان ثبت ان
تحمل تلك الاخبار على الافادة فنقول ان المراد بها ان ما خالف المراد بكتاب الله في الواقع فهو زخرف او ان ما خالف الكتاب
على وجه التباين فهو زخرف او ان المراد بها خصوص ما ورد في اصول الدين مما خالف الكتاب ومنها ما دل على ان
ما لا يوافق كتاب الله فهو زخرف وهذا القسم من الاخبار يدل على القسم السابق بان ما لا يعلم موافقته ولا مخالفته
للكتاب من الاخبار لا يجوز العمل به لان مناط جواز العمل هو الموافقة للكتاب لا عدم المخالفة الا ان يقال بان الموافقة
للخبر بخلاف ما نطق بالنهي عن الاخذ بالمخالف فان مقتضاه جواز الاخذ بما لم يعلم مخالفته سواء تحققت الموافقة
ام لا ويمكن الجواب عن الاستدلال بهذا القسم من وجهين احدهما ان المراد بنفي الموافقة هو المخالفة
باعتبار اللزوم العرفي لما نحن عليه نفيا في العبارة نفي الموافق عبارة اخرى عن المخالف ح بحمل الجواب
عن التمسك بهذا القسم جميع ما ذكرناه في القسم السابق وثانيهما ان المراد بمثل قولهم كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو
زخرف كما هو المقتضي بالاستدلال به في هذا المقام بيان الواقع والرد على ما صدر عن بعض من تصدى بعد النبي
للرياسة الشرعية من ان رسول الله صلى الله عليه قال كذا وانا اقول كذا فقال القول في مقالته اشهد
نقول بما لا يوافق الكتاب بل كل ما نقول موافق له ردا لسائل تقول بما لا يوافقه هكذا قال الشارح
ولكن لا يلزم بهذا البيان ان يكون المراد بموافقة الكتاب موافقته لمقتضى الكتاب في الواقع وهو واحد
السابقة ومنها ما نطق بالنهي عن قبول الخبر الا ان شاهدا او شاهدين من كتاب الله مثل قولهم اذا جاءكم حديث عنا
فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يستبين لكم ووجه
الدلالة ظاهر لان هذا الحديث يفيد انه لا عبرة بالخبر من حيث هو وانما العبرة بالشاهد الذي هو كتاب الله

وغاية

وغاية ما هنالك ان تعميم الحكم بالنسبة الى كل خبر قام عليه شاهد قطعي تيسيرا وتسهيلا على ما ذهب اليه القدماء من العمل
بالخبر المحفوف بالقرينة القطعية التي منها الكتاب والجواب انه لا يدل على حصول لزوم الاحتفاف بالقرينة القطعية
بل المراد بيان طريق للوثوق فان يوشد من الاخبار بما يوثق به ويترك غيره لكثرة الكذابين عليهم فموافقة الكتاب
من باب المثال لكل ما يفيد الاطمئنان ويؤيد ما ذكرنا صحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع لا تقبلوا علينا
حديثا الا ما وافق الكتاب والسنة او تجدون معه شاهدا من احاديثنا المتقدمة فان المغيرة بن سعيد لعنه الله دس
في كتب اصحاب ابي احاديث لم يحدث بها ابي فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا
واحتج القائلون بحجية اخبار الآحاد بوجوه الاول الآيات منها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا
قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وهذه الآية قد تمسك بها جمع كثير في حجية اخبار الآحاد التي رواها العدول
ومن علمائنا من تمسك بها لعدم حجية خبر الواحد وان كان عدلا كامين الاسلام الطبرسي والشيخ ره اما الطبرسي
فبين وجه الاستدلال بها ان الآية لا مفهوم لها وعموم التعليل يعوق السند جار في خبر الواحد العدل ايضا فيدل
على عدم جواز العمل به واما الشيخ ره فانه وان سلم كون الآية مما له مفهوم الا انه قال ان دليل الخطاب يعني
المفهوم لا يقاوم عموم التعليل لانه اظهر من المفهوم والظاهر يترك بالاظهر قطعا واما المتمسكون بها لحجية خبر
العدل الواحد فلهم في ذلك طرق احدها الاستدلال من باب مفهوم الشرط كما عليه جماعة ثانيها الاستدلال من باب
مفهوم الوصف ثالثها الاستدلال بالعلية التي يشعر بها تعليق الحكم على الوصف المناسب للعلية وكثيرا ما يعبر
عنه وكلما اتهم بالمناسبة والاقتران كما احتمل التمسك به جمال المحققين ره في حواشي العضدي فانه ذكر ما حاصله
عنوان الآية الكريمة مفهومين احدهما مفهوم الشرط وثانيهما مفهوم الفاسق ومفهوم الشرط المختار اعتباره
لكن اعتباره لا يفيد ههنا اذ لا يفيد الا عدم وجوب التبين عند عدم المجيء وهو كذلك ومفهوم الفاسق اظهر
انه من قبيل مفهوم اللقب كقوله في الغنم زكوة واعتباره ضعيف لان مبناه على ان تخصيصه بالذكر يوهم
ان غيره على خلافه وهو ضعيف كما سيجيء تحقيقه والثالث انها من قبيل ترتيب الحكم على الوصف المناسب
للعلية فيشعر بعليته اي بان علة وجوب التبين هو كون الجائي فاسقا فلو كان كون المخبر خبر واحد موجبا
لرجحانه ذكره فان علل الشرع معرفات لا يمتنع اجتماعها ويجوز ان يكون التخصيص بذكر الحكم اكد
الوجه ظاهر فتدبر انتهى ثم ان بنفس المنطوق يكون في الاستدلال بها على حجية الخبر ولا حاجة الى التمسك
بمفهومها خاصة اما التمسك بالتعليل المذكور في الآية وهو قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على
ما فعلتم نادمين نظرا الى ان علة وجوب التبين عن خبر الفاسق هو ان الاقدام على مقتضى قوله محل
بما لتوقي كان في ظلمة وهذا فتصبحوا على ما فعلتم نادمين اشارة الى ان انكشاف الحال بعد
ذلك كالاصباح عن ظلمة الليل ولا ريب في انتفاء الجهالة عن مقتضى خبر العادل لكونه موثوقا به صادرا
عن روية وبصيرة في الدين الجريان على مقتضى الشرع فينتفي وجوب التبين عن خبره بانتفاء
علته التي هي الجهالة المؤدية الى الندم اما الاول فقد سلكه الاكثر ومنهم صاحب المعالم حيث قرره بطريق الاستدلال

سيما زعلق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط وعدم مجيء الفاسق بالنبأ
لو فرد ان احدهما ان لا يتحقق هناك اخبار اصلا وهذا لا ينبغي الكلام فيه لظهور عدم وجوب التبين ح والاخر
ان يتحقق الاخبار لكن من العادل لا الفاسق وح نقول اذا لم يجب التبين عند مجيئه بالخبر بحكم الاية فاما
ان يتحقق عدم وجوب التبين ح في ضمن القبول فيكون ذلك لكونه واجب القبول وهو المطلوب او في ضمن
الرد وهو باطل لانه يلزم ان يكون اسوء حالا من الفاسق وفساده بين فعلم تحقق حجية خبر العدل من غير
الشرط بضميمة مقدمة اخرى وهي انه لو رد خبر العدل بغير تبين لزم كونه اسوء حالا من الفاسق هذا ولكن
قد منع من الانتقال الى ضميمة المقدمة الاخرى صاحب الفصول ره فانه ره بين وجه الاستدلال بها من غير
ضميمتها ثم اشار الى فساد ما ذكروه فقال ره وجه الدلالة انه تع علق وجوب تبين النبأ على مجيء الفاسق به
فينتفي بمفهوم الشرط عند عدم وجوب التبين عند مجيء العادل به ومقتضاه جواز القبول لان الامر بطلب البيان
اما كناية عن عدم جواز القبول او مجاز عنه او مخصوص بالعامل بالعمل بمقتضى نبأه فيكون وجوبه شرطيا او
يرجع الى الوجه السابق او مع موانع خاصة لا بد من التبين فيها فمنها الواقعة التي نزلت الاية فيها حيث يجب
فيها طلب البيان بطلان تهمهم بالصدقات فانه تعاقدوا الى الحق وادعوها انتبين كذب النبأ فضلا بظاهر الحال
وان استنكفوا منها او اظهروا التمانع والمعادات تبين صدقه ووجب تحتم على جهادهم لكن صدق الحقيقة
راجع الى طلب امر مخصوص يحصل به النبأ وليس بطلب نفس البيان حقيقة وبالجملة فلا بد من حمل الامر بالتبين
على احد هذه الوجوه للاجماع على عدم وجوب التبين عند خبر الفاسق مطلقا وعلى هذا فانما دلت الاية
في بيان وجه التشبيه الاستدلال بها انه تع علق وجوب تبين النبأ على مجيء الفاسق به فعلى تقدير مجيء العادل
اما ان يجب القبول وهو المدعى او يجب الرد فيلزم ان يكون العادل اسوء حالا من الفاسق غير مستقيم اذ مرجع
الامر بالتبين فيما عدا الوجه الاخير الى رد نبأه وفي الوجه الاخير يجب التبين في نبأ العادل ايضا لعدم
ما ذكروه اذا حمل الامر بالتبين على وجوبه مطلقا وعلى هذا ما لا ذاهب اليه هذا كلامه ره وحاصله انه
قام الاجماع على انه ليس الواجب هو التبين عن حال خبر الفاسق مطلقا حتى في صورة عدم ارادة العمل به بل الوجوب
مختص بحال ارادة العمل فلا بد من التصرف في اطلاق الاية لئلا يكون مخالفا للاجماع ولا بد من حملها اما على
ارادة عدم القبول من التبين فيصير منطوق الاية ان جاءكم فاسق بنبأ فلا تقبلوا قوله فيكون مفهومه ان جاءكم عادل
بنبأ جاز لكم قبول قوله او كون وجوب التبين شرطيا فيصير المعنى ان قبول قول الفاسق مشروط بالتبين وليس
مفهومه ان قبول قول العادل ليس مشروطا بالتبين او حمل وجوب التبين على موانع خاصة يجب فيها التبين
لكنه ره اعترض بان هذا الوجه بعيد وفي الاستدلال بالاية يلزم التبين عن خبر العادل ايضا على هذا
التقدير فلا بد من حمل الاية على ما عداه وح لا يبقى حاجة الى ضميمة المقدمة الاخرى هذا كلامه اما التكلم في مسلك
جماعة وليعلم انه ربما يحتج القول بثبوت الواسطة بين العادل والفاسق وليس هو المجهول الحال كما توهم بعض
من لم يمعن النظر لانه اما عادل في الواقع او فاسق وليس واسطة بينهما بحسب الواقع وانما هو من اسلم ولم يصدر

صر

منه ذنب بعد اسلامه بالنسبة الى مقدار زمان لا يتحقق فيه الملكة وكذلك من بلغ ولم يصدر منه ذنب بالنسبة
الى ذلك المقدار فيتحقق الواسطة بين العادل والفاسق على القول بكون العدالة عبارة عن الملكة واما على القول
بغير هذا فيدخل في احدهما والظاهر على القول المذكور بحث العادل فعلى القول بثبوت الواسطة لا يفيد مفهوم
الاية عند من يقول بثبوته تعين قبول قول العادل بل يفيد قبول قول غير الفاسق مطلقا الشامل للواسطة
لان مقتضى قاعدة المفهوم انما هو رفع الموجود في المنطوق وهو رفع الفاسق بعطفي ثبوت القسمين من العادل و
الواسطة الا ان يقال يبني المفهوم على ما هو اقرب الى ما هو ضد المذكور في المنطوق بحسب التعارف مقام لا على تمام
نقيضه وح يتم المطلوب لكون العادل بالنسبة الى الفاسق ضدا متعارفا لكن بناء المفهوم على ذلك لا يخلو عن تامل
واما الثالث فقد ذكر بعض من تاخر ان ذلك مما لا يعقل له معنى محصل سوى اعتبار مفهوم الوصف و
لكنك عرفت انه احتمله المحقق جمال الدين الخوانساري وعزاه السيد المحقق الكاظمي ره في شرح الوافية الى
العلامة ره تبعا لذكر ان للعلماء في الاستدلال بالاية المذكورة مسالك ثلث وجعل اولها الاستدلال بمفهوم الشرط و
ثانيها الاستدلال بمفهوم الوصف ثالثها الاستدلال بالتعليل المستفاد من تعليق الحكم على الوصف
اقول ان ما ذكره السيد ره من جعل المسلك الثالث الحسن جعل المسلك الثالث فيما الثاني في محله ولا بد
بان ما في كلام العلامة ره بعينه ثم تبين الوجه في ان ما نسبه الى العلامة ره بعد الاشارة الى اخذ كما سلك العلماء ره وذكره
بعينه انه وكيف كان فمفهوم الشرط فيها غير مراد اذ الشرط انما هو مجيء الفاسق لا الفسق ولم يبق بعد هذا
الا تخصيص الفاسق بالذكر ثم ذكر جماعة منهم المص الى ان دلالتها على قبول خبر غير الفاسق من باب مفهوم
الوصف كما في قوله في الغنم السائمة زكوة وهو المسلك الثاني والتحقيق انه مفهوم لقب اقصى ما فيه تخصيص
الفاسق بالذكر كما في قولك ان جاءك زيد بنبأ فتبين لا وصف مذكور بالفسق كما في ان جاءكم رجل فاسق والمسلك
الثالث ما سلكه العلامة ره وهو التحقيق ان دلالتها على المطلب انما جاء من تعليق الحكم وترتيبه على الوصف
للعلية فيشعر بان علة وجوب التبين هو كون الجائي فاسقا وذلك يقتضي عدم وجوب التبين عند انتفاء الوصف
الفسق لان انتفاء العلة قاض بانتفاء معلولها والا فلا علية فان قلت اقصى ما يقتضي تعليق الحكم على
المناسب الاشعار بكون هذا الوصف علة لذلك الحكم اما انه لا علة له سوى هذا الوصف فلا وان شئت فانظر
الى قولك اكرم العلماء فانه يشعر بكون العلم علة للاكرام ولا يمنع من ثبوت علة اخرى كالادب والاحسان
وغير ذلك قلت يختلف ذلك بحسب المقام فرب مقام يقتضي انحصار العلة في الوصف المذكور وما نحن فيه من هذا
القبيل وذلك لان عادة الناس لما كانت جارية في قبول الخبر في معاملاتهم وسياساتهم ومعاشراتهم ولم ينكر
الشارع عليهم من ذلك الا قبول خبر الفاسق علم اختصاص الانكار به فانه لو كان هنا قسم اخر من الاخبار لا يجوز
قبوله لتعرض الشارع الى الاشارة اليه هذا كلامه ره وح نقول لا بد من تصحيح جعل السيد ره المسلك الثالث قبال الثاني
على مذهبه وعلى مذهب العلامة ره اما الاول فبان السيد ره يرى ان مفهوم الوصف عبارة عن المفهوم المستفاد من الوصف
الذي ذكر معه الموصوف وان محل النزاع في بحث حجية مفهوم الوصف ذلك كما اشار اليه في طي كلامه المذكور وصرح

نعب ع

بالوصف

بر في ذلك المبحث فقال العلامة انهم انما يريدون من مفهوم الصفة ما يفهم من التقييد بها ولا يتم ذلك الا اذا جيء بالموصوف والصفة معا فان اقتصر على الصفة كان داخلا فيما كان من مفهوم اللقب كما نص عليه غير واحد والذي يدل على ذلك انهم لا يشترطون في مفهوم اللقب الجمود وكثيرا ما يشتبه هذا ثم قال بعد ثم اعلم ان الوصف اذا كان لتمييز المسمى عما شاركه في الاسم دون تقييد الحكم كان الموصوف مع صفته بمنزلة الاسم الخاص فلا يكون له مفهوم وصف بل من ابحث اللقب مفهوما قال به وبهذا يندفع ما اورده السيد على مفهوم الوصف وكثيرا ما يشتبه هذا والله در العلامة حيث قال في عنوانه اختلفوا في الخطاب الدال على حكم متعلق باسم عام مقيد بصفة خاصة فكان فيه اشارة الى كلا الامرين ثم استشهد به على ما ذكره بغير ذلك وعلى هذا فلا يكون دلالة الاية ان تأخذه من باب مفهوم الوصف لعدم ذكر الموصوف مع لفظة فاسق ويكون من باب التعليل المستفاد من تعليق الحكم بالوصف المناسب واما ما نسبه الى الفاضل التوني من كونه يرى ان دلالة الاية من باب مفهوم الوصف فذلك لتصريح الفاضل المذكور في رد الاستدلال بالاية المذكورة بانه استدلال بمفهوم الصفة على اصل علمي وهذا الرد من ذلك الفاضل مبني على انكاره حجية مفهوم الوصف واما الثاني فبيانه انه وان لم يقع التصريح من العلامة ره بما ذكره السيد ره من نفي مفهوم الوصف لا ذكره في باب المنطوق والمفهوم من النهاية اقسام مفهوم المخالفة وجعل اولها تقييد المطلق بالوصف كقوله في الغنم السائمة زكوة وجعل خامسها التخصيص بالاوصاف التي تطرأ وتزول بالذكر كقوله في السائمة زكوة من حيث جعل كلا منهما قسيما للآخر وزاد هنا في العنوان الاثر ويظهر منه في التهذيب ان البحث من مفهوم الوصف هو وصف لا امر خارج ولهذا قال فيه عدم الوصف لا يقتضي عدم الامر المعلق به مثل زكوا عن الغنم السائمة لانتفاء الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلان ثبوت المعلق على الوصف يصلح مع عدم الوصف ومع عدمه ولا يستلزم العام الخاص وقال في اخر المبحث نعم لو كان الوصف علة لزم من عدم الوصف نفي الحكم تحقيقا للعلية انتهى فقد اختار عدم حجية مفهوم الوصف في نفسه لكنه التزم بانه لو افاد العلية في مورد لزم من انتفائه انتفاء الحكم فهذا ليس من الوصف بل من العلية المستفادة كما اشار اليه تحقيقا للعلية اذا عرفت ذلك ولاحظت كلام العلامة في الاستدلال بالاية علمت انه ليس من مفهوم الوصف هذا قوله قال في التهذيب بعد ذكر الاية اوجب التبين عند خبر الفاسق لكونه فاسقا للمناسبة والاقتران وانتفاء في التقييد لولاه اذ تعلق الحكم على الذاتي وهو كونه خبر واحد اولى من تعليقه على العرضي فمع الانتفاء ان وجب التبين كان لهذا الوصف الاثر الفاسق انتهى وقال في النهاية امر بالتبين عند اخبار الفاسق فيه وصفا ذاتي هو كونه خبر واحد وعرضي وهو كونه فاسقا والمقتضي للتبين هو الثاني للمناسبة والاقتران لان الفسق يناسب عدم القبول فلا يصلح الاول للعلية والا لوجب الاستناد اليه اذ التعليل بالذاتي الصالح للعلية اولى من التعليل بالعرضي لحصوله قبل حصول العرضي فيكون الحكم قد حصل قبل حصول العرضي واذا لم يجب التبين عند اخبار العدل فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد فيكون حاله اسوء من حال الفاسق وهو محال انتهى وهذا تمسك بالمناسبة والاقتران وذلك غير مفهوم الوصف من حيث هو الذي قد انكره بل هو ما يظهر ان عدم كل بد

قاله

عند الوثوق من استند الى مفهوم الوصف كما وقع من بعض من تأخر لا وجه له لانه ذكر ما ذكره العلامة في النهاية ولم يذكر ما يدل على ان الاستدلال من جهة مفهوم الوصف فقد تحصل ان افادة تعليق الحكم على الوصف المناسب للعلية مغاير لحجية مفهوم الوصف ويشهد بذلك انه تمسك به في الاستدلال بالاية بعض من لا يرى حجية مفهوم الوصف واما الرابع فيظهر من كلام الفاضل التفرشي في حواشيه على كلام العلامة المتعلقة باخبار الاحاد وحجية الظن وسوى بصورة الوضوح لبعض من تأخر عنه وبيان ذلك ان التبين اعم من التبين الاجمالي والتفصيلي والظني والقطعي ودعوى اختصاصه بالتفصيل مكابرة ونحن نقول ان المعروف المشهور ان الخبر على اقسام الصحيح والحسن والموثق والضعيف وان الاخير ينقسم الى قسمين منجبر بالشهرة وعمل الاصحاب وغير منجبر وهذه خمسة وان الاية الكريمة تعطي عدم قبول الضعيف الغير المنجبر قطعا لعدم تحقق التبين فيه وجواز قبول الضعيف المنجبر لتحقق التبين التفصيلي وكذلك جواز قبول الموثق من حيث كون رواته ثقاة في مذهبهم وكون العلم او الظن بان الراوي ثقة في مذهبه تبين اجمالي لخبره وكذلك جواز قبول الحسن من حيث كون رواته امامية ممدوحين وان لم يبلغ مدح بعضهم او جميعهم درجة العدالة لان في تحقق المدح مثل كون الراوي شيخ الاجازة مثلا او انه لم ينص عليه بالعدالة تبينا اجمالا بالنسبة الى خبره كما قيل في ابراهيم بن هاشم انه وان لم ينص عليه في كتب الرجال بالتوثيق الا ان الكوفيين قد نشروا احاديث الكوفيين ثم مع كون اهلها ممن يقدح في اعتبار قول الراوي بادنى سقطة من جهة قبيحة دليل على جلالة شأنه فعدم المدح اعتبار الاقسام الثلثة في منطوق الاية من جهة تعميم التبين الى التبين الاجمالي وبقي حال الصحيح ونحن نقول ما ان عكم بحجيته من جهة ان تحققنا ان مناط حجية ما افادت الاية حجيته من الاقسام الثلثة انما هو الظن او الوثوق بصدوره وهو موجود في الصحيح بما او تحكم بحجيته بالاولوية القطعية نظرا الى ان الاقسام الثلثة انما اعتبرت من جهة الظن او الوثوق مع كون رواتها ليسوا بأسرهم امامية عدولا فالصحيح الذي رواته باسرهم امامية عدول يكون اولى بالقبول قطعا بل ربما يزاد على هذه الجملة فيقال ان الاية الكريمة افادت ان المناط في القبول هو التبين فكل ما تبين يكون حجة ومن هنا يعتبر الشهرة والاجماع المنقول وغيرهما مما افاد الظن ويكون مفاد الاية حجية مطلق الظن واما الخامس وهو الاستدلال بالتعليل بقوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين فالذي يقتضيه صحيح المقصود بتقوله فنقول ان المقصود بالتبين هو تحصيل الوثوق والاطمينان بقول الفاسق حيث جاء بالخبر والمراد بالجهالة خلاف الوثوق وفي ثبت قلت المراد بالتبين هو تحصيل العلم العرفي الذي يطلق عليه لفظ العلم بان عادة العقلاء على الاعتماد في امورهم على ما يحصل به الوثوق والاطمينان حتى عبروا عنه بالعلم في محاوراتهم ووقع الخطاب على طريقة اهل المعارف وعلى هذا يكون اعتبار الوثوق والاطمينان بقول العادل مستفادا من منطوق الاية الكريمة من جهة ان تحصيل الاطمينان بقول الفاسق وتعليله بان في ترك الاطمينان اصابة قوم بجهالة مستعقبة للندم حتى كان ترك الجهالة يتبعها الندم بعد الاصباح منها ولا ريب ان معنى العلية ليس الا الانتفاء عند الانتفاء فينتفي وجوب التبين عن خبر العادل من جهة انتفاء علته التي هي الاصابة بالجهالة والوقوع فيما يستعقب الندم عند انكشاف

حقيقة الحال فالحاصل ان الاية الطفرة بعلية التحرز عن الندامة دون وثوقه وترتب ما يستعقب الندم من غير
الاطمينان للتبين ومعنى العلية هو وجود المعلول عنده ونحو العلم وانتفاؤه بانتفائها فتدل على عدم وجوب التبين
عما يوثق به والريب ان استعمال التبين في الوثوق واستعمال الجهالة خلاف ما شاع لا ابالي من الحمل عليه لفظ الكتاب
ومما يؤيد هذا المعنى وقوع الاجماع على اعتبار الخبر الضعيف الموثوق بصدوره المفيد للاطمينان وتوضيحه ان استعمال التبين
في الاطمينان يلزمه اندراج الخبر الضعيف المذكور تحته واستحقاق العلم الوجداني يستلزم التخصيص في الاية اذ لا يدل ان
ان خبر الفاسق يجب تحصيل العلم فيه الا اذا كان مفيدا للاطمينان فلا يلزم تحصيل العلم وهو تخصيص في لزوم تحصيل العلم
بقبول الفاسق اذا شاء ما الاولى ان حمل الاية على ما يستلزم التخصيص لكن الحق باى هذا التاييد لدوران الامر فيه بين
المجاز والتخصيص ضرورة كون استعمال التبين في الاطمينان مجازا وقد تقرر في محله ان التخصيص اولى من المجاز الا
ان يقال ان ما ذكروه انما هو بحسب النوع والا فقد يتفق كون شيء من المجاز اظهر من التخصيص بحسب الشارع فيقدم على
التخصيص لان ما ذكروه من تقديمه على المجاز انما هو بحكم العرف واذا وجدنا حكم اهل العارف في شيء من الموارد على خلاف
ما بنوا عليه في الغالب لزم اتباعهم وما نحن فيه من هذا القبيل لكون استعمال التبين في الاطمينان تجوزا شايعا فقد
على التخصيص هذا ولازم هذه الطريقة ترك الجمود على قبول نوع الصحيح والحسن والموثوق بل لا بد من تنويعها في العمل
بما افاد الوثوق منها دون غيره فيعتبر الصحيح الاعلى مثلا او ما افاد الوثوق من غيره من قسم الصحيح وكذلك الصحيح
فيعتبر منه ما يلزم مدح رواته على المراتب ككونه شيخ الاجازة وكالمدح الواقع في ابراهيم بن هاشم من كونه قد نشر احاديث
الكوفيين بقم مع كونهم يتقولون عن الادعياء كان يروي عن الضعفاء وبالجملة ما افاد الاطمينان دون غيره
الموثوق فيعتبر فيه ما كان راويه مع كونه قد نصر في مذهبه ممدوحا بما يفيد الوثوق به مثل ما حكي عن علي بن الحسن بن علي بن
فضال مع كونه فطحيا انه لم يروي عن ابيه شيئا قال وكنت اقابله وسني ثماني عشر سنة ولا افهم اذ ذاك ولا استحل ان
اروي عنه وعن النجاشي انه لم يعتبر له على زلة في الحديث ولا ما يشينه وقلما روى عن ضعيف وقد شهد له بالثقة الشيخ
والنجاشي واما ما لا يفيد الوثوق فلا عبرة فالحاصل ان المراد بالاية هو الامر بتحصيل الوثوق بالخبر فان قلت ما ذكرت
من استقرار طريقة العقلاء على العمل بالخبر المفيد للاطمينان يمنع من حمل التبين في الاية عليه لان لازمه الامر بالتبين
بمعنى تحصيل الاطمينان ان يكون المخاطبون بالاية قد عملوا بقول الوليد بدون الاطمينان حتى امرهم الله تعالى بتحصيل
الاطمينان وذلك ينافي كونهم عقلاء وهو معلوم البطلان فظهر ان لازم كونهم عقلاء على ما قررت من القاعدة
انهم قد اخذوا بقول الوليد لاطمينانهم به الا انه لما كان لا يكفي في العمل بقول الفاسق امرهم الله تعالى بتحصيل العلم الوجداني
قلت ان قول الوليد انما كان بحسب الظاهر عادلا عندهم كما هو مقتضى كونه عامل الصدقات بامر النبي صلى الله عليه وآله وان كان في الواقع
فاسقا والمتقوا انما قصد التنزيل ان اشتبه على فسقه ولزوم التبين عن قوله فلذلك الوثوق كان مبنيا على زعمهم
من عدالته فزول التبين على انتفائها فيلزم التبين اوثق ان وثوقهم بقوله وان لم يكن عندهم عادلا فرعا كان
ابتداء بنزول الالتفات وقد اشتبه عليهم بالوثوق التام فجروا على مقتضاه ثم ان الله تعالى نبههم وامرهم بالوثوق
التام المستقر اذا عرفت ذلك كله فنقول اما التمسك بالمفهوم الذي قد تقدم ان فيه مسلكين احدهما مسلك حجية

شبابه
بعينه

مفهوم

مفهوم الشرط وثانيهما مسلك مفهوم الوصف فيرد على الاول منهما المنع من جهة الصغرى وعلى الثاني منهما المنع من
جهة الكبرى اما الاول فهو المنع على المتمسكين بحجية مفهوم الشرط فيقرر تارة من جهة جولة كيفية الاستدلال واخرى
من جهة المنع على نفس الاستدلال اما الاول فبيانه انه لا ريب في ان وجوب التبين ليس نفسيا بل شرطيا لوجوب
احدهما ان نفس مادة التبين كالفحص والبحث والتجسس ما اخذ فيه كونه معناه الوصول الى غيره فلا يعقل
ان يكون التبين مطلوبا لنفسه كالصلوة والصيام واخواتهما ثانيهما ان التعليل المذكور في الاية وهو قوله تعالى ان
تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين يفيد ذلك لدلالته على ان وجوب التبين انما هو لاجل التحرز
عن الندم من قبول قول الفاسق ثالثها الاجماع على ان التبين ليس واجبا نفسيا وح نقول بعد تسليم افادة الاية
الكريمة للمفهوم ان جاءكم عادل بنبأ فلا يجب التبين عن خبره فالحاجة الى ضم المقدمة الاخرى وهي انه اما ان يجب
القبول فيثبت المطلوب واما ان لا يجب الرد فيلزم ان يكون اسوء حالا من الفاسق ومعلوم لان التبين قد كان شرطا
لقبول قول الفاسق فيسقط بانتفاء المشروط ومقتضاه جواز قبول قول العادل بلا حاجة الى المقدمة المذكورة
فيكون الاتيان بها لغوا وان يثبت لا عن وجوب تبين خبر الفاسق نفسيا قلنا ان ذلك يضرهم والتعميم ثم
المقدمة المذكورة لا يفيد لان مقتضى المفهوم ح هو ذلك الوجوب النفسي عن تبين خبر العادل ولا يلزم من قبول
خبره وقولهم ان رد خبر العادل بدون تبين لزم كونه اسوء حالا من الفاسق مما يقال بالمنع لان التبين عن خبر
ربما ادى الى ظهور صدقه واما الخبر ربما يترك سترا ويحفظ عن العلوم فضلا حيث كان الفاسق ليس لخبره عند الله
جل شانه ان التبين عن حال خبره وان ادى الى انهتاك حرمته واما العادل فلما كان لحرمته ثم شان كان لا ان
لم يوجب تبين خبره المؤدي احيانا الى ظهور كذبه اما خبره الموجب لانحطاط قدره واما الثاني فتوضيح المقال فيه هو
ان اهل هذه الصناعة قد عقدوا في باب المفاهيم ان طريقة اخذ المفهوم هو ان يترك القيود المعتبرة في المنطوق على
حالها وتبدل الكيفية ومن ذلك يحصل المفهوم المعتبر من الكلام الذي من شانه افادة المفهوم وح نقول ان
الجملة الشرطية في الاية الكريمة بعد ابقاء اعتبار قيد النبأ الاولين لا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ايضا ذلك
الفاسق وليس مفهومها الا انه ان لم يجئكم فاسق بنبأ فلا يجب عليكم تبين نبأ ذلك الفاسق وهذا المعنى
مما لا مساس له بخبر العادل اصلا فيكون سكوتا عنه نفيا واثباتا فان قلت ان مثل هذا المفهوم مما لا كاد يكون فيه
اصلا وتصديره بالكلام لغو لا يسانح الالتزام به في كلام الحكيم على الاطلاق جل شانه قلت ليس الغرض اثبات ان المفهوم
لغو ذلك بل المراد ان مثل هذه الجملة الشرطية لا يلحق به مفهوم سوى ما ذكروا فليس الكلام هنا مفيد المفهوم
لعدم قابليته لافادته وليس الكلام الا مسوقا لافادة الربط بين الشرط والجزاء في الوجود بمعنى وجود الثاني عند
وجود الاول وليس مسوقا لافادة الانتفاء عند الانتفاء وان شئت قلت ان الكلام مسوق لبيان حال
الموضوع بحسب الوجود فقط وهذا القسم من الجملة الشرطية ليس مما يرد وجوده الا منحصرا ولذا حينئذ
تحقيق تحقق الموضوع وليس المقصود منه ازالتهم بتوجيه الحس منها او ردوها فانه ليس مسوقا الا لبيان
الخبر حتى فلا يجب مقابلتها بالحسن منها او ردوها وكذلك قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا

وقوله
كونه
نفي

وكذلك قول القائل ان رزقت ولدا فاختنه وان ركب زيد فالزم ركابه وان قدم من السفر فاستقبله وان
فلا تضيع حق زوجتك وان آخيت احدا فراع حقه وامثال ذلك مما لا يحصى وهذا النوع من الجملة الشرطية ليس
مجازا الا على القول باعتبار التقييد بالمفهوم في اصل الوضع على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا وقد تقدم
تفصيل القول في ذلك فمجرد دلالة اللفظ على المفهوم في محل النزاع هكذا ينبغي ان يجاب عن الاستدلال وقد دفع الاشكال
للفاضل القمي ره في مقام الجواب عنه بما ينبغي الخوض فيه ونشير الى بعض ما فيه وذلك انه ره بعد ان قرر وجه
على الوجه الذي حكيناه عن صاحب المعالم ره قال هكذا ذكره كثير من الاصوليين والوجه عندي انه ليس من باب مفهوم
الشرط لان غاية ما يمكن توجيهه على ذلك ان يكون المعنى ان جاءكم خبر الفاسق فتبينوا ومفهومه ان لم يجئكم خبر
الفاسق فلا يجب التبين سواء لم يجئكم خبر اصلا او جاءكم خبر عدل فالمطلوب داخل في المفهوم وان لم يكن هو مورد
فيه ولا ان ظاهر الآية ان جاءكم الفاسق بالخبر ومفهومه ان لم يجئ الفاسق بالخبر او لم يجئ خبر الفاسق وثانيا
ان المراد بالتبين والتثبت ظهور حال خبر الفاسق والثبات والقرار حتى يظهر حال خبر الفاسق فكانه قال تبينوا
خبر الفاسق والمفهوم يقتضي عدم وجوب تبين حال خبر الفاسق لا خبر العادل للزوم وحدة الموضوع والمحمول في المفهوم
والمنطوق في الشرط والجزاء ثم لما كان مقدم المفهوم ان لم يجئكم خبر الفاسق يحتمل عدم خبر اصلا ومجيء
خبر العادل وتاليه لا يجب تبين خبر الفاسق يحتمل ما لو لم يكن هناك خبر اصلا وكان ولكن كان خبر العادل
فيندرج فيه خبر العادل ولكن لا يدل على عدم وجوب تبينه مع ان ذلك خروج عن حقائق الكلام وترك العرف
والعادة بمجرد احتمال كون السالبة منتفية الموضوع ولا ريب انه مجاز لا يصار اليه وتسمية المنطقيين السالبة الى الموضوع
الموضوع والمنتفي الموضوع لا يوجب كونه حقيقة فيها او عرفيا في الكتاب والسنة اعتمادا على مصطلح
اهل اللغة والعرف لا مصطلح اهل الميزان هذا كلامه زيد قوله ره ولكن لا يدل على عدم وجوب تبينه على عدم
وجوب تبين خبر العادل كما هو مدعى المستدل بمفهوم الشرط وذلك لانه وان سلم ان عدم مجيء خبر الفاسق وعدم
وجوب تبين خبره في مثل هذه القضية التي هي ان لم يجئكم خبر الفاسق فلا يجب عليكم تبين خبره اعم من مجيء خبر
العادل وعدم مجيئه الا ان حكم التبين لم يتعلق الا على خبر الفاسق لان ذلك المفهوم بعد اعتبار العموم فيه في قوة
ان جاءكم خبر الفاسق سواء جاء خبر العادل ام لا فلا يجب عليكم تبين خبر ذلك الفاسق سواء كان هناك خبر عادل ام لا
ولا ريب ان حكم عدم وجوب التبين يختص بالفاسق وخبر العادل مسكوت عنه وان كان في عدم مجيء خبر الفاسق وجود التبين
غير اعم بالنسبة الى حالتي مجيء خبر العادل وعدم مجيئه فقوله ره مع ان ذلك يعني الاستدلال بمفهوم قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا وهو ان لم يجئكم فاسق بنبأ فلا يجب عليكم التبين خروج عن حقائق الكلام وترك العرف والعادة
بمجرد احتمال كون السالبة منتفية الموضوع ومراده بالسالبة هو ان لم يجئكم فاسق بنبأ ولا ريب ان موضوعها هو
الفاسق ويتصور كونها منتفية الموضوع بان ينتفي الفاسق مع نبائه وجاء النبأ المذكور في القضية السالبة التي
هي المفهوم وكذا عدم وجوب التبين ولا ريب في ثبوت النبأ وتحقق عدم التبين مع انتفاء الفاسق الذي هو الموضوع
لا يكون الا بان يكون هناك عادل جاء بالنبأ واراد بالخروج عن حقائق الكلام حمل تلك السالبة على معنى يتحقق فيه

انتفاء

انتفاء الموضوع وكذلك المراد بترك العرف والعادة ذلك لعدم مساعدة العرف الا على حمل السالبة على المتحقق الموضوع
الموضوع لان ذلك معناها الحقيقي عندهم وحاصل مرامه انهم حملوا السالبة على المنتفية الموضوع بمجرد
الاحتمال مع وضوح ان حمل اللفظ على معناه المجازي بمجرد احتماله لذلك من دون قيام قرينة مما لا صالح له
هذا وفي كلامه ره مواقع للنظر احدها ان ما ذكره من تعميم عدم مجيء نبأ الفاسق بالنسبة الى مجيء نبأ العادل
وعدمه مما لا وجه له ضرورة ان مجيء نبأ العادل وعدم مجيئه ليس شيء منهما من افراد عدم مجيء نبأ الفاسق ولا
يقصد احد من المتكلمين التعميم في امثال الآية ان قولك ان جاءك زيد فاكرمه وكذلك قولك ان لم يجئك زيد فلا
تكرمه لا تقصد شيء منهما التعميم بالنسبة الى مجيء عمرو وعدم مجيئه ولا يعد شيء منهما من افراد مجيء زيد وعدم مجيئه
فالالتزام بالعموم كما صدر منه ره ليس في محله ثانيها ان ما ذكره من عدم جواز المصير الى حمل السالبة على المنتفية
الموضوع بمجرد الاحتمال العقلي انما يسلم لو بان احتمال كون السالبة منتفية الموضوع مما لا نظير له
يكون مجازا بغير قرينة وذلك بمكان من البعد من مثله لان السالبة في كلامه لا يمكن ان تكون الا على تقدير المفهوم
ولا ريب ان المفهوم ليس الا [illegible] المنطوق فكيف يعقل فيه ارادة انتفاء الموضوع مجازا او توضيح
ذلك ان قولك ان جاءك نبأ الفاسق فتبين ليس معناه الا انه يجب التبين في المحاورات بقولك ان لم يجئك
نبأ الفاسق فلا يجب عليك التبين واين هو من السالبة بانتفاء الموضوع بالمعنى الذي يريده مما يقتضيه
من انتفاء الفاسق وبقاء الخبر مع عدم وجوب تبينه ام كيف يعقل فيه الخروج عن الحقيقة وليس من قبيل الالفاظ
مضافا الى ما عرفت من انه لا يقصد المفهوم بامثال هذه الخطابات اصلا حتى يجري احتمال ما ذكره ثالثها ان ما ذكره في
صدر كلامه من كون غاية توجيه ما ذكروه ان يكون المراد بالآية ان جاءكم خبر الفاسق فتبينوا ومفهومه ان لم يجئكم خبر
الفاسق فلا يجب التبين سواء لم يجئكم خبر اصلا او جاءكم خبر عدل لا يظهر وجه لكونه توجيها فان كان الوجه هو
التعميم بالنسبة الى عدم مجيء خبر اصلا ومجيء خبر العادل فذلك ممكن في نفس مفهوم الآية بدون صرفها عن ظاهرها في
ان مفهومها ان لم يجئكم فاسق بنبأ فلا يجب التبين سواء لم يكن هناك خبر اصلا ام كان هناك خبر العادل وان كان مراده
ذلك فلا نعقل الا ان يكون ما يعقله العالمون هذا وقد تحصل من جميع ما ذكرنا ان الجملة الشرطية المذكورة في
الآية مما لا يفيد جواز قبول قول العادل نعم لو كان قد يقال يدل هذه الجملة الشرطية ان فسق الجائي بالنبأ
فتبينوا انما كان مفهومه ان لم يفسق الجائي بالنبأ بل بقي على عدالته فلا يجب عليكم تبين نبأه ودعوى ان الآية
مسوقة لبيان حال المنبئ فالمراد بها ما ذكره من ان فسق الجائي فيتقيد بالمفهوم جواز قبول قول العادل
مما لا وجه له ضرورة ان امكان تحويل صورة قضية الى اخرى لا يقتضي ان يكون مفاد الاول هو هو مفاد الثانية ايضا
واما الثاني وهو المنع على المتمسكين بمفهوم الوصف فيقرر بوجهين احدهما انا نمنع من حجية مفهوم الوصف من
اصله مضافا الى ما ذكره بعضهم من انا لو سلمنا ذلك فانما نسلمه فيما لو كان الموصوف مذكورا واما ما لم يكن كذلك
مذكورا بعد فهو من قبيل مفهوم اللقب لكن هذا غير مرضي عندنا لعموم النزاع هناك وكون ما استفيد غير
المفهوم واستدل بعضهم بما لم يذكر معه الموصوف مثل قوله لي الواجد يحل عقوبته هذا وقد تمسك بعضهم في الاستدلال

بالاية من باب مفهوم الوصف بوجه اخر وهو ان مفهوم الوصف وان لم يكن حجة الا انه لا ريب في حجيته اذا وقع في
سياق الشرط وبذلك يتم المطلوب ولا يخفى عليك ان ذلك دعوى لا شاهد عليها فتوجه المنع اليها جلي فافهم ومنها
الفاضل المحقق بوجه اخر اشار اليه بعد رد الاستدلال بمفهوم الشرط بقوله ثم الاعتماد على مفهوم الوصف ان كان وان
لم نقل بحجيته في نفسه لكنه قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام كما اشرنا اليه في مباحث المفاهيم انتهى واورد عليه بعض
الفحول انه بعد حكايته عنه بما لفظه اقول وفيه نظر لان مساعدة المقام على استفادة حكم المفهوم من التعليق على
الوصف بناء على عدم دلالته عليه في نفسه اما ان يكون لقرائن حالية وشواهد في المقام ممنوع او لقرائن لفظية
راجعة الى انحصار فائدة التعليق في الاحتراز وظهورها بحسب مقام التعليق من بين الفوائد فهذا انما يتصور
حيث يجب حمل الوثوق والاعتداد بها اذ كان قد علق الوصف الخاص بالموصوف العام كما في قولك ان جاءك
مخبر فاسق او رجل فاسق فتبينوا ونحو ذلك مما يشتمل على التقييد المنفي المقتضي اعتباره في الكلام لفائدة زائدة
على فائدة بيان الحكم وظاهر ان المقام ليس من هذا بل من باب ترجيح التعبير عن موارد الحكم بعنوان خاص
التعبير عنه بعنوان عام ومثل هذا لا يستدعي فائدة ظاهرة تزيد على فائدة بيان الحكم في المورد بما ذكره
ومع الاغماض عن ذلك فلا يفيد التعليق الحكم على الوصف في المقام مزيد خصوصية لا توجد في غيره فان ما ذكره
في منع دلالته على حكم المفهوم في غير المقام من عدم انحصار الفائدة فيه وان من جملة الفوائد كون محل الوصف
محل الحاجة متحقق في المقام ايضا مضافا الى ان لذكره في المقام نكتة اخرى ايضا وهي التنبيه على ان المخبر المتصف بالفسق
بعيد عن مقام الاعتماد والاستناد جدا اذ يحتمل في حقه ما يحتمل في حق المخبر العادل من السهو او النسيان زيادة
وهي احتمال تعمده الكذب وتعويله في خبره على امارات ضعيفة واوهام سخيفة ناشئة من انتفاء صفة العدالة
عنه الحاجزة عن الاقتحام في مثل ذلك وهذا الظاهر لا اشارة عليه هنا كلامه وربما يوجه كلام الفاضل المحقق
بما لا يرد عليه المنع من قيام قرينة في المقام وهو ان الاية بملاحظة نفس الحكم بالتبين الماخوذ فيه كونه بالخبر
مع تعليق الحكم بالوصف وتعليله بقوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تفيد باعتبار
انضمام بعض الامور المذكورة الى بعض ان مقصوده تعالى بيان ان خبر الفاسق ليس طريقا الى الواقع وان خبر العادل
طريق اليه وبالجملة ان تلك الامور بملاحظة انضمام بعضها الى بعض قرينة في المقام تفيد ان مقصوده تعالى بيان
ما هو طريق الى الواقع وما ليس طريقا اليه هذا ولكن لا يخفى ان ما ذكره وان كان في ابتنائه بما ذكره الا
انه ليس بمثابة ذلك والظاهر انه ظهور ايضح لكون اليه اذ يحتمل ان يكون المراد توجيه الذم الى من قبل
الى من قبل خبر بلية فاحشة عليه مع كونه فاسقا فيكون مساق الكلام للذم على ذلك لا لبيان طريق الى الواقع ثم انه
انه لو سلم ثبوت مفهوم الوصف في المقام اما بتسليم حجية مفهوم الوصف مطلقا او بتسليم ثبوت مفهوم الوصف اذا
وقع في سياق الشرط او بتسليم ثبوته بقرينة المقام كما عرفت عن الفاضل المحقق قلنا انه وان كان مقتضى المفهوم
من الاية عدم وجوب التبين عن خبر العادل لكنه معارض بعموم التعليل بالمفهوم المتحرز عن الندم مطلقا المقتضي
عن كل خبر موجب له مطلقا سواء كان خبر الفاسق ام غيره فالمفهوم وان اقتضى حجية خبر العادل الا ان التعليل

يعم

قطعا ثم

بجوازم

العموم يقتضي عدم قبول كل خبر موجب للندم ومنه خبر العادل الغير المفيد للعلم وما ذكرناه من حيث المعارضة
ليس مبنيا على كون النسبة بين نبأ العادل الذي تضمنه المفهوم وما النبأ الموجب للندم هي العموم من وجه
لكون نبأ العادل اعم من الموجب للعلم الغير المستتبع للندم وغير موجب له المحتمل لهما والنبأ الموجب للندم اعم
من ان يكون نبأ العادل او يكون نبأ الفاسق ليتعارضا في مورد الاجتماع وهو خبر العادل الغير المفيد للعلم
فيلزم التماس المرجح لوجهين احدهما ان النسبة بين المفهوم والتعليل ليست هي العموم من وجه لكون الخبر المفيد
للعلم خارجا عن المنطوق والمفهوم جميعا لكونه حجة بالاتفاق حتى لو كان راويه فاسقا وعلى هذا انه ترتفع العموم من
جانب المفهوم ويكون التعليل اعم منه مطلقا والثاني انه لو فرض كون كل منهما اعم من الاخر من وجه لم يكن من اعمال
قاعدة تعارض العامين من وجه في مثل المقام الذي وقع فيه التعارض بين اجزاء الدليل من كلام واحد بل لابد
من ملاحظة الاظهر منهما وتقديمه على الظاهر منهما كما في قولك رايت اسدا يرمي ولو سلم جواز اعمالها في الكلام الواحد
منتفاه في العلة والمعلول فان الظاهر عند العرف ان المعلول يتبع العلة في العموم والخصوص فالعلة تخصص
مورد المعلول وان كان عاما بحسب اللفظ كما في قول القائل لا تاكل الرمان لانه حامض فيختص بالافراد الحامضة ويكون
عدم التقييد في الرمان لغلبة الحموضة فيه وقد يوجب عموم المعلول وان كان بحسب الظاهر مخصصا خاصا كما في
قول القائل لا تشرب الادوية التي وصفها لك النسوان او اذا وصف لك امراة دواء فلا تشربه لانك لا تامن ضرره
فيدل على ان الحكم عام في كل دواء لا يؤمن ضرره من اي واصف كان ويكون تخصيص النسوان بالذكر من باب [illegible]
لكثرة [illegible] او حاجتهن لا لخطأها المتكلم وما نحن فيه من هذا القبيل فلعل النكتة فيه التنبيه على فسق الوليد فحصل ان
التعارض ليس مبنيا على كون النسبة بين المفهوم والتعليل هي العموم من وجه بل مبني على ان التعليل يفيد عموم جواز
قبول كل خبر يورث الندم سواء كان خبر عادل ام خبر فاسق وهو اقوى من المفهوم فيكون الحكم تابعا له ويخرج
قبول خبر العادل ايضا اذا احتمل الندم والى ما ذكرناه اشار في الغنية حيث ذكر بعد حكاية الاستدلال بالاية و[illegible]
منه بانه مبني على دليل الخطاب وهو باطل بما نص على ان ظاهر الاية يمنع من العمل بخبر العدل لانه تعالى علل المنع
من قبول قول الفاسق بعلة هي حاصلة في خبر العدل بقوله ان تصيبوا قوما بجهالة وهذه العلة ثابتة في خبر العدل لعدم
العلم بحقيقة الامر فيه وارتفاع الثقة بصدقه فيما يرويه واذا اشترك الفاسق في علة المنع وجب التوقف في خبره
كالفاسق انتهى فان قلت ليس ذكر احتمال الندم في خبر الفاسق المذكور في الاية علة حتى يدور الحكم مداره بل هو
حكمة في النهي عن قبول قول الفاسق الا ترى الى قبول العادل قلت لا ريب ان قوله تعالى ان تصيبوا اما اخذ في
فيه المصدر المعلل به الحكم مثل مخافة او كراهة او نحو ذلك اضيف اليه مقدرة وهو ظاهر بل نص في التعليل فلا
يجوز العدول عنه الا لدليل ثم انا لو تنزلنا عن كون التعليل اقوى من المفهوم فلا اقل من المساواة فيتعارضان
والاصول الاولية الاصلية حرمة العمل بالظن فلا تفيد الاية اعتبار خبر العادل المفيد للظن وهل يخص حكم الاية النهي
عن الندم بخصوص الخبر الموجب له ام يجري في كل ما اوجبه وان لم يكن خبرا الوجه هو الثاني لظهوره في العموم وشموله
فيشمل الشهرة والاجماع المنقول وغير ذلك من الامارات الظنية فيكون مؤدى الاية الكريمة مؤدى قوله تعالى

علم

والتقييد بالتبين به علم فان قلت المشهور جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة وهو المختار عندكم واذا كان التعليل
اعم مطلقا من المفهوم كان اللازم تخصيص عموم عدم جواز قبول النبأ الموجب للندم من حيث كونه اعم من نبأ العادل
ونبأ العادل المطمئن بالمفهوم الذى مقتضاه جواز قبول نبأ العادل وعدم وجوب التبين في خبره فلا يبقى تحت عموم
التعليل سوى النهى عن قبول نبأ الفاسق الظنى من دون تبين قلت يندفع هذا السؤال بالنظر الى ما ذكرنا في العام من
من وجه وكان ينبغى على المفصل عن ذلك وتوضيح ذلك ان البحث عن جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة وجعله من
مباحث التخصيص كبحث ورود العام والخاص اذا كان ظاهرهما ناظرة الى المخصصات المنفصلة بان يكون هناك
دليلان متعارضان احدهما عام والاخر خاص واما لو كان احد جزئي الكلام عاما والاخر خاصا فهو خارج عن المباحث
المذكورة وانما هو مندرج في بحث تعارض الاحوال المعنونة على كلام واحد مثل ما لو دار الامر بين ارتكاب التخصيص فيه
او المجاز او غير ذلك من الامور المذكورة في بابها فاذا عارض احد جزئي الكلام الاخر كان المناط فيه تحرى الاظهر منهما
تقديمه على الظاهر سواء كان هو الصدر ام الذيل ولا ريب ان التعليل اقوى من سائر اجزاء الكلام عكس اهل
التعارض فالظاهر تقدمه على غيره عاما كان ام خاصا ولو سلمنا كون النزاع في بحث تخصيص العام بمفهوم المخالفة
اعم من كون العام والخاص مذكورين في دليل واحد او كان هناك دليلان احدهما اعم والاخر اخص قلنا ان عموم
التحرز عما يوجب الندم ليس قابلا للتخصيص ومن الواضح ان ما لا يقبل التخصيص لا يخصص ولهذا لو ارتكب عام
يقدم على الخاص وما ذكره اهل هذه الصناعة من تقديم الخاص على العام وتخصيصه بالخاص انما هو ناظر الى
النوع وقد يتفق في الافراد خلافه وتمييزه موكول الى نظر الفقيه ثم ان ما ذكرناه من الثاني من وجهي المنع
على المتمسكين بمفهوم الوصف وهو معارضة المفهوم الذي هو عدم لزوم تبين خبر العادل بالتعليل الذي هو
التحرز عن الخبر الموجب للندم سواء كان مخبره فاسقا ام عادلا انما يتم لو قلنا بان المراد من التبين المامور به هو التبين
العلمي واما ان قلنا بان المراد بالتبين انما هو تحصيل الوثوق والاطمينان فيندفع الايراد المذكور لان العمل
ح بالمفهوم وتخصيص عموم التعليل به بل لان الجهالة ح عبارة عن عدم الاطمينان كما هو مقتضى التعليل
فيكون ما يلزم التحرز عنه عبارة عن كل خبر لا يحصل منه الاطمينان وحيث كان خبر العادل مما يحصل منه الاطمينان غالبا
لعدم احتمال ان الفاسق ... لم يخرج عن طاعة الله ولو بارتكاب صغيرة فيكون غير الفاسق في المفهوم المعبر عنه بالعادل
من لم يخرج عن طاعة الله ... فيكون عدم الاصابة بالجهالة وكذلك التحرز عما يوجب الندم ملازما للعمل بقول
العادل ... خلو قوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا عن المفهوم لانه ان ... لمفهوم كان ... حجية
خبر بقولنا ان جاءكم عادل بنبأ فلا يجب التبين وذلك مما لا معنى له بعد كون خبر العادل متبينا موثوقا به فهو مما
لا ينفك عن كونه متبينا فلا وجه للحكم بانه لا يجب عليكم تبينه فلا يكون الدلالة على اعتبار قول العادل بالمفهوم
بل بالتعليل المفيد للتحرز عن قبول ما لا يفيد الوثوق لاشتماله على ما فيه ... والترخيص فيما لا ... ثبت
قلت الامر بالتبين عن خبر الفاسق وتعليله بمخافة الوقوع فيما لا اطمينان به يعطي حجية كل خبر يفيد الوثوق وهو
خبر العادل المفيد له وهل يخص ح حكم التعليل من لزوم التحرز عن الجهالة الاخذ بما يوجب الندم وجواز الاخذ

بما يوجب الوثوق بخصوص الخبر ام يجرى في كل ما يفيد الوثوق وان لم يكن من قبيل الاخبار كالشهرة ونحوها وجهان
هو العموم ح لعموم التعليل هذا هو الكلام على الطريقين الاولين من التمسك لحجية خبر العادل بمفهوم الشرط كما
هو مسلك جماعة او التمسك بمفهوم الوصف كما هو مسلك اخرين واما الطريق الثالث وهو مسلك العلامة والسيد
المحقق الكاظمي من التمسك بالعلية المستفادة من تعليق الحكم على الوصف فقد اورد عليه بعض من تاخر بانه
لا يحصل له ان ذلك ليس ... القول بحجية مفهوم الوصف وقد عرفت ... انما يعتبر المناسبة و
الاقتران هنا ولا يقول بان مطلق تعليق الحكم على الوصف يفيد العلية بل يقول ان تعليق الحكم على الوصف المناسب
يفيد العلية فافهم واحفظ ما قدمناه واما الطريق الرابع وهو ما اشار اليه الفاضل القمي وصرح به غيره من كون دلالة
الاية على حجية ... الخبر بالمفهوم استنادا الى ان التبين اعم من التبين العلمي والظني فيه مضافا الى ان التبادر من
التبين والبيان الذى هو بمادته انما هو العلم بل الحكم بل العلم الضروري دون النظري فلا يشمل الظن ... ما
راسا من الدلالة على حجية اقسام الخبر وثانيا انه لا يخلو اما ان يكون التبين مشتركا بين العلم والظن لفظا او يكون مشتركا
معنى او يكون حقيقة في الظن مجازا في العلم او بالعكس والاخير هو المسلم المطلوب فلا يجديه الثاني ... هو
بعيد ... الاول ... الاشتراك والثالث ... الامرين الحقيقة والمجاز وكون اللفظ موضوعا
للقدر المشترك كما نحن فيه حيث دار الامر بين كون التبين حقيقة في العلم مجازا في غيره من الظن ومطلق
الاعتقاد الراجح فانما يقدم الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز اذا تحقق استعمال المطلق في القدر المشترك بحيث
لا يعد استعماله فيه مستهجنا مستنكرا او لكان الحكم بالحقيقة والمجاز اولى وبالجملة المسلم من دلالة الاستعمال
في القدر المشترك على كون اللفظ حقيقة فيه انما هو لو استعمل في القدر المشترك استعمالا غير مستهجن ولم يستعمل
التبين والبيان في كلام من يصح الاستشهاد بكلامه في القدر المشترك واما تقسيم البيان الى الظني والقطعي فهو
بعد تسليم دلالة التقسيم على الحقيقة فهو مما وقع في كلام بعض المتاخرين من الاصوليين بعد النزاع عن حجية الادلة
الظنية واين هذا من استعمال اهل اللسان ولعل الفاضل المذكور ادعى التعميم من جهة عدم التخلية عما قام
على حجية الظنون من وجوه الادلة والثالث ... وضوح ... الا ان ... لاحظنا القاعدة ... عن
الحكم بتعميم التبين الى الظن بموجب الخبر والعلم به وثانيا ان تعميم التبين الى العلم والظن لاثبات التعليل ...
ان تصيبوا قوما بجهالة لان الجهالة عبارة عن عدم العلم ومع كون التبين عبارة عن الظن يصير محصل معنى الاية
ان جاءكم فاسق بنبأ فاجتهدوا في تحصيل الظن بخبره مخافة ان تصيبوا قوما عن غير علم فتصبحوا على ما فعلتم نادمين
ولا ريب ان عدم العلم يعم الظن فلا يلائم التعليل وما علل به ... ان تعميم التبين الى الظن لا يلائم الامر
بالتبين عن خبر الفاسق لان الامر بتحصيل الظن ... يقتضي ان ... كانوا يعملون به عن شك ...
بما الخبر ... بتحصيل الظن بصدق ما الخبر به عند العمل به وذلك مما لا ريب في عدمه ...
ليس من شأن العقلاء الاخذ بقول احد بمجرد الشك واما الطريق الخامس فيدفعه ان الاول ان استعمال
التبين في الاطمينان مجاز لا يعدل اليه عن معناه الحقيقي الذي هو العلم الوجداني الا بقرينة صارفة عن الحقيقي

معتبرة للمجازية وان لم يعلم فاصل الحقيقة مما لا داعي للعدول عنه لشكال انه لا يلائم التعليل بقوله تعالى
ان تصيبوا قوما بجهالة لتبين حضرتان معنى الجهالة انما هو عدم العلم لا انه بمعنى الايرث الى انه يجب عليكم تحصيل
الاطمئنان بقول الفاسق مخافة ان تصيبوا قوما من غير علم فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ولا ريب ان الاطمئنان
ايضا من جملة ما هو خلاف العلم فلا يصح التعليل ولا يدفعه حمله على انا لا ننكر اعتبار خبر الفاسق المفيد للاطمئنان
في الاحكام الكلية لدليل آخر كالاجماع ونحوه وانما الكلام في دلالة الاية عليه ثم اعلم انه قد اورد على الاستدلال
بالاية المذكورة على حجية خبر العادل بوجوه كثيرة الاول انه لو قيل بافادة الاية المفهوم لم يتم في موردها وهو الاخبار
عن الارتداد لان مفهومها على تقدير الثبوت عدم لزوم التبين عن قول العادل وجواز قبوله وهو لا يتم في الاخبار عن
الارتداد لعدم جواز قبول قول العدل الواحد في الاخبار عنه اجماعا وح فلا بد من ارتكاب توجيه في الاية
اما بان يقال انه لم يقصد بها المفهوم اصلا او تكون الجملة الشرطية مجازا او يقال بثبوت المفهوم واخراج المورد
عن عمومه نظرا الى ان تخصيص المورد وان كان قبيحا في المنطوق الا انه لا قبح في ارتكابه في المفهوم او يقال
بتقييد المفهوم مطلقا بان يقال يجوز قبول قول العادل في الجملة اي بانضمام الغير اليه من دون اختصاص لهذا
التقييد بالاخبار عن الارتداد بخصوصه او يقال بتقييد المفهوم بالنظر الى خصوص المورد بان يقال يجوز قبول قول
العادل مع كون قوله في خصوص الارتداد مقيدا بان ينضم اليه غيره فهذه وجوه اربعة يصير مآلها الى دوران
الامر بين المجاز والتخصيص والتقييد والاخيران وان كانا راجحين على الاول كما قرر في باب تعارض الاحوال
الا ان مثل هذا المجاز راجح على التخصيص بالمورد وان كان في المفهوم وعلى تقييد المفهوم الذي من شانه هو
الاطلاق عند اطلاق المفهوم ومقتضى ترجيح المجاز خلو الجملة الشرطية عن المفهوم فلا يفيد حجية خبر العادل كما
مدعى المستدل به ولا اقل من مساواة المذكورات فيتساقط احتمالها فيرجع الى الاصل ومقتضاه عدم جواز
العمل بالظن الحاصل من خبر العدل ثم ان هذا التقرير مبني على القول بصيرورة الجملة الشرطية مجازا عند خلوها
عن المفهوم واما على القول بعدمها فتقديم خلوها عن المفهوم على التخصيص والتقييد المذكورين اولى و
اظهر الثاني ما ذكره السيد المحقق الكاظمي ره في شرح الوافية بقوله والتحقيق ان دلالة الشرط على العموم ... افادة
نوع من انواع الدلالة على المفهوم انما هو للزوم الغاء الشرطية لولاه ومع ارادة العموم يكون الغرض ...
فلا لغو وان شئت فانظر الى نحو من ... شغولا ... وانما ...
ومن يذهب ... معك فانك تجد في مثله ان المفهوم غير ملحوظ كالالتفات في مثل اذا اخرجت ...
ولا مقصود قطعا لتبادر ... الى المفهوم اذا توقف تمام الفائدة على ارادته
كما في اعط زيدا ان كان عالما والاية الشريفة من هذا القبيل اذ الغرض التبين عند كل نبأ يأتي به فاسق لو
قيل تبينوا عند مجيء النبأ ان كان المجيء به فاسقا لدل والا لغى الاشتراط هذا كلامه ره وهو مدفوع بان
ادوات الشرط على قسمين احدهما ما يفيد العموم مثل كلما ومهما واشباههما والاخر ما لا يفيد سوى التعليق
على وجه الاجمال مثل ان واذا والقاعدة التي ذكرها انما تتم في القسم الاول دون القسم الثاني

المجاز ح

وذلك ان الدليل على ارادة المفهوم ح

وتوضيح ذلك ان مثل قولنا من ... ليس ... الا لافادة استغراق ... بالاشتمال فلا يستفاد منه ... لا عند ... مشغولا * منه ...

وظاهر

وظاهر ان الاية ليست من القسم الاول بل من الثاني وحاصل الدفع ان القول بمنع ... بمعنى منع كون الشرط
في الاية مسوقا للعموم مفيدا له الثالث ان المفهوم انما هو رفع المنطوق فيكون المفهوم نقيضا منطقيا
للمنطوق واذا ثبت في المنطوق لزوم التبين عن خبر الفاسق على وجه الكلية كفى في رفعه عدم لزوم التبين عن
خبر العادل في الجملة ولو في مورد من الموارد ويكفي في تحققه وجوب قبول قول العدل في الاخبار عن كون الامة المبيعة
مستبرأة مثلا فلا ينتج من المفهوم العام بافادة حجية خبر العادل في سائر الموارد وفيه ما لا يخفى مما قررناه
فيعلم من ان المفهوم لا يخالف المنطوق الا في الكيف واما الكم فلا بد من ... فليس المفهوم نقيضا منطقيا
للمنطوق ولو سلمنا ذلك فانما يسلم فيما لو كان المنطوق قضية كلية مثل المثال الذي ذكروه من ان كلما لم يكن
... سورة ... فيكون مفهومها على كونه نقيضا منطقيا ... ما لا ... كل ... سور
ولا سور نظرا الى ان نقيض الكلية هي الجزئية واما مثل ما نحن فيه مما ليست القضية الا مهملة لا اشتمالها
على كلمة ان التي لا تعطي الا مجرد التعليق على وجه الاجمال فلا يكون نقيضها الا قضية مهملة وهي ان جاءكم عادل
بنبأ فلا يجب تبينه لكون كل من الفاسق والعادل المذكورين في المنطوق والمفهوم مفيدا للعموم بدليل الحكمة ...
ما ذكره من الايراد الرابع انه قد تقرر في باب المفاهيم ان كل ما من شانه افادة المفهوم اذا ورد للتقييد به مورد
الغالب لم يكن مسوقا لافادة المفهوم الذي هو الانتفاء عند الانتفاء وما هنا من قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم
على البغاء ان اردن تحصنا وقوله تعالى واذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وقوله تعالى و
قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم والاية ح اغلب المخبرين من الفساق خصوصا في زمن نزول الاية لكون
اكثر الناس منافقين او فساقا فالقضية الشرطية وهي قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الخ قد وردت مورد الغالب
فلا يفيد حجية خبر العادل لانتفاء ... المفهوم ... ولكن ... انا لو عرضنا هذه الاية على اهل العرف لا
يفهمون ... قوله تعالى واذا نودي للصلوة الاية وقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم بما ورد مورد الغالب
وكان من جهة عدم التفاتهم الى مثل هذه الغلبة وان ما ينبغي عنه المفهوم انما هو الوارد مورد الغالب بحيث
كانت الغلبة لاهل العرف ... فالحاصل ان الاية لو سلمت من سائر الوجوه التي تورد عليها
لم يكن يخرج على ... هذا الوجه الخامس ان الاستدلال بالاية انما هو في مقابلة السيد ره حيث انكر حجية اخبار
الاحاد ولا ريب في توقف الاستدلال بها على القول بحجية المفاهيم والسيد ره ممن ... حجية المفاهيم بل ... حتى
مفهوم الغاية الذي هو اقوى ... فالحاصل ان الاستدلال موقوف على حجية مفهوم الشرط والسيد ره لا يقول به ولعل غيره
من الخصوم ايضا لا يقولون به ويندفع بانا قد اثبتنا حجية مفهوم الشرط فالتمسك بالاية يفيد الاقناع بحجية
اخبار الاحاد التي يرويها العدول عندنا وان لم يفدنا الزام الخصم بها السادس ان الاية ليست حجة في موردها
من جهة ان الخطاب فيها متوجه الى النبي ص والائمة ع فخبر الواحد ليس حجة في الاحكام بالنسبة اليهم فكيف يكون حجة
في حقنا وكونه حجة في الاحكام موقوف على كونه حجة في حقهم ع ... الينا ... الاشتراك في التكليف ولا يفيد
حجيته الا في الموضوعات ويندفع بانا نمنع من اختصاص الخطاب بهم بل هو متوجه الى جميع المشافهين الحاضرين ولا ريب انه
الخطاب بهم

خبر الواحد حجة في حقهم مرج من خرج من النبي والائمة وبقي غيرهم والاكتفاء بحجية خبر الواحد في حقهم في الاحكام
فيتعدى على الغائبين والمعدومين بقاعدة الاشتراك في التكليف هذا وزاد بعض من تاخر في دفع الايراد وجها
اخر وهو انا نقول بعد تسليم اختصاص الخطاب بهم انه لا اشكال في دلالته على اعتبار خبر العدل في حقهم كما في
المورد فيتعدى الى المعدومين في حجيته في الموضوعات بقاعدة الاشتراك وبعد ثبوت حجيته فيها في حقهم يثبت حجيته
في حقهم في الاحكام بوجهين احدهما الاجماع المركب بالنظر الى ان كل من قال بحجية خبر الواحد في الموضوعات
قال بها في الاحكام وثانيهما الاولوية القطعية لانه اذا ثبت كون خبر الواحد طريقا من قبل الشارع في الموضوعات
مع كونها مما للمكلف اليه طريق وكون امره فيها اليه موكولا على بيانه وجعل طريق من قبله فما ليس له اليه طريق من
الاحكام التوقيفية المنوطة ببيان الشارع وجعل الطريق اليه اولى بجعل الامارة واعتبار خبر الواحد فيها حيث
اعتبر في الموضوعات ولا يخفى عليك ما فيه لانه على تقدير الاستدلال بمفهوم الاية على حجية قول العادل في الموضوعات لا بد
من تقييده بكونها في الجملة لان الغالب منها ما يعتبر فيه التعدد ولا يكفي قول العدل الواحد ثم انه في نبذ يسير من الموضوعات
الاكتفاء بقول العدل الواحد كالمخبر عن استبراء الامة المبتاعة بشرط كونه هو البايع كما هو مقتضى النصوص الواردة
في ذلك الباب ومطلقا كما ادعاه بعض الاساطين الاواخر وكالمخبر عن عدد الركعات على قول وح نقول انه لا يجوز (?)
بين اعتبار اخبار ما زاد على العدل الواحد في الموضوعات وبين اعتبار اخبار العدل الواحد في الاحكام فلا ملازمة لا بحكم
الاجماع المركب ولا بحكم الاولوية القطعية اما الاول فلان السيد لم يتصرح (?) وهو فقيه اخبر بعدم شهادة العدل (?)
او العدلين في الموضوعات ولا يعتبر في خبر العدل الواحد في الاحكام فالقائل بالفصل موجود واما الثاني فللوضوح ان
قول العدل الواحد في الاحكام ليس اولى بالقبول من قول العدلين في الموضوعات وكذلك الحال في مسئلة استبراء
الامة فان القائل بالفصل موجود والاولوية مما لا مسرح لها في المقام اما الاول فيكفي في بيانه ان السيد ابا المكارم بن زهرة
ره قال في الغنية واما انتقلت (?) من الملك باحد اسباب لم يجز وطؤها حتى تستبرء بحيضة او بخمسة واربعين يوما ان
كانت ممن لا تحيض والا ان يكون البائع لها قد استبرأها قبل البيع وهو ممن يوثق بامانته فانه لا يجب على المشتري
والحال هذه استبراؤها انتهى مع ان كونه ممن ينكر حجية اخبار الاحاد في الاحكام معروف وقد صرح بها في الغنية حيث
قال والتعبد في العمل بخبر الواحد لم يرد الشرع به انتهى واما الثاني فلان ثبوت اعتبار خبر العدل الواحد في نبذ من
الموضوعات مخصوصة تعبدا على خلاف ما عداه من الموضوعات لا يقتضي اولوية جواز العمل بخبر الاحاد في الاحكام كما
هو واضح لا يعتريه وصمة الارتياب السابع ان الاية على تقدير دلالتها بالمفهوم على حجية خبر العادل معارضة بالادلة الدالة
على حرمة العمل بالظن والنسبة بينهما عموم من وجه ويتعارضان في مورد الاجتماع وهو خبر العادل الغير المفيد للعلم لا يقال ادلة حرمة
العمل بالظن اقوى بحسب الكثرة والدلالة المنطوقية فتقدم على الاية ومقتضى ذلك حرمة العمل بالظن الحاصل من قول
العادل ولو تنزلنا عن ذلك فلا اقل من تساويهما فيتساقطان ولا بد من الرجوع الى الاصل ومقتضاه الحرمة لان
الاصل حرمة العمل بالظن واما وجه كون النسبة هي العموم من وجه فيقرر على وجوه احدها ان البينة مخرجة
عن تحت ادلة حرمة العمل بالظن فيبقى غيرها من الظنون تحتها والاية بناء على البينة ليست الا عبارة عن عادل

اعتبر

اعتبر انضمام قول اليه ام لا فتكون هذه الاية تشمل البينة بل يحق ان اعتبار قول العادل اعم من ان يضم اليه مثله ام لا فتكون هذه الاية تعم
اعم من تلك الادلة من هذه الجهة وتلك الادلة اعم من الاية المذكورة من حيث اشتمالها على الظن الحاصل
من قول العادل ومن غيره كالشهرة والقياس وقول الفاسق وغير ذلك ومورد اجتماعهما هو قول العادل
الواحد وثانيها ان صورة انسداد باب العلم مخرجة عن تحت حكم ما دل على حرمة العمل بالظن فيجوز العمل به في تلك
الحال وح نقول ان اعتبار قول العادل كما هو مقتضى مفهوم هذه الاية اعم من حال التمكن من العلم وعدمه وما
دل على حرمة العمل بالظن اعم من الجهة التي عرفت من كونها تفيد حرمة العمل بالظن الحاصل من قول العادل وغيره
كالشهرة والقياس وقول الفاسق ويجتمعان في خبر العادل في حال التمكن من تحصيل العلم وثالثها ان اعتبار قول
العادل كما هو مقتضى مفهوم الاية المذكورة اعم من ان يفيد قوله العلم ام لا وتلك الادلة الدالة على حرمة العمل
بالظن اعم من ان يحصل الظن من قول العادل وغيره مما اشرنا اليه ويجتمعان في خبر العدل المفيد للظن هذا وقد اجيب
عن الايراد بان مؤدى مفهوم هذه الاية بيان حجية العلم الشرعي فليس خبر العادل من جملة الظنون حتى
يقع التعارض بين مفهوم الاية وبين الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن غيره ولا تعارض بين هذه الاية و
الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن لما عرفت من كون مؤدى هذه بيان حجية العلم الشرعي ومدلول تلك
الادلة حرمة العمل بالظن وانت خبير بما في الجواب والايراد جميعا اما الاول فلان صيرورة قول العادل علما شرعيا
انما تتحقق بعد تمام دلالة هذه الاية ولا تتم الا بعد الفراغ عن المعارض وبعد علاج التعارض بما لا يمنعها عن
الدلالة ولم يحصل لنا الفراغ عن ذلك بعد فقول العادل ظن ولا يصير علما شرعيا الا بعد الحكم عليه بكونه بحكم
العلم في الاعتبار ولا يكون ذلك الا بعد تمام دلالة هذه الاية وخلوها عن المعارض ولا منافاة بين كونه
وجدانيا او كونه علما شرعيا لو جاز ان مفهوم هذه الاية بعد اعتباره ليس الا من قبيل المخصص لتلك الادلة
ضرورة اخراج قول العدل من بين الظنون المحكوم عليها بحرمة العمل اخراجا حكميا واما الثاني فلانه يرد على الاول
والثاني من وجهي النسبة ان اخراج البينة عن تحت ادلة حرمة العمل بالظن تخصيص فيها وكذلك اخراج
قول العادل عن تحتها ولا وجه لتقديم ذلك التخصيص حتى يكون النسبة بين الباقي تحت العام وبين المخصص
الاخر هي العموم من وجه بل لما نصبا كانا بمنزلة ما لو وردا دفعة او على صدرا من متكلم واحد لكون كل منهما في عرض الاخر
فليس نسبة كل منهما الى العام الا كنسبة الخاص الى العام وكذلك الحال بالنسبة الى التخصيص باخراج حال عدم التمكن من
العلم عن تحت ادلة حرمة العمل بالظن اذ لا وجه لاعتبار هذا التخصيص قبل تخصيصها بخبر العادل حتى
تصير النسبة هي العموم من وجه نعم لو كان في الكلام ما يصرف النسبة كما لو قيل ان الظن في حال التمكن من العلم
لا يغني من الحق شيئا كان لاعتبار النسبة العموم من وجه وجه واما اعتبار نسبة العموم من وجه بسبب تقديم التخصيص
ببعض المخصصات المنفصلة على ما هو الحال فيما نحن فيه فلا وجه له واما الثالث وهو كون المفهوم اعم من تلك
الادلة من وجه باعتبار كون قول العادل اعم من مفيد العلم او الظن فيرد عليه اولا ان الخبر المفيد للعلم
خارج عن هذه الاية راسا لخروجه عن منطوقه فيتبعه المفهوم وذلك لقيام الاجماع على وجوب العمل بخبر الفاسق

تنبيه

عند افادته العلم وعدم لزوم التبين عنه لكونه متبينا فيختص بالخبر الظني فيسري ذلك الى المفهوم لما عرفت
فيصير مؤداه اعتبار خبر العادل اذا افاد الظن فيصير المفهوم اخص من تلك الادلة مطلقا وثانيا انه لو فرض ان
النسبة هي العموم من وجه لكن المقام لبيّنة بلا تعارض العموم من وجه خصوصا على الوجه الذي ذكره
المورد لانه لو ادرج خبر العادل الظني في المفهوم المقيد لاعتبار قول العادل لم يترتب عليه فائدة بخلاف ما
لو ادرج تحت العام الآخر وهو ما دل على حرمة العمل بالظن لانه يلزم منه الغاء المفهوم نظرا الى انه لو اخرج
خبر العادل الظني لا يبقى الا خبر العادل المفيد للعلم وجعل المفهوم لا يبالي منه الا ذلك الغاء له رفق التحقيق
لان ذلك من الضروريات فتعين ادراج خبر العادل الظني تحت المفهوم وجعله مخصصا لادلة حرمة العمل بالظن و
بالجملة فيعالج التعارض هنا بما يعالج به تعارض العام والخاص مطلقا نظرا الى ما يقتضيه المقام لذلك وعدم قابلية
لغيره ونحو ذلك انه قد تقرر في باب التعارض ان احد العامين من وجه اذا كان اوسع دائرة اعتبر ما به يلزم تخصيصا انسب
اليه وما نحن فيه كذلك لان ادلة حرمة العمل بالظن اوسع دائرة من حجية خبر العادل المفيد للظن الشامل له التعليل
بقوله ان تصيبوا قوما بجهالة الآية يقتضي تخصيص الحكم بما اذا كان هناك اصابة وخوف ندامة على تقدير ظهور الخطاء
ولا يكون ذلك الا في مثل مورد الآية من الموضوعات الا ترى انه لو اخبر احد بان ذلك [illegible] فابني على الاكثر لم يترتب على ذلك
على تقدير الخطأ اصابة وندامة ولا يتعدى الى الاحكام التي هي محل البحث ويتجه عن ذلك بوجوه احدها ان الاصابة
والندامة على تقدير ظهور الخطاء قد يتحققان في العمل بخبر الواحد في الاحكام ايضا كما اذا ورد في قصاص او حد
او ما اشبه ذلك كالامر بالمعروف بالضرب والجرح ونحو ذلك الكلام في الباقي بعدم القول بالفصل او يقال انه لما ثبت
اعتبار قول العادل فيما يختص فيه الاصابة والندم من الموضوعات نخص غيرها من الاحكام بطريق اولى ثانيهما ان الوقوع
في الاصابة والندم على تقدير الخطاء حكمة في عدم قبول قول الفاسق في الموضوعات لا علة يدور الحكم مدارها
وجودا وعدما ثالثها انه على تقدير تسليم كون الوقوع في الاصابة والندم علة للحكم يتم المطلوب لدوران الحكم مدارها
ح وجودا وعدما ومن لوازم انتفائها هنا قبول قول العادل في الاحكام ولخلافها ينتفي وجوب التبين عن اخبارها
عنها وانت خبير بان هذا الجواب ما تم فلان ذلك خروج عن التمسك بالمفهوم الى التمسك بالتعليل والكلام
انما هو على التقدير الاول واما ثانيا فلان غاية ما في الباب ان تكون الآية من قبيل ما نص فيه على العلة مثل
ان يقال الخمر حرام لكونه مسكرا والذي يتحصل من منصوص العلة انما هو وجود الحكم حيثما وجدت العلة وان
كان في غير موضوع الحكم من الموارد كما لو وجد الاسكار في النبيذ وكذلك انتفاء الحكم عن نفس شيء من
افراد الموضوع اذا انتفى عنه العلة كما لو زال الاسكار عن شيء من افراد الخمر فيرتفع عنه حكم التحريم واما انتفاء
الحكم عن كل ما انتفت العلة عنه مما ليس من موضوع ذلك الحكم حتى يحكم بحل الماء مثلا استنادا الى انتفاء الاسكار
عنه او بحل التراب ونحوه لذلك ويجعل ذلك من مدلول قوله الخمر حرام لاسكاره فلا يسلم ذلك ولا وجه له فتدبر
التنقيح انما لا تفيد في الاخذ بالاخبار المتعارضة فتخرج باسرها عن تحت حكمها خصوصا مع الاحتمال في زمن
نزول الآية لم تكن الاخبار المتعارضة معهودة مع ان اكثر اخبارنا ان لم نقل كلها متعارضة فلا يبقى الا نادر

لا يجدي في الخلاص عن ورطة الحيرة في الاحكام فيسقط الاستدلال بالآية بحيث اقول ان المقصود الاستدلال بالآية
انما هو اثبات حجية التثبت المهملة التي هي في قوة الجزئية قبالا للسلب الكلي ثم ردا للسيد المرتضى ومن تبعه في منع حجية اخبار الآحاد والقاعدة
السلب الكلي وهي الموافقة بهذا المدعى فلا وجه لدعوى سقوط الاستدلال وثانيا ان منشأ دعوى عدم شمول الآية
للاخبار المتعارضة كما تقرر في الايراد لا يخلو اما ان يكون هو دعوى انصراف ما دل العادل في المفهوم الى غير المعارض لم
او يكون هو المانع الذي ذكره بعضهم بالنسبة الى جميع ادلة خبر الواحد من انه لو قيل بشمولها للاخبار المتعارضة
لزم استعمال اللفظ في الانشاء المطلوب به العمل باخبار الآحاد في نوعين من الطلب من العيني بالنسبة الى الخبر الذي لا
معارض له والتخييري بالنسبة الى ما له معارض وذلك مما لا يسوغ لو كان كان هو الاول فالانصراف ممنوع وان كان
هو الثاني فيستفاد منه في محله ان تعلق الامر العام بالعمل بالمفهوم وهو قبول خبر العادل من غير تبين في الاحكام
غير ممكن لوجوب الفحص عن المعارض للاخبار الصادرة بيانها يجب تنزيل الآية على الاخبار عن الموضوعات الخارجية
فانها هي التي لا يجب الفحص فيها عن المعارض ويجعل المراد من القبول فيها هو القبول في الجملة الا بالاتفاق على اعتبار
انضمام عدل آخر اليه ولا يقال ان قبول خبر الواحد في الموضوعات الخارجية مطلقا يستلزم قبوله في الاحكام
بالاجماع المركب والاولوية لان المنكرين لحجية خبر العدل الواحد في الاحكام يقولون بحجية اخبار العدل الواحد في
الموضوعات ولان قبول قول العدل الواحد في الاحكام ليس اولى من قبول شهادة العدلين في الموضوعات و
بذلك ظهر ان وجوب الفحص عن المعارض امر وتبين الخبر من جهة الصدق والكذب والصدور وعدمه امر آخر
وكلاهما انما هو في الثاني بمعنى ان المدعى هو كون الآية تفيد نفي وجوب الفحص عن صدور خبر العادل
والفحص عن الصدور هو الذي ينافي حجية الخبر واما الفحص عن المعارض فلا ينافي حجيته بل هو مما يؤكدها لان
مرجع الفحص عن المعارض الى الفحص عما اوجب الشارع العمل به كما اوجب العمل بهذا الخبر الذي عثر عليه ان مفهوم الآية
يفيد الترخيص في القبول غاية ما يحصل من ذلك الآية جواز القبول وانه هو من وجوبه كما هو مطلوب المستدل ولذا بعضا
عندهم بتتميم المقصود بعدم القول بالفصل فان كل من قال بالجواز قال بالوجوب هنا وقال بعض من تأخر ان
الاولى من الجواز ان يقال ان وجوب التبين في الآية ليس نفسيا حتى يقصد في مقابله الجواز بل وجوبه شرطي
بمعنى ان شرط قبول قول الفاسق عند ارادة العمل به هو التبين واما العادل فلا يشترط في قبول قوله والعمل به
التبين فيكون حجة ولكن يخدشه وعلى ما حكي عن بعض الحواشي عن الايراد الآتي عن بعض المحققين العلامة
ان الآية على هذا لا تدل على وجوب العمل بخبر الواحد لان غاية مؤداها على ما بيّنها هو شرطية التبين عند ارادة العمل
بخبر الفاسق وعدم شرطيته عند ارادة العمل بخبر العادل واما ان العمل بخبر العادل واجب فلا يساق منها
قبول الامر الى الالتجاء الى عدم القول بالفصل يبقى ان كل من جوز العمل به فقد اوجبه فان قلت
ان جواز العمل بالخبر لا يمكن ان يكون بمعنى الاباحة الخاصة التي مقتضاها تساوي الفعل والترك اذ
هذا بعد ثبوت حجيته مسلم بمعنى انه اذا وصف ما تثبت حجيته بانه يجوز العمل به كان معناه وجوب العمل به
واما اذا لم يثبت حجيته بعد فلا ينافي ان الترخيص في العمل به وجوبه والامر فيما نحن فيه على هذا المنوال

ضرورة انا نصدق اثبات حجية هذه الاية هذا ولكن يمكن دفعه بان الجوابين مبنيان على مقدمة مطوية تركت لوضوحها
وهي ان التوصل الى الاحكام واجب بالضرورة من الدين فاذا ثبت جواز العمل بخبر الواحد للتوصل الى الاحكام فقد
وجب لكونه محصلا للتوصل اليها الثاني عشر ما هو غاية المبادي من ان مفهوم الاية عبارة عن عدم وجوب
التبين وهو لا يستلزم العمل لجواز كون الوظيفة بالنسبة الى قول العدل هو وجوب التوقف عنده وعدم الاقدام
على شيء من الرد والقبول فان شيخنا المحقق دام عزه وعلاه في ارشاده قال وكان هذا الايراد مبني
على ما تقدم افاده من ارادة وجوب التبين نفسيا وقد عرفت ضعفه وان المراد وجوب التبين لاجل العمل عند
ارادته وليس التوقف ح واسطة انتهى وتوضيحه ان وجوب التبين اذا كان لاجل العمل عند ارادته لا يكون
معنى لوجوبه ح سوى الشرطية فيصير معنى الاية اشتراط التبين في العمل على قول الفاسق ويكون المفهوم ان
لا يشترط التبين في العمل على قول العادل فيدل ذلك على انه حجة ولا مساغ لتوسط التوقف هذا ايضا
لان الامر بالتوقف فيما يصير واسطة بين الامر بالفعل والنهي عنه لا بين الشرطية وعدم الشرطية فافهم الثالث
عشر ان الخطاب في الاية مما هو من قبيل خطاب المشافهة المختص بالمشافهين وشمولها لا يجوز التعدي عنهم الى
غيرهم لا بد تحصيل ما حصلوه من الخطاب وذلك غير معلوم بالنسبة الينا لاحتمال دلالة الحال الجارية بين
النبي ص وبينهم على غير ما نستفيده من لفظ الاية الكريمة ولا مجال لنفي مثل ذلك بالاصل لاختصاص جريان
الاصل في نفي القرينة بما اذا كان الشك في وجودها كالقرائن اللفظية واما قرينة الحال فليس مرجع الشك فيها
الا الى الشك في وصف القرينية بمعنى الشك في صيرورة الحجة قرينة ضرورة ان بين المخاطبين شيئا لا محالة
وجودها معلوم بالضرورة وانما الشك في وصفها وهو ان تلك الحالة هل كانت بحيث تصرف الخطاب
عن ظاهره ام لا ومثل هذا لا ينفيه الاصل ايضا التعدي من المشافهين الى غيرهم في اثبات الحكم انما هو بقاعدة
الاشتراك المدلول عليها بالاجماع والقدر المتيقن مما قام عليه الاجماع انما هو الاحكام الواقعية واما الرجل لو شك
في حقهم طريقا ظاهريا فثبوت مشاركتنا لهم في اعتبار تلك الامارة وحجية ذلك الطريق مما نحن فيه بزمن خصوصا
بعد ملاحظة ان باب العلم قد كان منسدا بالنسبة اليهم مفتوحا في زمان السلف ومن كان يمنع من حجية
اخبار الاحاد فلا يبقى من تلك القاعدة افادة الحكم بالاشتراك ح بالنسبة الى الخصم الذي من شانه ذلك لعدم ثبوت
الملازمة بين حالتي الانسداد والانفتاح في الحكم بل الثابت خلافه مع انه لا بد في التعدي عن المشافهين الى غيرهم في
اثبات الحكم من اتحاد الفريقين في الصنف كما قرراه في باب خطاب المشافهة ومجرد احتمال كون المشافهين في
انسداد باب العلم بالنسبة اليهم مما يمنع من احراز الاتحاد في الصنف من جهة كون غير المشافهين ممن انفتح في حقهم
باب العلم ويمكن الجواب عنه اولا بان نفي وصف القرينية بالاصل عند الشك فيها مما استقر عليه طريقة العقلاء
فيكون حجية هذا الاصل بخصوصه مستندة الى بناء اهل العقول والتعارف وان تامل فيه بعضهم الا ان
الوجه عدم التامل فيه والا لانسد باب الاستدلال واما الجواب عن الوجه الثاني فمن وجهين احدهما ان
مورد الاجماع عام ومطلق شامل لمطلق الحكم ظاهريا كان ام واقعيا فلا مجال للمناقشة وثانيهما ان دليل

نخبة م

كالشك في وجودها م

الاشتراك

الاشتراك لا ينحصر في الاجماع لان الاخبار ايضا ناطقة بذلك فمنها قوله ع شرع محمد ص مستمر الى يوم القيمة وحلاله حلال
ان جعل الطريق ايضا من الشرع وكذلك غيره من الاخبار ودعوى انسداد باب العلم بالنسبة الى المشافهين الحاضرين
في محل الخطاب من اصحاب الائمة الملازمين لمجلسهم ممنوع بل معلوم الانتفاء ولا يضر احتمال جهل بعض من كان غائبا عن
مدرك الخصوص مع ما يحتمل في حضر الانسداد لان جعل الامارة لجماعة بعضهم يتمكن من العلم وبعضهم لا يتمكن منه تجيس
للمتمكن من العلم ايضا فيشاركهم من تاخر عن زمن الخطاب ممن انفتح بالنسبة اليه باب العلم فتدبر الرابع عشر ان الفاسق
لغة وعرفا عبارة عمن خرج عن طاعة الله تعالى فيعم من خرج عن طاعته عز وجل مطلقا ولو بارتكاب صغيرة فيكون المفهوم
على تقدير ثبوته قبول خبر من لم يخرج عن طاعته اصلا ولو بارتكاب صغيرة واين هو من اثبات حجية قول
العادل المصطلح بل يدخل اكثر افراده تحت الفاسق فيجري عليه ما هو حكم به في المنطوق من لزوم تبين خبره وعلى
هذا فكل من خرج عن طاعة الله ولو بالصغائر او احتمل في حقه ذلك وجب التبين في خبره وغيره مما يفيد قوله
العلم لاختصاصه بالمعصوم ولا عبرة باحتمال ان المراد الفاسق الواقعي لا المعلوم فحينئذ يخرج عن افادة الاية
حرمة اتباع غير العلم وفيه ان ارادة مطلق الخارج عن طاعة الله من اطلاق الفاسق خلاف الظاهر عرفا فالمراد
به اما الكافر كما هو الشايع اطلاقه في الكتاب حيث انه يطلق غالبا في مقابل الايمان واما الخارج عن طاعة
الله بالمعاصي الكبيرة الثابت تحريمها في زمان نزول الاية فالمرتكب للصغيرة غير داخل تحت اطلاق الفاسق
وعرفنا المطابق للعرف التخصيص كما في قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم هكذا قال
شيخنا المحقق دام مجده في الرسالة وتنظر فيه بعض من تاخر بان معنى الفاسق لغة وعرفا هو مطلق الخارج
عن طاعة الله ولو بدون ارتكاب الكبائر ثم عمم الاطلاق على مرتكب الكبائر اصطلاح فقهي لا يناط به استعمال الكتاب
والسنة الخامس عشر ان مفهوم الاية لو دل على حجية خبر العادل لدل على حجية الاجماع الذي اخبر به السيد المرتضى رض
واتباعه من عدم حجية خبر العادل لانهم عدول اخبروا بحكم الامام ع بعدم حجية الخبر وفساد هذا بوجوه الاول
ان الاية انما لا تشمل الاجماع المنقول لان مؤداها تصديق العادل والبناء على انه لم يتعمد الكذب ولا
يلزم من تصديقهم وقوع ما اخبر به عن حدس فالاية ليست ناظرة الى نفي الكذب في الفاسق وعدمه في العادل
واما ان كلا منهما مخطئ في اخباره وغافل عن حقيقة الواقع فلا دلالة في الاية عليه بل ذلك موكول الى ما تقتضيه
عدم الخطاء والغفلة المعول عليها عند العقلاء من جهة غلبة عدمهما وهي لا تجري الا في الاخبار الحسية
اذ ليس الغالب في الحدس مطابقته للواقع بل الامر بالعكس ونحن نقول ان دعوى الاجماع انما هي من قبيل
الاخبار الحدسية فلا تشملها الاية وهذا الوجه اجاب به بعض من تاخر تبعا لشيخنا الامام المرتضى رحمه الله
لكن يتجه عليه انه لا يخلو اما ان يكون المراد بالخبر الحدسي ما لو كان الجزء المسوق له الكلام هو الاخبار عن حدس
كالاجماع على طريقة الشيخ او على طريقة المتأخرين او يراد به ما لو احتمل المخبر فيه الحدس ولو في بعض مقدماته
كالاجماع على طريقة القدماء اذ يحصل فتاوى جماعة كثيرة من طريق الحس وفتاوى الباقين من طريق
الحدس والخبر عند وقوع الاتفاق الذي في ضمنه قول الامام ع من حيث كونه علة لجميع الفتاوى التي احدها

او من هو دون ذلك ليكون المطلق
المحكم بالفسق اشارة الى ان
مطلق خبر الحبر غير المعصوم
ح

الامع

فتوى الامام ع من غير حس ولكن قد اعمل الحدس في بعض المقدمات وهو فتوى الباقين فعلى الاول يخرج عن [illegible] اجماع
القدماء ومعلوم ان السيد لا يدعي الا الاجماع عن طريقتهم فيدخل تحت الاية الاجماع الذي ادعاه لانه غاية ما هنالك
ان يقال انه قد يحصل فتوى الجماعة من طريق الحدس فاشتبه عليه الامر في كيفية التحصيل وعلى الثاني يكون اخبار
الوليد بارتداد بني المصطلق خبرا حدسيا فيلزم من ذلك شمول المفهوم للاخبار الحدسية ايضا وهو ينافي تقريب دلالة
الاية ان الحس وان اعمل الحدس في بعض المقدمات الا انه من جهة كونه ذا ملكة رجحانية لا يعتمد على المقدمات الموهومة
والحدس الناشي منها فيكون حدسه غالب المطابقة فيقبل واما الفاسق فلما كان لا يبالي بما يقول ربما يعتمد على
المقدمات الموهومة والامارات الضعيفة فيخبر عن مقتضاها ربما فلا يعتبر حدسه ولعل بهذا القدر يشير ذلك الواقع و
الوجه في كون اخبار الوليد حدسيا على هذا التقدير هو انه قال في مجمع البيان نزلت في الوليد بن عقبة بن ابي معيط
بعثه رسول الله في صدقات بني المصطلق فخرجوا يتلقونه فرحا به وكانت بينهم عداوة في الجاهلية فظن
انهم هموا بقتله فرجع الى رسول الله وقال انهم منعوا صدقاتهم وكان الامر على خلافه فغضب النبي وهم ان يغزوهم
وفي الصافي روي ان النبي بعث وليد بن عقبة مصدقا الى بني المصطلق وكان بينه وبينهم احنة فلما سمعوا به
استقبلوه فحسبهم مقاتليه فرجع وقال لرسول الله قد ارتدوا ومنعوا الزكوة فهم بقتالهم فنزلت الثاني ان اجماع
السيد معارض باجماع الشيخ الثالث ان كل عام كان له فرد يلزم من شموله له ارتفاع حكمه فان العام لا يشمل
ذلك الفرد وما نحن فيه من ذلك القبيل لانه يلزم من شمولها لخبر السيد ره ارتفاع حكمها لانها لا تفيد حجية قول العادل
والسيد يمنع من حجيته فيلزم من شمولها له ارتفاع حكمها فلا تشمله الرابع انه اذا لزم من قبول اخبار السيد بالاجماع
على عدم حجية اخبار الاحاد ورود الامر بين قبول قول السيد وبين قبول غيره وقبله من الاخبار لزم اما دخول قوله
وخروج غيره من اخبار العدول او العكس ولا ريب ان العكس متعين لوجهين احدهما ان دخوله وقوله فقط
وخروج سائر الاخبار يستلزم التخصيص الى الواحد وثانيهما ان المقصود من الكلام على تقدير ارادة دخول قوله
وخروج سائر اخبار العدول ينحصر في بيان عدم حجية خبر العادل ولا ريب ان التعبير عن هذا المقصود بما يدل على
عموم حجية خبر الواحد قبيح في الغاية كما يعلم من قول القائل صدق زيدا في جميع ما يخبرك فاخبرك زيد بالف خبر
ثم اخبر بكذب جميعها فاراد القائل بامره بتصديق جميع اخباره خصوص هذا الخبر توجه اليه التشنيع
من العقلاء السادس عشر ان الاية لا تشمل الاخبار مع الواسطة لانصراف النبأ الى الخبر بلا واسطة فلا تعم
الروايات المأثورة عن الائمة التي هي الغاية القصوى من عقد البحث والاستدلال بالاية فيه لاشتمالها
على وسائط وقد تقرر ان [illegible] هذا الايراد من موارده مبني على سراية شبهة اليه وهي انه زعم ان رواية
زرارة مثلا عن الامام ع علينا بواسطة اخبار [illegible] لنا بما حكاه عن المعصوم لكن بواسطة من بعده بحسب
الزمان طبقة بعد طبقة الى ان ينتهي الخبر الينا [illegible] فلا خطر لكل طبقة بالنسبة الى
من اخرج سندا او من الطبقة المتصلة بنا متدرجا الى من فوقها فكل من في طبقة غيرنا بالنسبة الى من هو
متوسط بين اهل الطبقة التي تليها فيكون كل واسطة من الوسائط انما يخبر خبرا بلا واسطة مثلا اذا قال الشيخ

حدثني المفيد ره قال حدثني الصدوق قال حدثني ابي قال حدثني الصفار قال كتبت الى العسكري ع بكذا فان هناك
اخبارا متعددة بتعدد الوسائط فالخبر بالنسبة الينا هو الشيخ ره ومخبره قوله حدثني المفيد الخ وهذا خبر بلا واسطة
يجب تصديقه فاذا حكم بصدقه وثبت شرعا ان المفيد حدث الشيخ بقوله حدثني الصدوق فهذا الاخبار اعني
قول المفيد الثابت بخبر الشيخ حدثني الصدوق ايضا خبر عادل وهو المفيد فنحكم بصدقه وان الصدوق حدثه
فيكون كما لو سمعنا من الصدوق اخباره بقوله حدثني الصفار فنصدقه لانه عادل فيثبت خبر الصفار انه كتب الى
العسكري ع واذا كان الصفار عادلا وجب تصديقه والحكم بان العسكري ع كتب اليه ذلك القول كما لو شاهدنا
الامام ع يكتبه اليه فيكون المكتوب حجة فقد تحصل انه يثبت بخبر كل لاحق اخبار سابقه ولهذا يعتبر العدالة في
جميع الطبقات لان كل واسطة مخبر بخبر مستقل هذا ولكن يتوجه على المقام اشكال وهو انه لا ريب في ان الخطابات انما
تفيد الحكم على الافراد الواقعية دون الجعلية المتولدة من نفس الخطاب على نحو من الافراد وتوضيح ذلك ان الاية
المذكورة على تقدير كون مفهومها ان جاءكم عادل بنبإ فصدقوه وابقاه انما تفيد الحكم على النبأ الواقعي بالنسبة
الى الخطاب ولا تشمل النبأ الجعلي المتولد من نفس الاية فانها تفيد الحكم بالتصديق بالنسبة الى خبر الشيخ ره في مثالنا
المذكور لانه خبر واقعي بالنسبة الينا وحيث كان معنى الامر بتصديق الشيخ ره كما هو معنى الاية البناء على كون
ما اخبر به واقعا وليس ما اخبر به الا ان المفيد اخبره وليس معنى البناء على كون ما اخبر به واقعا الا تنزيل
ما اخبر به منزلة الواقع فيلزم من تصديق الشيخ ره تحقق ما هو بمنزلة الواقع لكون معنى تصديقه ذلك ومن
البين ان معنى تنزيل شيء منزلة شيء في خطاب ليس الا ترتيب الاحكام الواقعية الثابتة للشيء الثاني قبل
ذلك الخطاب على الشيء الاول وليس منها الحكم الثابت بنفس ذلك الخطاب والا لزم تقدم مفاده على نفسه
والمفروض انه لم يحصل الا بهذا الخطاب فقصر معنى الاية بالنسبة الى المثال انه لا بد من تصديق الشيخ بمعنى
تنزيل ما اخبر به وهو اخبار المفيد ره اياه منزلة الواقع فيكون خبر المفيد ره خبرا جعليا متولدا من تصديق
الشيخ ره لا واقعيا لعدم تحقق الواقع وح فلا يتأتى من الاية الحكم بتصديق الخبر الجعلي المتولد من تصديق
الشيخ ره وهو خبر المفيد لانه مضافا الى كون النبأ في الاية عبارة عن النبأ الواقعي دون المتولد من نفس الخطاب
من النبأ الجعلي ضرورة كون الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية لا يمكن شمول الخطاب له لاوله الى
التنزيل وليس مقتضى التنزيل ومعناه الا الحكم على موضوع بحكم واقعا قبل الخطاب المشتمل على التنزيل على
الموضوع الاخر فمعنى الامر بتصديق الشيخ ره انما هو الامر بتنزيل ما اخبر به منزلة الواقع واجراء احكامه الثابتة
له قبل الاية عليه فلا يكون منها نفس التصديق المنتزع من الاية لا يتبعض الخطاب كما هو المفروض من كون الاسناد
في اثبات هذا المطلوب الى هذه الاية وح فلا يتأتى من الاية الامر بتصديق المفيد ره ومن بعده في ترتيب السلسلة فلا
يكون الخبر المشتمل على وسائط مما يلزم تصديقه نعم انما يلزم تصديق الواسطة المتصلة بنا وهو من اخبرنا بغير واسطة
كما لو اخبرنا زرارة بغير واسطة وكالشيخ ره في المثال المفروض ولا يلزم اشكال من جهة التنزيل لو فرض ان
زرارة قد اخبرنا عن الامام ع بغير واسطة لان مجرد الحكم بصدق زرارة يكون الحكم كما لو سمعنا الامام ع ونصديقه

الى والصفار عادل فيصدق في خبره فيكون كما لو سمعنا اياه يحكي بطوله حاشيتي

لعدم وثوقنا على حكم الاية حتى يلزم اشكال والحاصل ان نتيجة ما ذكرنا انما هي كون اللازم في الاخبار المشتملة على
الوسائط هو نتيجة الوسائط الاخيرة وهو من قبيل الخبر دون غيره فلا يشارك [illegible] الاية لا افادة ذلك [illegible]
سائر الوسائط مما [illegible] الاية المذكورة حكمها فلا دليل على تصديقهم [illegible] فيسقط الاخبار مع الوسائط عن
ما هو الشان في اخبار الائمة عليهم السلام بالنسبة الينا عن درجة الحجية ويجري الاشكال المذكور في دلالة قبول الشهادة
لو اريد تعميمها بالنسبة الى شهادة اثبات هذا الاصل الذي حضر الواقعة عند اثباتها بشهادة الفرع [illegible]
بشهادة لان الاصل لم يدخل في موضوع الشاهد الا بعد قبول شهادة الفرع هذا والجواب عن الاشكال المذكور
من وجوه الاول النقض بالاقرار بالاقرار لاجماعهم على سماع الاقرار بالاقرار وشمول دليله الذي هو قولهم
اقرار العقلاء على انفسهم جائز للاقرار الثابت بالاقرار مع ان اصل الاقرار لم يحصل ولا يحكم به الا بالاقرار
فالحديث [illegible] كون الاقرار بالاقرار اقرارا وتولد منه كون اصل الاقرار اقرارا [illegible] انا لا نعلم بالاول
وكذلك الحال في العمل بقولهم لا ينقض اليقين الا بيقين مثله في مثل ما اذا لاقى الثوب المحكوم بنجاسته بالاستصحاب
في حال رطوبته ما كان معلوم الطهارة سابقا فان قولهم لا ينقض اليقين الا بيقين ينزل الشك في طهارته في
الزمان الثاني منزلة اليقين بالنجاسة فيرتفع به اليقين بطهارة الملاقي سابقا ولا فرق بين هذا وبين ما نحن فيه
الا بان المقصود فيما نحن فيه اثبات التصديق بالخبر الحاصل المتولد وهنا نفي اليقين السابق بالشك المنزل منزلة
اليقين ولعمري ان ذلك مما لا يغاير الحال والمدفع النقض الا ان يقال ان الحكم في مثل الاقرار والاستصحاب ثبت
بنفس الاجماع لا بالدليل اللفظي ولو قلنا بعدم ثبوت الاجماع كان الكلام فيه مجال واسع الثاني ان عدم قابلية
اللفظ العام لدخول الموضوع الذي لا يتحقق ولا يوجد الا بعد ثبوت حكم هذا العام لفرد انما يوجب عدم
شمول العام له بالنظر ولا يوجب التوقف في نفس الحكم اذا علم وجود المناط الملحوظ في الحكم العام وهو الذي
شمله بالنظر في الفرد الذي علم شمله له بالنظر فالاية وان لم تشمل خبر المفيد في المثال المذكور بالنظر الا ان المناط
في قبول خبر العادل وقبول خصوص خبر الشيخ موجود في خبر المفيد فيحكم بقبوله من جهة وجود المناط فيه فانا نعلم
جزما ان المعصوم لو سئل عن قبول خبر المفيد لاجاب بالقبول دون الرد الثالث ان الاية شاملة للخبر
المتولد بالنظر لعدم المانع من شمولها له اذ ليس هناك مانع الا ترتب افراد العام في الوجود الخارجي وكون بعضها
موقوفا على ثبوت الحكم لبعضها الاخر وانما يسلم كون ذلك مانعا اذا كان [illegible] في نظر المتكلم ايضا واما اذا كان
جميع الافراد متساوية في نظر المتكلم من دون نظر منه الى ايراد الحكم على بعضها قبل الاخر فلا يكون مجرد الترتب
في الوجود مانعا والحال فيما نحن فيه على هذا المنوال هذا تمام الكلام فيما اردنا التعرض له من الايرادات التي
اوردوها على الاستدلال بآية النبأ والانصاف انه لو تم دلالتها على المفهوم الذي هو عدم تبين قول العادل
كان التفصي عن امثال ما ذكرناه [illegible] الاستدلال عن اصله فلم يبق الا ما ذكرناه [illegible]
من جهة جواز العمل باخبار ائمتنا المنقولة الينا بتوسط اهل القرون الخالية بعد تمام الافادة الاية
جواز العمل بقول العادل [illegible] ان لا ريب في ان العادل عبارة عن العادل الواقعي كما هو مقتضى اوضاع

او توهم
بينهما ع

الالفاظ

الالفاظ باسرها من وضعها بازاء المعاني الواقعية وان العادل الواقعي مما يحصل عنوانه بالعلم بعد البشر
فلذا اكتفى الشارع فيه بشهادة عدلين [illegible] بالاختبار والمعاشرة او بالشياع وشيء من هذه الامور مما لا يتيسر بالنسبة
الى الاطلاع على احوال رواة الاخبار الا نادرا [illegible] وقوع ما يوجب [illegible] احوالهم بالنسبة الينا [illegible]
ان العلماء يكتفون بالظنون الحاصلة من القرائن المذكورة في علم الرجال فالاية المذكورة لا [illegible]
بعد تماميتها الا الاختبار بقول العدل الواقعي وهو غير موجود في رواة الحديث [illegible] المطلوب فان قلت
اذا تعذر العلم بعدالة الراوي نتنزل فيها الى الظن مطلقا كما هو الشان في كل ما انسد فيه باب العلم [illegible] ذلك
مما يمكن حصوله في الموضوعات غالبا فلا [illegible] المطلوب بضميمة انسداد باب العلم بالنسبة الى [illegible] قلت [illegible]
لهذا الامر [illegible] فذكره في محل الكلام على آية النفر واجاب عنه بان انسداد باب العلم بالنسبة الى [illegible]
انما يوجب فتح باب الظن فيه مع العلم ببقاء التكليف فيه ونحن لا نعلم ببقاء وجوب العمل بخبر العدل الواقعي
بعد انسداد باب العلم به بل الشارع [illegible] وجوب العمل بمطلق الظن بالحكم او الظنون الخاصة التي
جعلها الحجة غير من يحصل الوثوق بصدقه وان لم يحصل الوثوق بعدالته وهو [illegible] الركون [illegible]
صدر [illegible] الطرق عند انسداد باب العلم فانه اذا قال احد [illegible] نقول بطريق اولى [illegible]
انا لا نعتبر الطرق عند انسداد باب العلم ومنها قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وتقريب طريق الاستدلال به على وجوه الاول الاستدلال بذيل الاية
وهو قوله تعالى لعلهم يحذرون نظرا الى ان الترجي بمعناه الحقيقي مستحيل على الله تعالى [illegible]
والجهل فلا بد وان يكون المراد هو الطلب [illegible] ما هو موضوع الترجي في [illegible] نوع الخصوص
محبوبيته فيكون المجاز من باب الاستعمال [illegible] ولكن هذا القدر لا يفيد في اثبات المطلوب الا [illegible] كونه في
ضمن الوجوب قد ذكر في تعيينه وجوه احدها انه بعد تعذر ارادة المعنى الحقيقي نظرا الى استحالته في حقه
تعالى لا بد من حمل اللفظ على ارادة معنى مجازي هو اقرب المعاني المجازية الى الحقيقة واقربها في المقام هو
الطلب الذي في معنى الامر الظاهر في الوجوب وهذا الوجه نسبه الفاضل النراقي الى الاكثر فقال والتمسك في
وجه الدلالة ان كلمة لعل للترجي وهو ممتنع على الله تعالى فلا بد من ان يحمل على [illegible] واقرب مجازاتها الطلب
الذي هو في معنى الامر الظاهر في الوجوب وهو فاسد لما بيناه في مبحث الامر انتهى ويمكن ان يجعل التعرض لذلك
في مباحث الامر [illegible] ان كان اقرب المجازات بعد تعذر الحقيقة هو مطلق الطلب لكن
[illegible] المقام على الوجوب لما ذكره صاحب المعالم ره من انه لا معنى لندب الحذر لانه ان كان له مقتضى وجب والا
لم يحسن وقد اورد عليه سلطان العلماء ره فقال هذا مسلم بالنسبة الى العذاب المحقق ولو على تقدير عدم الحذر
واما بالنسبة الى العذاب المحتمل على تقدير عدم الحذر فغير مسلم بل مثل ذلك كثير الوقوع في الشرع مثل ندب
ترك الطهارة بالماء المشمس الحذر عن البرص المحتمل وندب [illegible]
هذا ولا يخفى عليك ان الايراد مندفع عما نحن فيه اذ لا معنى لندب الحذر هنا لانه لا [illegible] الواحد على الوجوب

التخيير م

او الحرمة مثلا ان عن ذلك اذ الوجوب لا يجتمع مع الندب لا ان الواجب التخييري وخبر الواحد لما دل على تحقق
التخيير بينه وبين ما يحوي الاصل وهو غيره بل المعارض للترجيح تقابل بالتخيير بينهما الا ان الحمل على الدليل اجتهادي على خلاف الاصل
فبعد تسليم جواز العمل بخبر الواحد يلزم ان يقال بالتخيير وقد طلب الفاضل القمي (ره) الكلام في توضيح هذا الجواب
عن الايراد بما يرى الاطناب لانه قد اختل عليه الامر بعضها لاختلال ويظهر وجهه من كلام صاحب الفصول رد على
هذا الجواب فراجع وتامل ثم انه يرد على سلطان العلماء ايضا ان دفع الضرر الدنيوي المحتمل لما لم يكن
واجبا الا ان دفع الضرر الاخروي واجب فلا وجه للحكم بالندب مع احتمال الضرر الاخروي فتامل واما
ما ذكره من حديث فوق الشعر فهو اشارة الى ما ورد في الخبر من ان من اخذ من شعره فلم يجز فقد استحق شيئا من
النار ولا دلالة فيه على احتمال ان يعمل به استحبابا مع ذلك ان ما ورد على سبيل الحكم والجزم وهو وارد على وجه التاكيد
والمبالغة كما هو الحال في كثير من ادلة الندب والكراهة مع انها لا اشكال في ثبوت مطلوبية العمل بخبر الواحد
بقوله تعالى لعلهم يحذرون نظرا الى ان اقرب المجازات بعد تعذر الحقيقة هو الطلب وبعد ذلك يتم المطلوب
بعدم القول بالفصل لان كل من قال بمطلوبية العمل بخبر الواحد قال بوجوبه كما افاده كلام الفاضل القمي (ره)
ومحصله انه لا ريب في انه يلزم العمل بخبر الواحد لزوم العمل بالاصل في مقابل الدليل لان الكلام في نفس حجية الخبر لا
في مقابل سائر الادلة واذا دار الامر بين العمل بالدليل وبين العمل بالاصل تعين العمل بالدليل الثالث ان كلمة لولا
للتنديم فيكون النفر واجبا وغايته التفقه والانذار ولما وجبت المقدمة دل على وجوبها على وجوب ذيها وهو على
نحو قبول الحذر الثالث ان كلمة لولا للتنديم فيفيد وجوب النفر والانذار لكن الاستدلال بمضمونهما على
وجوب الحذر ليس من باب المقدمية بل من وجه هو انه اذا ثبت الانذار ثبت وجوب القبول والا لغى الانذار و
نظير ذلك ما تمسك به في المسالك على وجوب قبول قول المراة وتصديقها في العدة من قوله تعالى ولا يحل لهن ان
يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فانه استدل بتحريم الكتمان ووجوب الاظهار عليهن على قبول قولهن بالنسبة الى ما
في الارحام واذا عرفت ذلك نقول ان الله اوجب الخروج على كل طائفة من كل فرقة على سبيل الوجوب الكفائي
وقد نص في المصباح وغيره على ان الطائفة من الناس الجماعة وان اقلها الثلاثة وانه ربما اطلقت على الواحد و
الاثنين وعلى هذا فيجب الحذر عند اخبار اقل من يسمى جماعة وهي الثلاثة ومعلوم انها ليست عند التحصيل من
العلم ولا مرادهم بخبر الواحد ما لم يبلغ حد التواتر لخصوص ما كان راويه رجلا واحدا وهذا البيان يسقط
ما اورده السيد ابو المكارم بن زهرة (ره) في الغنية على الاستدلال بالاية من ان اسم الطائفة كما يقع على الاحاد
يقع على المتواترين واذا كان مشتركا بين الامرين وجب التوقف في المراد بذلك في الاية ولم يجز القطع على احد
الامرين الا بدليل واذا اقتصر ما جعلوه الاية دلالة عليه الى ان عليه بهما خرجت عن كونها دليلا عليه انتهى و
وجه السقوط ان الطائفة موضوعة لمفهوم اقل ما يصدق عليه هي الثلاثة فيتم الحكم المعلق عليه عند تحقق اقل ما
يصدق عليه مسماه وليست من قبيل المشترك اللفظي حتى يوجب التوقف والاجمال فحالها حال صيغة الجمع من
حيث حصول مفهومها بالثلاثة ومما اورد عليها انه قد اورد على الاستدلال بالاية المذكورة بوجوه لو القول ان

وجب ٢

الاية مجملة محتملة لمعان فلا يصح الاستدلال بها وبيان ذلك انه لم يتبين من الاية كون النفر لطلب العلم وتحصيل
احكام الفقه بل يحتمل ان يكون المراد منه النفر الى الجهاد ومع ذلك نقول ان الاية محتملة لوجوه ثلثة احدها ان يكون
المراد من النفر هو الخروج الى تحصيل العلم باحكام الفقه وتعلم مسائل الدين فيكون الضمير في قوله تعالى ليتفقهوا ولينذروا
وقومهم ورجعوا عائدا الى الطائفة ثانيها ان يكون المراد منه هو النفر الى الجهاد كما ادعى بعضهم ظهور صدر
الاية وذيلها في ذلك وعلى هذا فالضمائر في قوله تعالى ليتفقهوا ولينذروا واليهم وقومهم تعود الى الفرقة باعتبار
المتخلفين منها في المدينة والضمائر في رجعوا ولعلهم يحذرون تعود الى الطائفة ومعناها هو الموافق لتفسير بعض المفسرين
حيث ذكر انه لما نزل في المتخلفين عن الجهاد ما نزل كانوا اذا بعث النبي سرية الى الكفار يغزون جميعا
ويتركونه وحده فنزلت الاية دالة على الامر بان يبقى جماعة عند الحضرة النبوية ليتفقهوا في الدين ويعلموا
مسائل الحلال والحرام فينذروا الطائفة الذين نفروا الى الجهاد عند رجوعهم الى الفرقة المتخلفة عنده
ويعلموهم ما تعلموا من نبيهم من مسائل الدين وثالثها ان يكون المراد من النفر هو نفرهم الى الجهاد ايضا ولكن
يكون رجوع الضمائر في قوله تعالى ليتفقهوا ولينذروا وقومهم ورجعوا الى الطائفة كما في الوجه الاول ويكون المراد
بتفقه النافرين الى الجهاد انهم اذا شاهدوا غلبة المسلمين مع قلة عددهم وكونهم بلا زاد ولا سلاح على المشركين
مع قوتهم وكثرة عددهم وشاهدوا في ذلك قدرة الله تعالى واعلاءه كلمته ووقفوا على الايات والدلائل الدالة على
حقية النبي ودينه رجعوا الى قومهم وانذروهم بما عاينوه من دلائل الحق ليحذر الفرقة الباقية عن الكفر و
النفاق ويقوى عقيدتهم في الايمان بالنبي لما سمعوا من الايات المؤكدة لمعتقدهم اذا عرفت ذلك علمت
ان ما يدل على اثبات مقصود المستدل انما هو الوجه الاول وان الاخير لا دلالة فيه اصلا ومع قيام احتمال ارادته
من الاية لا يتم الاستدلال بها على المقصود من حجية اخبار الاحاد في احكام الدين الثاني انه لو كان مناط الاستدلال
هو اثبات وجوب الانذار وتحقق الملازمة بينه وبين وجوب الحذر نظرا الى انه لو لم يقبل للزم اللغوية من ايجاب
الانذار ففيه ان ذلك انما يتم لو كان الانذار علة تامة لوجوب الحذر وهو ممنوع لانه يمكن ان يكون وجوب الحذر عند
الانذار مشروطا بشرط فيكون وجوب الانذار من جهة امكان انضمام ذلك الشرط اليه فلا يلزم لغوية وجوب الحذر
الانفراد كما في الشهادة واجماع انه لا يجب على الحاكم قبولها والعمل على مقتضاها الا بعد انضمام الشرائط
من شهادة من يتم به العدد والتعليل المدعي الحكم وغير ذلك فلو كان وجوب البيان مستلزما لوجوب القبول
من يسبق لكان اللازم وجوب قبول شهادة الشاهد بمجردها وبطلان التالي اوضح من ان يخفى وانما
الاستشهاد بالاية مدفوع بالمنع من دلالتها على وجوب قبول قول الحائض بمجرده كما هو ظاهر وبطلان التالي معتدات
في الحيض والحمل والطهر والعدة ونحوها وانما ثبت عند من يقول به وهم اكثر الفقهاء بالاخبار الدالة على انهن
مؤتمنات في ارحامهن لا بالاية ولهذا لم يتمسكوا بها وبما ذكرنا ظهر انه لو كان مناط الاستدلال هو استلزام
وجوب الانذار الذي هو مقدمة وجوب ذي المقدمة وهو الحذر لم يتم الاستدلال ايضا لان وجوب المقدمة انما يدل على
وجوب ذيها بالفعل اذا كانت علة تامة واما غيرها فلا يدل وجوب المقدمة على وجوب ذيها بالفعل لاحتمال

المستبع ٢

توقف فعلية الوجوب على شيء آخر ومنافي فيه كذلك لاحتمال كون وجوب الحذر بالفعل مشروطا بشرط آخر
كحصول العلم مثلا وان كان مناط الاستدلال هو دلالة قوله تعالى لعلهم يحذرون على طلب الحذر على سبيل الوجوب
ففيه انه ممنوع لانه يدل على ذلك انه لو قال لعلهم فيجب عليهم الحذر مثلا اما الوجوب واما الجملة المعترضة
باهل فلا يفيد ذلك لاحتمال ان يكون مناط وجوب القبول هو حصول العلم او الوثوق لهم بقول المنذرين حيث
كان ذلك لازما غالبا للانذار كما هو شان ترتيب الحذر المترتب عليه وكونه المعنى على هذا لعلهم يحصل
لهم العلم فيحذروا فالاية مسوقة لبيان مطلوبية الانذار بما يتفقهون ومطلوبية العمل من المنذرين بما انذروا
به وهذا لا ينافي اعتبار العلم فلو صرح الشارع بوجوب العمل بالعلم لم يكن منافيا لحكم الاية ومما يشهد بعدم
منافاة حكم الاية لاعتبار العلم وكون وجوب الحذر عند حصول العلم من تواتر او احتفاف بالقرائن المفيدة للعلم
ان انذار المنذرين في عهد اهل العصمة سلام الله عليهم كان من ذلك القبيل لان الطوائف الذين جاءوا
بادراك حضورهم وتعلم الاحكام واخذ معالم الدين عنهم ليتنذروا قومهم كانوا موثقين معروفين بالصدق و
الصلاح فافاد اخبارهم عن المعصوم ثبوت الاحكام عند رجوعهم الى قومهم العلم وقد كان هذا هو المتعارف
فتكون الاية ناظرة اليه خصوصا اذا كان المراد بما يتم النفر لمعرفة الامام اللاحق بعد وفاة السابق كما دل عليه
صحيح عبد الاعلى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول العامة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال من مات وليس له امام مات ميتة جاهلية
فقال الحق والله قلت فان اماما هلك ورجل بخراسان لا يعلم من وصيه لم يسعه ذلك قال لا يسعه ان الامام اذا
مات وقعت حجة وصيه على من هو في البلد وحق النفر على من ليس بحضرته ان الله عز وجل يقول فلولا نفر من كل
فرقة طائفة الخ ومما يشهد بعدم دلالة الاية على حجية خبر الواحد تعميمها للمسائل اصول الدين لو لم تكن مختصة
بها وذلك لوضوح اشتراط العلم في تلك المسائل الثالث ان النفر الواجب بحكم الاية ليس لمعرفة الاحكام
الواقعية كما هو الظاهر من سياقها ولا مشروطا بالاحكام الظاهرية المستفادة من اخبار الاحاد وسائر الامارات
الظنية الرابع انا لو سلمنا دلالة الاية على وجوب النفر ودلالتها على وجوب الحذر وسلمنا وجوب التفقه والانذار
الحذر بوجه من الوجوه المتقدمة فلا نسلم دلالة الاية على حجية الخبر الواحد لمنع الصغرى نظرا الى ان الانذار قد اخذ
فيه انشاء التخويف وعلى هذا لا انذار في رواية الراوي اذ ليست روايته الا مجرد نقل قول المعصوم لفظا او معنا و
مجرد النقل لا يتحقق به الانذار وان كان الناقل بقصد الانذار كان مجتهدا او كان مقصوده يقلد في الافتاء
واين ذلك من نقل الراوي حديثا الى من هو مثله او افقه منه فان ذلك بمجرده لا يصدق عليه الانذار فلا يجب الحذر المترتب
عليه في الاية ما لم يلزم قبوله ومما ذكر من وجوه الايراد على الاية انما هو اقوى ما اورد عليها والاقتصار عليها بوجوه
اخر تركناها لكونها واهية وربما قيل ان الاستدلال بهذه الاية احسن من الاستدلال باية النبأ وما ذكرنا ظهر ضعفه
لان هذه الاية على ما عرفت مما لا مساس له باثبات حجية اخبار الاحاد ذكر المحقق البهائي ان الاستدلال بقوله
من حفظ على امتي اربعين حديثا بعثه الله يوم القيامة فقيها عالما على حجية اخبار الاحاد لا يقصر عن الاستدلال باية
النفر فقصده ذلك الحديث من قبيل اية النفر مع ضعف دلالته يكون ذلك مشعرا بضعف دلالة الاية ايضا وانه

حدم

بالموعظة
على افادة الاية المذكورة لمقصد المستدلين فيحتمل المراد منها وجوها احدها ان يكون المراد منها الامر
وامر الجهال والعصاة بالمعروف ونهيهم عن المنكر فتقريب ان يكون المراد منها التشنيع على ترك النفر للتفقه حتى
يعظوا الجهال ويوقظوهم عن سنة الغفلة ولا يخفى ان اغلب موارد الموعظة انما هو فيما علم من الدين بداهة
وليست غالبا الا تذكرة وتنبيها على ما هو من العلم به فلا مدخل للاية بحجية خبر الواحد اصلا الا بما يبقى انه يجمع
من حملها على هذا الوجه الظاهر من قوله تعالى فلولا نفر وقوله تعالى ليتفقهوا من كون النفر والتفقه من قبل الامور
المقصودة بالذات وعلى تقدير حملها على الوعظ والامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا بد من كونهما مقصودين بالغير
من جهة كونهما مقدمتين للوعظ والارشاد لا التعبير عن المقصود بالغير بما يفيد كونه مقصودا بالذات مما لا يخفى بلاغة
والحكمة ولكنه خبير بسقوطه لان النفر ليس واجبا نفسيا قطعا على شيء من التقادير فهو واجب لاجل الغير الذي
هو التفقه والتعليم لكن التفقه انه مقصود بالذات كذلك هو مقصود للغير ولا منافاة كالاسلام فانه واجب لنفسه ولغيره
ولعل ذلك كله اصل الوجه ما الاحتمال لان الاعتراض بان اغلب موارد الوعظ انما هو فيما علم من الدين بداهة
بناف النفر بطل فتدبر ثانيها ان يكون المراد بها بيان وجوب الاجتهاد الكفائي على وجه الكفاية وان قول المجتهد حجة
في حق مقلده وهذا مبني على كون المراد بالانذار هو الانذار بطريق الفتوى وما الدليل عليه قوله تعالى ليتفقهوا
الظاهر في ذلك وتقريب دلالتها على وجوب هذا المعنى هو ما تقدم بيانه في تقريب الاستدلال بها على وجوب العمل
بخبر الواحد واما الدليل على كونه الوجوب كفائيا فهو توجيه الامر الى طائفة من كل فرقة وقد ظهر مما ذكرنا ان
المراد بالفرقة في الاية الجماعة العظيمة التي تحتاج الى منذر مستقل مثل بني جود وبني اسد ونحو مما لا يجوز ما
يصدق عليه الجماعة ولكن لا يخفى انه يبعد هذا الحمل امور الاول ان التفقه في اللغة والعرف هو مطلق الادراك
لا خصوص الاجتهاد الذي هو ما اصطلح العلماء على اطلاقه عليه ولا ريب ان القرآن الكريم قد ورد على طبق العرف
و اللغة لا على طبق مصطلح العلماء فانه غير معقول فانه ما في الباب ان تقييد التفقه بالمعنى اللغوي بقوله تعالى في
الدين افاد ان المراد هو ادراك الاحكام الشرعية ولا يلزم من ذلك كونه على وجه الاجتهاد فادراك الاحكام
الدينية مطلق بالنسبة الى وجه الاجتهاد وغيره فلا وجه لتخصيصه بالاول الثاني ان معرفة الامام بل اعظم الاحكام
المذكورة داخلة تحت مؤدى الاية فلو دخل الاجتهاد ومعرفة الاحكام ايضا تحت مؤديها لزم انشاء حكمين متضادين
بانشاء واحد ولا ريب في عدم جوازه وبيان ذلك ان الامر بالنفر لمعرفة الامام لا محالة امر ارشادي واما الامر
لاجل التفقه المراد به الاجتهاد فلا يصلح الا ان يكون انشاء لحكم ظاهري بقبول قول المجتهدين في حق المكلفين وهذا
الحكم الظاهري مع الحكم الاول الذي هو الحكم الواقعي مما لا يمكن ان يؤدى بانشاء واحد فتامل الثالث ان اللوم
على ترك شيء لا يصح الا بعد الاعلام بوجوبه على من وجه عليه اللوم فالملامة على ترك النفر لاجل التفقه المراد به الاجتهاد
انما تصح اذا علم المكلفون وجوب الاجتهاد بدليل آخر غير الاية والمفروض اثباته بنفس الاية مع قطع النظر عن
الدليل الخارجي فتامل ثالثها ان يكون المراد بها بيان كيفية الاجتهاد واحكامه لكن لا يذهب عليك ان هذا
محمل وان كان يساعد عليه التفسير المتقدم ذكره وصدر الاية من حيث دلالته على بيان كيفية الاجتهاد واحكامه

ولا ينافي توجيه القوم الآية بعد ما أمورهما ان التفقه في الدين المأمور به في الآية ظاهر في جميع الاحكام
الواقعية لا خصوص احكام الجهاد ومنها رواية الفضل بن شاذان في علل الرضا ع في حديث انه قال انما
امروا بالحج لعلة الوفادة الى الله تعالى وطلب الزيادة والخروج عن كل ما اقترف العبد الى ان قال لاجل ما فيه من التفقه
ونقل اخبار الائمة ع الى كل صقع وناحية كما قال الله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية فانها تدل على
ان المراد بالتفقه في الآية معرفة الاحكام والوصول الى اخبار الائمة ع دون خصوص احكام الجهاد فالتحقيق هو
حمل الآية على الامر بتحصيل الاحكام الواقعية على سبيل القطع والا فانها تجب بقيد العلم المنذرين فتعد بها من جهة
العلم بها او بيان قبيل التعرف لمعرفة الامام اللاحق بعد وفاة الامام السابق بعمومه الاخبار الدالة على ذلك ومنها قوله تعالى
في سورة النحل وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفي سورة الانبياء وما
ارسلنا قبلك الا رجالا نوحي اليهم فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وجه الاستدلال انه تعالى امر عند عدم العلم بسؤال
اهل الذكر فيكون واجبا ووجوبه مستلزم لوجوب قبول الجواب والا لغى السؤال اما المراد باهل الذكر اما اهل
القرآن كما يدل عليه تفسير الذكر بالقرآن في موارد من الكتاب العزيز والاخبار او اهل العلم وعلى التقديرين يصدق
على الرواة انهم اهل الذكر ضرورة انهم اهل القرآن واهل العلم ثم ان السؤال عند عدم العلم كما يتحقق من حكم نوع نفس
كما هو شأن المقلد فيجاب بذكر الفتوى كذلك قد يتحقق عما صدر عن المعصوم من قول او فعل او تقرير كما هو شأن المجتهد
فيجاب بحكاية ذلك ونقله وهو المعبر عنه بالخبر والحديث وعلى هذا فالآية تدل على وجوب قبول قول اهل الذكر
باحد المعنيين السابقين الصادقين على الرواة والمجتهدين فيصح الاستدلال بها على وجوب قبول قول الفريقين
المذكورين من الرواة والمجتهدين فيثبت بها المطلوب هنا كما يثبت بها وجوب قبول المقلد من المجتهد وحجية
قوله في حقه فان قلت لا يتم الاستدلال بالآية في المقام لكون مؤداها اخص من المدعى لانها لا تدل على حجية خبر
الواحد في صورة السؤال عن الراوي والمطلوب حجيته بمجرده وسواء لحق المكلف وان لم يسبق منه سؤال قلت يندفع
بامور الاول الاجماع المركب لان كل من قال بحجية خبر الواحد عند سبق السؤال عن مؤداه من الراوي قال بحجيته
عند عدم سبقه ايضا الثاني ان تعلق الامر بالسؤال يدل على اعتبار قول المسؤول وحجيته سواء كان السؤال ام لا لان السؤال
لا يكون قول المسؤول بل الاعتبار حتى يكون لخصوصيته مدخل في وجوب القبول بحجية قول الراوي في ... وجب
سؤال الراوي وجوب السؤال لوجوب قبول قوله الثالث ان كل مجتهد عامل بخبر الواحد سائل لان السؤال هو طلب
الانسان شيئا مفقودا عنده عند افتقاره اليه وهذا المعنى موجود في كل مجتهد ضرورة ان المجتهد اذا اراد استنباط
حكم واحتاج افتقر الى الفحص عن مدركه فتفحص ان كان المدرك عند الراوي فلا مناص له من سؤال الراوي وان كان في
الكتب المدونة المأخوذة من الرواة فلا محيص له من الرجوع اليها والرجوع اليها رجوع الى الرواة في الحقيقة على
التقديرين فيصدق السؤال المتحقق في حق المجتهد فيتم الاستدلال لمساواة الدليل للمدعى هذا ومع ذلك لا يخفى
ما في الاستدلال بالآية اما اولا فلان الاستدلال بها لا يخلو اما ان يكون بظاهرها مع قطع النظر عما ورد في
تفسيرها او مع ملاحظة ما ورد في تفسيرها ظاهر الآية مما لا مساس له بما نحن فيه لانها وردت في مقام رد عوام الكفار حيث استبعدوا

ان يكون

ان يكون النبي المبعوث من جانب الله بشرا كما حكى الله تعالى عن الامم السالفة بقولهم فقالوا ابشرا واحدا منا
نتبعه وقالوا لو شاء الله لانزل ملائكة فرد الله عليهم بان الانبياء الذين آمنوا بنبوتهم ما كانوا الا رجالا وامرهم
بالسؤال لذلك عن علمائهم وعلى هذا فالمراد باهل الذكر علماء اليهود بشهادة سياق الآية والمأمورون بالسؤال
عوامهم ومورد السؤال اوصاف الانبياء ولا دخل للآية بما نحن فيه فان قلت كيف تدعي ان المراد باهل الذكر علماء
اليهود مع انه قد ورد في بعض الاخبار ما ينافي ذلك حيث رد الامام ع على من زعم ذلك بانه كيف يأمرهم بسؤالهم
مع انهم لو سألوا لامروا بالاخذ بشريعتهم فاللازم ان يكون المراد باهل الذكر هو المعنى العام الشامل للرواة
وغيرهم فيتم الاستدلال قلت ان رد الامام ع على من زعم ذلك ليس من جهة ان المراد باهل الذكر علماء اليهود بل من جهة
لعله كان قد زعم انه يجب الرجوع الى علماء اليهود في جميع الاحكام او انه يجب الرجوع اليهم في حقيقة دين نبينا ص فرده
عليه من تلك الجهة واما ان يكون ذلك لاجل تفسير جامع قطع النظر عن ظاهرها فلا وجه للتوجه عليه انه قد ورد اخبار
مستفيضة في ان المراد باهل الذكر هم الائمة ع وذكر بعض العلماء ان تفسير الائمة ع باهل الذكر قد علل في بعض الروايات
الدالة على انهم المقصودون باهل الذكر بان الله تعالى قد سمى نبيه ص ذكرا في قوله تعالى انا ارسلنا اليكم ذكرا رسولا
فهو عليهم اهل الذكر لكونهم اهل الرسول واهل الرسالة وقد ورد في الاخبار المستفيضة ان المراد باهل الذكر هم الائمة ع وقد
عقد في اصول الكافي بابا وما نقل عن بعض مشايخنا من ان هذه الاخبار ضعيفة السند بناء على الاشتراك بعض
الرواة في بعضها وضعف بعضها في الباقي غير بالتحقيق فان روايتين منها صحيحتان وهما روايتا محمد بن مسلم و
الوشاء ومن رواية ابي بكر الحضرمي حسنة او موثقة ثم ثلث روايات منها لا تخلو من ضعف كما قيل ولكن هذا لا يقدح
قطعا وعلى هذا فلا يكون الاستدلال بالآية في المقام ودعوى ان هذه الاخبار في مقام بيان الفرد الكامل من
اهل الذكر لا التخصيص غير مسموعة اذ الاخبار المذكورة صريحة في كون المراد من اهل الذكر هم الائمة ع وعلى هذا
لا يمكن المصير الى ابقائه على اطلاقه اهل الذكر على حاله فلان الآية بعد تسليم عمومها او اطلاقها انما تعم
عما ذكرنا من اختصاص اهل الذكر بمن عرفت تدل على خلاف المدعى لان مفادها ثبت حجية خبر الواحد بما هو اثبات
كونه تعبدا والمستفاد من الآية هو تحصيل العلم عند عدمه بدليل تقييد الامر بالسؤال بقوله تعالى ان كنتم لا تعلمون
فيصير محصلها على هذا ما يعبر عنه بقولنا فاسألوا اهل الذكر ليحصل لكم العلم ان كنتم لا تعلمون وابين من هذا ان
وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبدا او بواسطة ما ذكرنا ان الآية واردة في اصول الدين وعلامات النبي ص التي لا بد فيها من
العلم ولا يكفي فيها الاخذ على وجه التعبد اجماعا واما ثالثا فلانا لو سلمنا جميع ما ذكر من اقتضاء الآية للعموم واعتبار الجواب
تعبدا قلنا انه لا يتم الاستدلال ايضا لان ثم امرا بسؤال اهل الذكر الذين هم اهل العلم ولا ريب في ان هذا العنوان
لا يوجد في الرواة الا نادرا لان ما يطلق على من كان عالما بما يسأل عنه ولا يتحقق ذلك الا بمعرفة النظر فيه
ومن البين ان اكثر الرواة ممن لا يعلمون معنى ما يحكونه عن الامام ع بل ليس من شأنهم الا حكاية اللفظ فلو كان المراد
باهل الذكر بالمعنى المذكور مطلق من علم حتى يشمل من سمع الفاظا ونقلها كما هو شأن الرواة فالاكتفاء بمقتضى
الآية هو اعتبار قول من ادرك الالفاظ بالسماع او المبصرات بالابصار وبطلانه واضح فلا يكون المراد باهل الذكر

الامام ذكرنا وعليه فلا يدخل الرواة في اهل العلم المحكوم بوجوب سؤالهم في الاية ثم ان المذكور يتحقق في حق المجتهد بل ربما
فتكون الاية دليلا على جواز التقليد وحجية قول المجتهد في حق من احتاج الى الرجوع اليه من المقلدين و
تمسك بها جماعة في اثبات وجوب التقليد على العامي وان كان يأباه ايضا ما اوردناه ثانيا الا ان يقال انا نفرض
راويا من الرواة من اهل العلم بالمعنى الذي ذكرته لان بعض الرواة ممن لاريب في كونه من اهل العلم واذا ثبت
وجوب قبول روايته مثل الراوي المذكور بحكم الاية وجب قبول رواية من ليس من اهل العلم من الرواة بالاجماع
المركب لانا نقول ان مثل ذلك الراوي قد يجتمع فيه جهتان جهة العلم والدراية وهو معرفة نفس الاحكام
وجهة الرواية وهي حيثية نقل اللفظ الذي سمعه من الامام ع او ممن يروي عنه ولاريب في ان الامر بسؤال
اهل الذكر انما هو من حيث كونهم اهل ذكر وعالمين بالاحكام الشرعية واين ذلك من نقل مجرد اللفظ وان لم يكن
عالما بالمراد والرجوع الى رجل من الحيثية الاولى لا يستلزم الامر بالرجوع اليه من الحيثية الثانية كما هو
المقصود في المقام ومنها قوله تعم في سورة البقرة ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه
للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وقد استدل بها جماعة منهم الشيخ في العدة ووجه الاستدلال
ان الله تعالى قد اخبر عن كونه تعم وكون اللاعنين يلعنون الذين يكتمون البينات والهدى بحيث ثبت حرمة الكتمان و
بها يثبت وجوب الاظهار ومنه يثبت وجوب القبول لانه لو وجب الاظهار من دون وجوب القبول لخلى وجوب الاظهار
على حذو الاستدلال بالاية الثالثة على وجوب قبول قول المرأة في الاخبار عما في ارحامهن بقوله تعم ولا يحل لهن ان
يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ولاريب في ان اخبار الائمة ع من الهدى فيجب اظهارها وقبولها لا يذهب عليك
ان المذكور في كتب الصناعة هو هذه الاية الشريفة وقد اتفق في بعض نسخ شرح المختصر ابدالها باية اخرى
وقعت في الكتاب العزيز بعدها بفصل ايات وهي قوله تعم ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون
به ثمنا قليلا اولئك ما ياكلون في بطونهم الا النار ولعله اشتباه من الناسخين ثم انه قد يورد على الاستدلال
بوجوه الاول ان اللعن ليس على مطلق الكتمان بل الكتمان للبينات والهدى التي انزلها الله تعم في الكتاب وبينها
للناس والمراد من الكتاب يحتمل ان يكون هو القران او مطلق الكتب السماوية وهذا هو الظاهر ويشهد به مورد
الاية فانها وردت في اليهود وح يلزم من حرمة الكتمان وجوب اظهار ما بينه الله تعم في كتابه ووجوب اظهار ما بينه
اسلا انما يستلزم وجوب قبول ما كان من ذلك القبيل دون غيره وعلى هذا يتوقف وجوب قبول ما يرويه الراوي
على معرفة كون ما يرويه من الهدى الذي بينه الله تعم في الكتاب ومع احتمال كون ما يرويه من غير ذلك القبيل
لا يجب القبول فلا يثبت وجوب قبول ما يرويه الراوي تعبدا وان لم يعلم صدقه ولا كذبه فان قلت ان الراوي
لا يروي الا عن الامام ع وهو لا يحكم الا بما انزل الله تعم وان القران تبيان لكل شيء فكل حكم يرويه الراوي
فهو مبين في الكتاب قلت ان مجرد كون القران تبيانا لكل شيء لا يستلزم كون ما يرويه من الاحكام المبينة في
الكتاب لاحتمال كونه مما يخالف الكتاب ضرورة قيام احتمال الكذب والخطاء من الراوي الثاني ان الكتمان
قد يطلق ويراد به مطلق عدم الاظهار وان لم يكن عن عمد وقد يطلق ويراد به الانكار والاخفاء الذي هو

المعنى ع

اهل ع

قبل ع

العمد

العمد او عدم الاظهار فالمراد به في الاية هو الثاني كما يشهد به مورد الاية ايضا لان اليهود كانوا ينكرون
ما عرفوه في التورية من ايات نبينا ص فالاية لا تدل الا على انكار ما هو الهدى ومعلوم ان تحقق انكار الاخبار
مع العلم بكونها اخبارا صادرة عن المعصوم ع حرام ايضا وليس هذا من وجوب قبول ما يرويه الراوي مما لم يعلم
صدوره وعدم صدوره واما ما ذكره بعض من تأخر من ان معنى الكتمان بحسب اللغة هو المعنى الاول والثاني من
مستحدثات اهل العرف فمدفوع بانه وقع تفسيره في كتب اللغة بالستر ومعلوم انه قد اخذ في الستر معنى
القصد فلا يكون مطلق عدم البيان سترا ولا كتمانا الثالث منع دلالة الاية على وجوب القبول لان وجوب
الاظهار لا يستلزم وجوب القبول لاحتمال كون المصلحة في وجوب الاظهار هو انتشار اخبار الائمة ع وحصول
التواتر بانتشارها حتى يحصل شرط القبول ثم لو كانت الرواية مما لم يعلم صدقها الا من قبل الهادي كما في
اخبار المرأة بما في ارحامهن امكن القول بوجوب القبول لكنها ليست بتلك المثابة ضرورة امكان العلم
بصدقها من طريق التواتر او القرائن المفيدة للقطع كما لا يخفى وقد اشار الى الوجهين الاخيرين في النهاية
بقوله الجواب ان حظر الكتمان ان كان لا يستلزم الا فيما يجب اظهاره فما دليلكم على ان خبر الواحد يجب
اظهاره ليصير للمكلف طريقا الى العلم بالتواتر الذي يلزم العمل به ولا يمكن حصوله من دون سماع اخبار الاحاد
انتهى ثم انه قد اورد على الاستدلال بالاية بوجه رابع وهو انها انما نزلت في اليهود حيث كانوا يكتمون ما عرفوا
من ايات نبينا ص في التورية فلذلك لعنهم الله تعم وظاهر ان الاعتراف بنبوة النبي ص واجب نفسي وكتمانه حرام
محرم واين ذلك من حجية خبر الواحد المبحوث عنه في هذا المقام ويندفع بان اللفظ عام فيشمل المقام لكون اخبار
المعصومين ع في بيان احكام الله تعم من قبيل الهدى وان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد ومنها
قوله تعم يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم استدل بها العلامة في النهاية
فقال امر بالقيام بالقسط والشهادة لله والامر للوجوب والمخبر عن الرسول ص قائم بالقسط شاهد لله
فكان ذلك واجبا عليه وانما يكون واجبا لو كان القبول واجبا والا فوجوب الشهادة كعدمها
انتهى وتوضيح وجه الاستدلال انه تعم اوجب القيام بالقسط اي الحق حال كونهم شاهدين لله على غيرهم
وان كان الضرر على انفسهم اشهادا ايضا فتدل الاية على قبول خبر الراوي من وجهين احدهما انه تعم
قد اوجب القيام بالقسط ولاشك ان المخبر عن الرسول ص قائم بالقسط فيجب الاخبار عنه وهو انما يجب
لو كان قبوله واجبا والا لغى ايجاب الاخبار ثانيهما انه تعم اوجب الشهادة لله على الناس ولاريب في ان الشهادة
هنا اعم من الاخبار عن المحسوس ومن الاخبار عن المحسوسات الصرفة كما هو معناها المصطلح عليه فيجب حمل
الشهادة بمعنى الاخبار عن الاحكام وظاهر انه انما يجب لو كان القبول واجبا والا فوجوب الشهادة كعدمها
ولا يخفى ضعف هذا الاستدلال اما اولا فلان القيام بالقسط لا يدل على اعتبار اخبار الاحاد باحدى الدلالات
لان القسط بمعنى العدل والتسوية والاية كما وقع التصريح به في كتب اللغة فيكون المراد بالاية الامر بالقيام
بالعدل فهو مثل قوله تعم ان الله يأمر بالعدل والاحسان فيكون حاصلها الامر بالقيام بما امر الله به وترك ما

بعد الصفة حتى يطلق عليه خطر الكتمان على انا لو سلمنا ان خبر الواحد ع

لم يدل ذلك على وجوب القبول لانه يحتمل ان يجب اظهاره ع

الاحكام ع

ما هو حسن عنده والاجتناب عما هو قبيح عنده من القبائح والمعاصي فالآية مسوقة للارشاد الى الاتيان بما ثبت
به وترك ما نهى عنه واين ذلك من وجوب تحمل الرواية واداءها كما لا يخفى على المتأمل المنصف فلا انتهاء
في الآية الى الخبر والرواية اصلا واما ثانيا فلان الظاهر من الشهادة هو معناها المصطلح اعني الاخبار عن
الموضوعات الصرفة وهو نوع من مطلق الاخبار فلا دلالة في الآية على قبول مطلق الاخبار عن الموضوعات الصرفة
لانصراف الشهادة في العرف العام الى النوع الخاص من الاخبار واما ثالثا فلان ظاهر الآية وجوب الشهادة بما
هو الواقع ولا يجب على من انتهى اليه خبر الواحد الا بعد احراز كونه من قبيل الواقع ولا يتحقق ذلك الا بالعلم
وهو مفقود في المقام لاحتمال كذب الراوي وروايته ما هو الباطل واما رابعا فلان وجوب الشهادة لا
يستلزم وجوب القبول كما تقدم الاشارة اليه نعم لو كانت الرواية مما لا يعلم حقيتها الا من قبل الراوي امكن
القول بوجوب القبول كما في قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن لكنها ليست بتلك المثابة
لامكان تحصيل العلم باخبار الرواة العدول فان انضمام خبر بعضهم الى خبر الآخر يفيد العلم او الوثوق
وكذلك يمكن تحصيل العلم الوجداني والشرعي باحتفاف الخبر بالقرائن مع انه يمكن ان يكون وجوب قبول قول
النساء في الاخبار عما في ارحامهن من جهة الاخبار الدالة على ذلك لا من دلالة الآية نظرا الى منع دلالة
وجوب الاظهار على وجوب القبول ولا يخفى ان الاخير من هذه الايرادات مختص بالوجه الاول من وجهي الاستدلال
والبواقي بالثاني فيهما ومنها قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم وكذلك قوله تعالى يا ايها الرسول
بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته وهاتان الآيتان استدل بهما العلامة ره ايضا في
النهاية ووجه الاستدلال ان الآية تقتضي وجوب بيان جميع ما انزل الله لجميع من عاصره ومن يأتي بعده عملا بمقتضى
العموم والبيان اعم مما اشتمل على الواسطة وغيره فيثبت وجوب بيان النبي ص لجميع الاحكام للغائبين عن
ساحة الحضور ايضا فيلزم ح اما بيانه لجماعة من الحاضرين يحصل التواتر باخبارهم لمن بعدهم واما بيانه
لجماعة لا يحصل التواتر باخبارهم اما الاول فلازمه احد المحذورين اما القول بتقصير النبي ص في تبليغ الاحكام
على الوجه الذي يلزمه تبليغها عليه والقول بتقصير السامعين بان بين النبي ص الاحكام لجماعة منهم يحصل بهم
التواتر لو نقلوها الى الغائبين لكنهم قصروا في النقل وتبليغ ما وصل اليهم من النبي ص والقول بكون الاخبار
المدونة في الكتب المعتبرة من قبيل الآحاد مع ان النبي ص لم يقصر في بيان الاحكام الا ان عدم
تواتر هذه الاخبار انما هو من جهة كونها كتبا او من جملة ما لم يبينه الرسول ص ووجه لزوم احد المحذورين عدم
اكثر الاخبار المتكفلة لبيان الاحكام الشرعية بالضرورة وهذه المحذورات كلها لا يمكن الالتزام بشيء منها اما
الاول فلكونه بديهي البطلان واما الثاني فلاستلزامه اتهام السلف واما الثالث فلبعده بل قد ادعى بعضهم
العلم بصدور الاخبار المدونة في الكتب الاربعة وعلى هذا فيتعين الثاني وهو القول بكفاية اخبار الآحاد في
بيان النبي ص فيثبت المطلوب ويضعف هذا الاستدلال ان الاول انما يلزم لو لزم التواتر في بيان النبي ص
واستلزامه تهمة السلف غير مضر اذ لا يلزم منها الكفر والفسق بالنسبة الى جميعهم فنقول ان النبي ص قد بين الاحكام

لجماعة

لجماعة لو نقلوا لحصل التواتر باخبارهم لكن قصر بعضهم في الاخبار والتبليغ فلم يحصل التواتر مع انه يمكن
نسيان بعض السامعين وفقد بعضهم قبل السماع فلا يلزم من انتفاء التواتر اتهام جميعهم وكونهم مقصرين واما الثاني
ان صدق بيان النبي على اخبار الوسائط غير واضح اذ لا يصدق ان الاخبار الموجودة في التهذيب والاستبصار مثلا
بيان النبي ص بواسطة رواية الشيخ ره لها والحاصل ان البيان لا يظهر منه الا البيان من دون واسطة ولا
يصدق على ما اشتمل على الواسطة وقد يعترض بوجه ثالث وهو ان تتميم الاستدلال لو قلنا بعموم الخطاب
في اخبار النبي ص للموجودين والمعدومين وليس كذلك بل التحقيق هو اختصاص الخطاب بالحاضرين في مجلس الخطاب او الموجودين
في زمانه وان التكليف يسري الى المعدومين بادلة الاشتراك في التكليف ولكن لا يخفى عليك انه فاسد جدا
البيان عبارة عما هو اعم مما اشتمل على الواسطة وغيره ضرورة ان البيان بواسطة لا يقتضي الا توجه خطاب الواسطة
الى من لم يدرك ساحة حضور المبين الاصلي الاول فافهم ومنها قوله تعالى في سورة البقرة وكذلك جعلناكم امة
وسطا لتكونوا شهداء على الناس الآية وسط كل شيء عدله وخياره ووجه الدلالة ان الله تعالى جعل امة النبي ص عدولا
مختارين وعلله بان يكونوا شهداء على الناس والمراد بالناس غير النبي ص والائمة ع واذا اعتبر شهادتهم
علم ان الآية وجب ثبوتها ايضا والاداء نحو الشهادة كعددها وقد تبين ان الاستدلال بالآية لا يخلو اما ان يكون
بالنظر الى ظاهرها او بالنظر الى ما ورد في تأويلها اما على الاول فيتجه عليه اولا ان ظاهرها الاخبار
عن كون الامة عدولا مختارين وعن اعتبار شهادتهم والمتحقق في الخارج خلافه اذ لا ريب في فسق اكثر الامة
فلا يمكن ابقاؤها على ظاهرها فلا بد من حملها على معنى آخر وهو كونهم شهداء في الآخرة كما ورد في بعض الاخبار
والمعتبر من عدالة الشاهد هو عدالته في حال الاداء لا التحمل ولا يضر الفسق في اعتبار الشهادة في الآخرة
ولكن خبير بعد ظهور ان من كان فاسقا في الدنيا لا يحصل له العدالة بعد الموت وبمجرد عدم كونه في حال
الفسوق البصير وعادلا فان المراد بعدالته انكشاف حقائق الامور وعدم تمكنه من الكذب فهذه تجري
في حق الكفار ايضا فلا وجه لاختصاص هذه الامة بكونهم عدولا والاضافة الى ان ظاهر الآية كونهم عدولا بالفعل
لا سيرهم عدولا في الآخرة والاقرب انه تعالى لم يقل ليكون بعضكم شاهدا على بعض وانما قال شهداء على الناس
والمبادر ان يكون المراد بالناس غير المخاطبين وحيث لا معنى لهذا في الدنيا تعين كونه في الآخرة كما نطق به
الاخبار بشهادتهم على سائر الامم او نقول ان المراد بالمخاطبين هم الائمة ع وبالناس من عداهم من الامة وثانيا
ان المراد بالامة ان كان هو المجموع من حيث هو مجموع كما هو ظاهر جماعة من العلماء حيث يستدلون بها في حجية
الاجماع اليها فيتبين انه لا يجدي في المقام اذ لا ريب في ان اخبار جميع الامة عن حكم يورث العلم به وان كان
هو البعض فيتبين انه الظاهر من الامة وكذلك ضمير الجمع في جعلناكم ما هو المجموع او كل فرد فيعد اخراجها
من ظاهرها وصرفها الى خلافه يحتمل ان يكون المراد بها جماعة معينة يحصل العلم بشهادتهم وادعاء خلاف
ذلك يحتاج الى دليل ان الظاهر من الشهادة هو معناها الاصطلاحي اعني الاخبار عن الموضوعات الصرفة
كما تقدمت الاشارة اليه فلا يشمل الاخبار عن الاحكام واما على الثاني فضعف الاستدلال اظهر من ان يخفى لان تأويلها

ان المراد بالانذر هم الائمة ع ومنها قوله تع في سورة البراءة ومنهم الذين يؤذون النبي ص ويقولون هو اذن قل اذن
خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين مدح الله تع نبيه ص بتصديقه للمؤمنين بل قرنه بتصديقه الله تع ومعلوم
ان تصديق النبي ص لله تع على سبيل الحقيقة فكذلك تصديق المؤمنين ايضا بحكم المقارنة واذا ثبت حسن تصديقهم
ثبت وجوبه لان كل من قال بحسنه قال بوجوبه ثم انا نقول انه ليس المراد في الاية مدحه بتصديق جميع المؤمنين ان
اخبروه كما تشهد به مورد الاية فان المراد بالمؤمنين هو الجنس ويحصل في الخارج بتصديق الواحد والاثنين والثلثة
وليس يحتاج من ذلك على التواتر او المراد هو العموم الافرادي يعني انه يصدق كل مؤمن اذا وجد فيه موضوع
التصديق وهو الاخبار ويوضح تقريب الاستدلال ما رواه في فروع الكافي في الحسن بابرهيم بن هاشم انه كان لاسمعيل
بن ابي عبد الله ع دنانير واراد رجل من قريش ان يخرج الى اليمن فقال اسمعيل ان فلانا يريد الخروج الى اليمن و
عندي كذا وكذا دينار افترى ان ادفعها اليه يبتاع لي بها بضاعة من اليمن فقال له ابو عبد الله ع يا بني اما
بلغك انه يشرب الخمر فقال اسمعيل هكذا يقول الناس فقال يا بني ان الله عز وجل يقول في كتابه يؤمن بالله
ويؤمن للمؤمنين يقول يصدق الله ويصدق للمؤمنين فاذا شهد عندك المؤمنون المسلمون فصدقهم دل الوجه في
ذلك ان اسمعيل لم يخبره جميع الناس بكون الرجل شارب الخمر ولا جماعة يحصل من قولهم العلم بالخبر بل
انه قال سمعت الناس يقولون في مقام الاعتذار عن ايتمانه هذا والعجب من صاحب الرسالة انه ذكر على
هذا الحديث ان خبر حجية المتواتر والاخبار المحفوفة بالقرائن انتهى وقد اورد عليه بانها نزلت في النبي وليست حجة
في موردها ضرورة ان الاخبار عن الاحكام من طرق الائمة ع ليس حجة في حقه واعترض بعض من تاخر بانها
مطلقة بالنسبة الى الاخبار عن الاحكام والموضوعات الصرفة واذا ثبت حجية اخبار الاحاد في الموضوعات بالنسبة
الى النبي ص لم يكن لتعديه الى سائر المكلفين بحكم الاجماع على مشاركتهم له في التكليف وبعد ثبوت حجية اخبار الاحاد
في الموضوعات بالنسبة اليهم يمكن اثبات حجيتها في الاحكام ايضا بعدم القول بالفصل لان كل من قال بحجيتها في
الموضوعات قال بها في الاحكام ايضا وكذا بالاولوية لانفتاح باب العلم الى الموضوعات غالبا فاذا ثبت حجيتها
فيها ففي الاحكام بطريق اولى وتوهم كون حجية اخبار الاحاد في الموضوعات من خواص النبي ص مدفوع بان خواصه محصورة
وليست منها وقد عرفت في ذيل الايراد السادس مما اورد على اية النبأ ما يدفع هذا الاعتراض فراجع ولكن
مع ذلك نقول التحقيق في الجواب عن الاستدلال ان يقال ان المقصود بالتمسك بالاية اثبات حجية الاخبار
بمعنى قبولها تعبدا وان لم يحصل الظن بصدق المخبر ابدا وظاهر الاية يابى عن هذا المعنى اذ المراد من الاذن
سريع التصديق والاعتقاد بكل ما يسمع لا المصدق بما يسمع تعبدا فان النبي ص لما كان سريع التصديق بكل ما يسمعه
من الناس فلذا اشتهر بالاذن مبالغة فكانه آلة الاستماع كما اشتهر الجاسوس بالعين مبالغة والحاصل ان
ظاهر الاية يعطي ان تصديق النبي ص اخبار الناس انما هو من جهة اعتقاده واذعانه بها لحسن ظنه بالمؤمنين لا
من حيث التعبد كيف ولو كانت الاية مفيدة للتصديق تعبدا كان اللازم على العلماء الاستدلال بها على
حمل فعل المسلم على الصحة لكونها من اقوى الادلة عليه على ذلك التقدير وعدم استنادهم اليها في اثبات قضية حمل

يا ابه ع
(ان فعل فعصى اسمعيل اباه ودفع اليه
دنانيره فاستهلكها ولم يأته بشيء منها
فخرج اسمعيل وقضى ان ابا عبد الله ع حج وحج
اسمعيل تلك السنة فجعل يطوف بالبيت
ويقول اللهم اجرني واخلف علي فلحقه
ابو عبد الله ع فهمزه بيده من خلفه وقال له
يا بني فلا والله ما لك على الله هذا ولا لك ان
يأجرك ولا يخلف عليك وقد بلغك انه يشرب
الخمر فائتمنته فقال اسمعيل يا ابه اني
لم اره يشرب الخمر انما سمعت الناس يقولون
فقال يا بني ع)

فعل

فعل المسلم على الصحة يكشف عن كون المراد بها ما ذكرنا الا التصديق تعبدا وترتيب جميع اثار المخبر به عليه كما
هو المقصود من اثبات حجية اخبار الاحاد ومع التنزل عن ذلك وتسليم ان الظاهر من الاية هو تنزيل اخبار
المؤمنين بمنزلة الواقع وترتيب جميع اثاره الشرعية عليها نقول اجتماع القرائن على كون المراد بها
خلاف ما هو الظاهر منها يجب صرفها عن الظاهر لو سلمنا دلالته عليه لقرينة قوية لان لفظ المؤمنين ان اريد
به الجنس او العموم الافرادي فظاهر الاية يقتضي تصديق كل واحد من افراد المؤمنين ولو كان من قبيل
الفساق والمنافقين كما يشهد به مورد الاية ايضا فكيف يجوز للنبي ص تصديق اخبارهم تعبدا من دون حصول
العلم او الوثوق بها مع ان اية النبأ صريحة في وجوب التثبت والتوقف عن خبر الفاسق وتوهم كون عموم الاية
مخصصا بالفساق والمنافقين يدفعه ورود الاية في مقام الامتنان على المؤمنين بتصديق النبي اخبارهم ولو كان
خبرهم وهو يابى عن التخصيص مع ان تخصيصها يوجب تخصيص الاكثر المستهجن عند اهل العرف لان الفساق
والمنافقين اكثر من العدول فاخراجهم عن تحت الاية يوجب ذلك مع ان العدول ايضا ليس اخبارهم عن الاحكام
حجة في حق النبي ص قطعا وكذلك اخبارهم عن اكثر الموضوعات الصرفة فانه من قبيل الشهادة وشهادة الواحد
ليست حجة بالاجماع وحجيتها في الجملة ولو بانضمام شهادة الاخر اليه لا يوجب تصديقها فان المراد من تصديقها
ترتيب اثارها الشرعية عليها والشك في انه لا يمكن ترتيب اثار الشهادة المترتبة على الشهادة الواحدة فلم يبق
تحت العموم الا اقل قليل من افراده مثل الاخبار عن اليد بطهارة ما في يده ونجاسته ونحو ذلك ومنها ما
عن القمي ره في سبب نزول الاية من انه نم منافق على النبي ص فاخبره الله تع بذلك فاحضره النبي ص وسأله فحلف
انه لم يكن شيء مما نم عليه فقبل منه النبي ص فاخذ الرجل بعد ذلك يطعن على النبي ص ويقول انه يقبل كل ما يسمع
اخبره الله انه ينم عليه وانقل اخباره فقبل واخبرته اني لم افعل فقبل فرده الله تع عليه بقوله لنبيه قل اذن
خير لكم الاية وهو صريح في منافاته على صرف الاية عن ظاهرها الذي هو قبول الخبر تعبدا وترتيب جميع
اثار الواقع عليه بتصديقه المنافق بعدما اخبره الله تع بنمه فعلم انه لا يمكن ان يكون بترتيب جميع اثار الصدق
عليه مطلقا لانكشاف خلافه عنده من قبل الله تع ومنها ما عن تفسير العياشي عن الصادق ع من انه كان
يصدق المؤمنين لانه كان رؤفا رحيما بالمؤمنين فان تعليله تصديق النبي ص بكونه رؤفا رحيما على كافة المؤمنين
يوجب ابقاء المؤمنين على عمومه لتحقق الوصف الذي هو مناط الرافة في جميعهم فيجب تصديق خبر جميع
المؤمنين اذ تقديم خبر بعضهم على خبر الاخر ينافي كونه رؤفا رحيما لكافة المؤمنين فاذا اخبر بعضهم بشيء
اخر وانكر تقديم خبر احدهما على خبر الاخر في ترتيب جميع اثار الصدق عليه حتى الحدود مثلا ينافي كونه رؤفا
بالمؤمنين بالجميع مع انه لا بد من تكذيب احدهما وتصديق الاخر فلا يكون المراد بالتصديق في الاية ترتيب
جميع اثار الصدق بل التصديق الصوري الذي لا يلزم الوهن والرافة على الجميع ويصح اجراؤه على اخبارهم
جميعا ومنها انه لا ريب في ان ضمير في قوله تع لكم خطاب للذين آذوا النبي ص مع انه لا يمكن تصديقهم بمعنى
ترتيب الاثار على قولهم حتى يكون اللازم انهم اذا اخبروا عن القتل والارتداد وغيرهما ترتب على خبرهم

الجميع

الاحكام ومنها العدول عن الباء الى اللام في قوله يؤمن للمؤمنين فان فيه اشارة الى ان تصديقه للمؤمنين
انما هو لنفعهم وليس بمعد وحقيقي على حد التصديق بالله وبعدا من قوى الشواهد على تغاير معنى الايمان في
الموضعين ومنها قوله يا ابا محمد كذب سمعك وبصرك عن اخيك فان شهد عندك خمسون قسامة انه قال قولا
وقال لم اقله فصدقه وكذبهم فان تكذيب الخمسين مع كونهم مؤمنين ينافي ظاهر الاية حيث دل على تصديقه كافة
المؤمنين لا يقال ان هذا من تعارض الاية والخبر ولا مجال لعلاج شرطها لان المفروض ان حجية الخبر لم تثبت
بعد فكيف يعارض الحجة لانا نقول ان ذكر الخبر انما هو من باب التأييد والتقريب الى المطلوب وليس هو دليلا
مستقلا والحاصل انه يحصل من انضمام بعض القرائن المذكورة ببعضها العلم او الوثوق بكون المراد من التصديق في الاية ما هو
خلاف الظاهر منه اعني تنزيل خبرهم منزلة الواقع وترتيب اثاره عليه فلا بد ان يحمل الاية على مدح نفس وصف
الذي اتصف به النبي صلى الله عليه وآله وهو كونه اذنا يعني كونه سريع التصديق والاعتقاد لحسن ظنه بالمؤمنين لا التصديق التعبدي
وترتيب اثار الواقع على الخبر فمدحه انما هو بمحض ظنه بالمؤمنين وعدم اتهامهم واذا اخبره المؤمنون صدقهم
واعتقد بخبرهم غالبا لحسن ظنه بهم وهذه سجية حسنة انعم الله بها من يشاء من خواص عباده ويقابلها سوء الظن
واما حملها على التصديق الصوري بان كان مصدقا لهم في الظاهر لا الحقيقة من دون ترتيب الاثر على الخبر والمعنى
الاول هو الاولى وعلى التقديرين لا تدل الاية على حجية الاخبار اما على الاول فلان تصديق النبي للاخبار انما هو من
جهة اعتقاده بها دون التعبد المحض كما هو المقصود في المقام واما على الثاني فلا اثر لها ولا ترتيب على التصديق ولا
الذي هو المطلوب فما عن بعض في تقريب الكلام في تأييد تقريب الاستدلال بما رواه الكليني في الكافي فيقول يجب عليه
ان الدليل على كون المراد من التصديق في الخبر هو التصديق الحقيقي بل لا يمكن حمله عليه لانه لا يمكن تصديق اخبار المؤمنين
مع ترتيب اثارها الشرعية عليها من جملة الاثار لزوم الحد على ذلك الرجل القرشي من جهة شربه الخمر للدليل
عليه باخبار الاحاد وهو خلاف الاجماع فلا بد من حمل الخبر على التصديق في الجملة يعني انه يلزم الكف عن ترتب
الاثار الا ما شرط على المتهم بشرب الخمر مثلا لا ترتيب جميع اثار شرب الخمر كالحكم بفسقه واجراء الحد عليه ومن الاثر لزم
بسقوط الخبر عن الحجية ان ابقي على الظاهر لعدم كونه حجة في مورده بالاجماع وثانيا ان كون التصديق في الخبر
عبارة عن التصديق الحقيقي بمعنى تنزيل الخبر منزلة الواقع وترتيب جميع اثاره عليه لا يوجب تعين كون المراد منه
في الاية ايضا ذلك ولا ملازمة بينهما فيكفي في الاستشهاد بالاية كون المراد من التصديق فيها هو التصديق الصوري بمعنى
عدم تكذيبه وعدم رد خبره ويكون حاصل المراد من الاستشهاد ان الله لم يرد النبي اخبار المؤمنين ولم يكذبهم وصدقهم
بحسب الصورة فان الخبر عند المسلمين صدقهم بترتيب جميع الاثار عليه فتامل مع قيام الاتفاق من القوم على عدم
جواز تخصيص المورد فلا يكون حجة هذا تمام الكلام في الايات المستدل بها على حجية اخبار الاحاد وقد عرفت
انها لا تنهض للدلالة على اثبات المطلوب مضافا الى ان غاية ما تدل عليه هذه الايات عند الاخذ بظاهرها
البعض انما هو حجية خبر العدل الواقعي او العدل الذي يحصل الوثوق بخبره بحيث يرى لعدم خوفا لو وقع في الندم
كما هو مقتضى التعليل في اية النبأ او الريب في حجية مثل ذلك الخبر فانه مجمع على حجيته لكنه لا ينفع المستدل لان غرضه

اثبات

الكلام في الاستدلال بالسنة على حجية اخبار الاحاد

اثبات حجية اخبار الآحاد بجميع اقسامها من صحيح بتزكية كل من رواته بعدلين وهو المسمى عندهم بالصحيح الاعلائي والعدل
واحد وهو الصحيح المشهور وحسن وموثق والكلام في عدم افادة هذه الاقسام للوثوق في الباب الثاني السنة
وهي طوائف من الاخبار واول من فتح باب التمسك بها في حجية اخبار الاحاد هو العلامة افضل المتوفرة وهو وان
لم يات فيها بما يفيد التمسك به الا ان ذلك صار سببا للتنبه من بعده وتتبعهم في الاخبار والتمسك بما يفيد المطلوب
واما من تقدمه فلم يتمسكوا بالاخبار في هذا الباب اما لعدم تنبههم لهذا الطريق او لزعمهم انه مستلزم للدور
من جهة اثبات حجية اخبار الاحاد بما هو من قبيلها والاخبار المتعلقة بالمقام كثيرة وقد اورد منها المجلسي
في بحار الانوار بابا وحيث لا يسع لايرادها هيهنا باسرها فلا بد من الاشارة الى اصنافها فاقول ان الاخبار الواردة
في علاج التعارض وقد ذكروا منها ما يقرب من اربعين حديثا منها مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة
المذكورة في عوالي اللئالي وليس موضع الاستدلال منهما ومن نظائرهما حكمهم ع فيها بالاخذ بما وافق الكتاب
من الخبرين المتعارضين لامكان المناقشة في الاستدلال لان السائل حيث يزعم ان الخبر حجة سال عن علاج التعارض
لكن جواب الامام ع ليس مبنيا على حجية الخبر الا ان حكمه ع باعتبار الخبر الموافق للكتاب من جهة كونه حجة وليس في الخبر
دلالة على كون الكتاب مرجحا لاحد الخبرين فلعل حكمه ع بالاخذ بموافق الكتاب انما هو من جهة كونه معمولا ومرجحا
فلا يدل الا على حجية الكتاب بل ربما امكن ان يدعى ان حكمه ع بالاخذ بما وافق الكتاب انما هو لنفسه حجة
مستقلة يدل على عدم حجية اخبار الاحاد وكذلك ليس موضع الاستدلال منها حكمهم ع فيها بالاخذ بما خالف العامة من
لعدم دلالته على حجية خبر الواحد من حيث هو حجة بل من جهة معاضدة ذلك وقطعية الخبرين ايضا لكون كل السائل حجية الخبر من
هو مورد ذلك اذا تواتر خبران متعارضان من المعصوم لم يمنع ترجيح احدهما على الاخر من جهة مخالفته للعامة و
وجه صحة الترجيح بها ظاهر ضرورة امكان صدور احد الخبرين تقية مع تواتره وقطعية صدوره لا يمنع من ترجيح
من جهة كونه موافقا للعامة ومن هنا صح للاخباريين الرجوع الى الترجيح بمخالفة العامة مع كونهم يقولون ان
الاخبار قطعية الصدور فليس شيء مما ذكر دليلا على حجية خبر الواحد وانما الدليل عليها ما تضمنته الاخبار المذكورة
من الترجيح بالمرجحات الاخر كالشهرة وكون راوي احدهما اوثق او افقه فان امثال ذلك مما لا يلائم اعتبار الخبر من
حيث كونه قطعي الصدور فتعينا اعتباره من حيث هو فحكمه ع بالاخذ بالاشهر من المتعارضين يعطي ان كلا منهما لولا
التعارض حجة فليس حالهما الا حال ما لو تعارض المتناسبين فيرجح احدهما بكونه هاشميا او نحو ذلك فكل منهما
لولا التعارض من اهل الامامة وكون احدهما هاشميا مرجح هذا ولكن لا يخفى ان هذه الاخبار وان دلت على حجية
اخبار الاحاد الا انها لا تدل على ازيد من اثبات حجيتها في الجملة اذ ليس فيها اطلاق يفيد حجية كل خبر او اشارة
الى تعيين بعض اصنافها مثل ما رواه العادل او الموثوق او غير ذلك لابتنائها على تقتضائها من الاقتصار على ما هو المتيقن
فلا بد من احراز الشرط من الخارج او الاخذ بكل ما يحتمل كونه شرطا في قبول الخبر كتعارض الامامين في صلوة الجماعة
فان تقديم الهاشمي او الافقه او الاقرأ كاشف عن صلاحيتهما للامامة الا انه لا يعلم من ذلك ان جهة صلاحيتهما للامامة
ماذا فلا بد من احراز ما احرزناه او اعتبار كل ما يحتمل كونه شرطا في الامامة ومنها اخبار التخيير كرواية سماعة

منها خارج

عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يأمره والاخر ينهاه
كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه قال الكليني وفي رواية اخرى بايهما اخذت من باب
التسليم وسعك وما رواه الطبرسي في الاحتجاج عن الحارث بن المغيرة عن ابي عبد الله ع قال اذا سمعت من اصحابك
الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم ع فترده اليه وما رواه ابن الجهم عن الرضا ع قلت يجيئنا
الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلم نعلم ايهما الحق قال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت ووجه الدلالة ان
الخبرين دالان على اعتبار الخبر الموثوق وانه اذا اسند الثقة في سؤال الخبر الثاني مع تقرير الامام ع يدل على كون
المناط في القبول هو وثاقة الراوي واما في الخبر الاول فقد نص المعصوم ع على كونها هي المناط في العمل ومنها
الاخبار الدالة على الرجوع الى اشخاص اشير في كل خبر الى واحد منهم على التعيين منهم زرارة روى محمد بن سنان عن المفضل
عن ابي عبد الله ع قال اذا اردت حديثا فعليك بهذا الجالس واومى بيده الى زرارة ذكره
في رجال الكبير في ترجمته وروى ابن عمارة قال قلت لابي عبد الله ع ان زرارة قد روى عن ابي جعفر ع انه
لا يرث مع الام والاب والابن والبنت احد من الناس الا الزوج او الزوجة فقال ع اما ما رواه زرارة فلا يجوز ان نرده
ومنهم محمد بن مسلم الثقفي روى ابن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله ع انه ليس كل ساعة القاك ولا يمكن القدوم
ويجيء الرجل من اصحابنا ويسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه قال فما يمنعك عن محمد بن مسلم الثقفي فانه قد
سمع من ابي وكان عنده وجيها ذكره الميرزا ره في ترجمته ومنهم ابان بن تغلب قال سليم بن ابي حية كنت عند ابي عبد الله ع
في خدمته فلما اردت ان افارقه ودعته وقلت احب ان تزودني فقال ائت ابان بن تغلب فانه قد سمع مني حديثا كثيرا
فما روى لك فاروه عني ذكره الميرزا ره في ترجمته ومنهم يونس بن عبد الرحمن روى الكشي في ترجمته بطريق صحيح
عن علي بن محمد القتيبي قال حدثنا الفضل بن شاذان قال حدثني عبد العزيز بن المهتدي وكان خير قمي رأيته
وكان وكيل الرضا ع وخاصته قال سألت الرضا ع فقلت اني لا القاك في كل وقت فعمن اخذ معالم ديني فقال
خذ من يونس بن عبد الرحمن وروى الحسن بن علي بن يقطين قال قلت لابي الحسن الرضا ع لا اكاد اصل
اليك لاسألك عن كل ما احتاج اليه من معالم ديني افيونس بن عبد الرحمن ثقة اخذ عنه ما احتاج اليه من معالم
ديني قال نعم ومنهم ابو بصير ذكر الميرزا ره في ترجمته حديثا عن شعيب العقرقوفي قال قلت لابي عبد الله ع ربما
احتجنا ان نسأل عن شيء فمن نسأل قال عليك بالاسدي يعني ابا بصير ومنهم زكريا بن آدم قال الميرزا ره في ترجمته
روى علي بن المسيب الهمداني قال قلت للرضا ع شقتي بعيدة لست اصل اليك في كل وقت فممن اخذ معالم ديني قال
من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا ومنهم العمري وابنه قال محمد بن يعقوب الكليني ره اخبرني ابو علي
احمد بن اسحق عن ابي الحسن الهادي ع قال سألته من اعامل وعمن آخذ وقول من اقبل فقال العمري ثقتي فما ادى
اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له واطع فانه الثقة المأمون واخبرني ابو علي انه
سأل ابا محمد العسكري ع عن مثل ذلك فقال له العمري وابنه ثقتان فما اديا اليك عني فعني يؤديان
وما قالا لك فعني يقولان فاسمع لهما واطعهما فانهما الثقتان المأمونان ومنهم بنو فضال روى الشيخ

وكتاب

في كتاب الغيبة بسند عال عن ابي جعفر الثاني ع في خصوصهم خذوا ما رووا وذروا ما رأوا وهذا الخبر يدل على قبول
خبر كل من يوثق بخبره وان لم يكن اماميا لان بني فضال فطحيون ومورده وان كان خصوص بني فضال الا
انه يتم المطلوب في الباقي اما بعدم القول بالفصل كما قيل واما باتحاد المناط ويؤيد ذلك ما عن عبد الله الكوفي
خادم الشيخ عن كتب ابن ابي العزاقر بعد ما ذم وخرجت فيه اللعنة فقيل له فكيف نعمل بكتبه وبيوتنا منها ملاء فقال
اقول فيها ما قال ابو محمد الحسن بن علي ع وقد سئل عن كتب بني فضال وبيوتنا منها ملاء فقال خذوا
ما رووا وذروا ما رأوا دل ذلك على ان الشيخ المتقدم ذكره قد فهم من تلك الرواية ان مناط قبول الرواية هو
كون راويها ثقة ولذلك قال ما قال لانه اجل من ان يقول بالقياس او يحكم بما لا يعلم ويتكلم بما لم يسمعه من حجج
كما نقل عنه التصريح برد هذا الخبر [illegible] لاستدلال الشيخ المذكور بخبر واحد لا يحتمل الضعف الا قوى
الاخبار الكثيرة الدالة على روايات الرواة والعلماء والثقات الصادقين والشيعة من هذه الجملة الروايات
التي ذكرنا ما في بني فضال اذ قد عرفت ان مناط قبول روايتهم انما هو وثاقتهم من دون اعتبار خصوص المورد
ومن هذه الجملة ما رواه الصدوق في اكمال الدين والشيخ في كتاب الغيبة والطبرسي في الاحتجاج والكشي
في رجاله بسند صحيح عال قال سألت محمد بن عثمان العمري ان يوصل لي كتابا قد سألت فيه عن مسائل اشكلت
علي فورد في التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عجل الله فرجه اما ما سألت عنه ارشدك الله وثبتك الى ان قال
واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم وتقريب الاستدلال
ان يقال ان قوله ع فانهم حجتي الخ في موضع التعليل فيفيد العموم فيستفاد منه وجوب اتباع الرواة مطلقا سواء
كان في الفتوى او القضاء او الرواية فوجوب الرجوع اليهم مطلقا يكشف عن ثبوت منصب القضاء والافتاء
ايضا فان معنى كونهم حجة على الناس هو ذلك ويؤكده ملاحظة قوله ع وانا حجة الله عليهم فان المتبادر
التنظير وان الرواة عنهم ع في كل امر يرجع اليهم فيه بحيث يمكن المناقشة فيه بان ظاهر قوله ع واما الحوادث
ان كون الرواة مرجعا في اخذ الاحكام والفتاوى عنهم وفي نقل الخصومات وفي مقام القضاء لا الرواية كما
الرواية هي نقل اللفظ من حيث هو من دون نظر الى الحكم الذي تضمنه الخبر فالرواية من حيث هي لا دخل لها
بالحوادث الا بما تضمنته من الحكم والمفروض ان المعتبر فيها نقل الالفاظ من دون ملاحظة جهة المعنى مضافا
الى ان الظاهر من قوله ع فانهم حجتي هو ما ذكرنا ومن هذه الجملة ما رواه في المحاسن عن الباقر ع [illegible]
واحد تصيبه من صادق في حلال او حرام خير لك مما طلعت عليه الشمس حتى تغرب ومن هذه الجملة ما رواه
في الجامع عن الباقر ع قال حديث واحد تأخذه من صادق خير لك من الدنيا وما فيها [illegible]
من له ملكة الصدق او من لم يظهر منه خلافه [illegible] ومن هذه الجملة ما رواه الشيخ في العدة عن الصادق ع اذا نزلت
بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع فاعملوا به يدل على وجوب قبول ما رووه
اذا وجد ومن هذه الجملة ما رواه الصدوق عن النبي ص قال قال النبي ص المؤمن وحده حجة ومن هذه الجملة
مرفوعة الكناسي عن الصادق ع في قوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب قال هؤلاء

ابي القاسم الحسين بن روح
قال سئل الشيخ

اعتبار

من شيعتنا ضعفاء وليس عندهم ما يتحملون به إلينا فيستمعون حديثنا فيقتبسون من علمنا فيرحل قوم
فوقهم وينفقون أموالهم ويتعبون أبدانهم حتى يدخلوا علينا ويسمعوا حديثنا فينقلوا إليهم فيعيه أولئك ويضيعه
هؤلاء فأولئك الذين يجعل الله عز وجل لهم نورا ويرزقهم من حيث لا يحتسبون دل على جواز العمل بالخبر وإن
نقله من لا يبصره ولا يعلم به ومن هذه الجملة ما رواه في الاحتجاج وتفسير الإمام في تفسير قوله تعالى في أوائل
البقرة ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلا يظنون وهو طويل وموضع الحاجة منه قوله عليه السلام
فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه دل بإطلاقه
وتقريب الاستدلال أن المراد بالتقليد هو معناه اللغوي وهو أخذ القول من الغير من دون دليل وهو
يشمل الفتوى والرواية أيضا وفي الرواية مواضع تدل على كون المراد هو ما ذكرناه فراجع ومن هذه الجملة ما
في تفسير الإمام عن آبائه عليهم السلام أنه قال أتدرون من المتمسك بعرى القرآن قال هو الذي أخذ القرآن وتأويله
عنا أهل البيت أو من وسائطنا السفراء عنا إلى شيعتنا ومن هذه الجملة ما رواه في البحار من قوله عليه السلام لا تأخذن
معالم دينك من غير شيعتنا الخ إن هذا الخبر إنما يدل على جواز الأخذ من الشيعة إن قلنا بحجية مفهوم اللقب
والقول بذلك بعيد عن التحقيق إلا أن يقال إن التخصيص وإن كان يقتضي عدم حجية مفهوم اللقب إلا أن الكلمة غير
مستثناة منه لكونها بمنزلة الاستثناء ومنها الأخبار الدالة على حفظ الأخبار وهي كثيرة أيضا بالغة حد التواتر
كقوله من حفظ على أمتي أربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما يوم القيامة فإن هذا الحديث بخصوصه وإن لم يكن
وافيا بحجية خبر الواحد ووجوب قبوله لصحة حصرها إلى ذلك إلى تحقق شرائط القبول مثل إفادة القطع أو بعض ذلك
سببا للتواتر مثلا لمجرد المدح على حفظ الحديث الأمر لا يستلزم وجوب قبوله مطلقا الخبر الواحد وكذلك كل من
من أشباه هذا الحديث لا يفيد بنفسه قبول خبر الواحد وحجيته إلا أن انضمام بعضها إلى بعض يحصل القطع
مجموعها بحجية خبر الواحد هذا ومحصل الكلام في هذا المقام أن مؤديات الأخبار المذكورة مختلفة فمنها ما
يفيد الاعتبار بقول مطلق الراوي مثل قوله عليه السلام في التوقيع وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا
ومنها ما يفيد الاعتبار بقول الإمامي فقط مثل قوله عليه السلام لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا ومنها ما يفيد
الاعتبار بقول الثقة مطلقا مثل قوله عليه السلام حديث واحد تأخذه من صادق خير ومنها ما يفيد الاكتفاء بوثاقة الراوي
عند عدم تيسر الوصول إلى ما دونه من طريق الخاصة ومنها ما يفيد اعتبار رواية الثقة مثل تعليل
الأخذ بقول العمري بقوله فإنه الثقة المأمون وقول الرضا في زكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا
قلت الأخبار متفقة على اعتبار صنف خاص من أخبار الآحاد لكن بعد ملاحظة انضمام بعض هذه الأخبار
إلى بعض وتقييد مطلقها بمقيدها يتحصل أن القدر المتيقن هو حجية ما رواه الإمامي الضابط العدل
مع الوثوق الفعلي بصدوره وهذا هو الذي يقول به صاحب المعالم ومن تبعه من حجية رواية العدل الواقعي فيلزم
تعديل عدلين لكل واحد من الرواة لأن ذلك من طرق تحصيل العدالة الواقعية بل نقول إن هذا القدر المتيقن
المتحصل من الأخبار يعتبر أعلى ما ذهب إليه لاهتمام بشرط الوثوق الفعلي والاطمئنان بصدوره بل ربما أمكن

قوله ع

لقوله ع

وجوب ع

دعوى

دعوى أن السيرة لا تنكر حجية مثل هذا النوع من الخبر ولكن هذه الأخبار المعروفة من المتحصل منها إلا تفيد
في إثبات مقصد الخاصة من حجية خبر الواحد من قبيل الظنون الخاصة إلا أن ذلك القدر المتيقن ليس بعزيز
منهم لا أقول مثل ذلك الخبر الموثوق لو اتفق لم يعملوا به بل أقول إن أساتيذهم لم يقتصروا على هذا القدر بل اعتبروا
حجية ما زاد على ذلك من سائر الأصناف ولكن ما ذكروه وإن كان هو القدر المتيقن إلا أن الظاهر أن المتحصل من جميع
الأخبار إنما هو حجية الرواية الموثوق بصدورها وأن الإيمان ليس بشرط وأن كون الراوي بنفسه ثقة غير
معتبر أما الأول فلأن بعض الأخبار وإن نطق بالنهي عن أخذ معالم الدين من غير الشيعة إلا أن الظاهر أن ذلك
ناظر إلى الفتوى ولو كان ناظرا إلى الرواية أيضا قلنا إن النهي مختص بالأخذ من غير الشيعة من حيث هو لا ينافي
جواز الأخذ منه عند حصول الوثوق بصدوره بالقرائن نظرا إلى الأخبار المفيدة لعدم اشتراط الإيمان مما أشار إليه
الأئمة عشر منها ما دل على الرجوع إلى ما رواه العامة عن علي عليه السلام عند عدم وجدان رواية من طريق الخاصة ومنها
أمرهم بالأخذ بما رواه بنو فضال ويؤيده ما حكي عن أبي القاسم حسين بن روح في خصوص ابن أبي العزاقر ومنها
ما ذكره المحقق الشيخ أسد الله التستري في رسالة الإجماعية أن الصادق عليه السلام قال لبعض شيعته ما معناه إنا أهل بيت
نضع فيها علومنا ... خذوا ما صفى ... الأوصياء المذكورة في الحديث كأنها غير
فيما ذكر الأئمة عشر وأما الثاني فلأن اعتبار صفة الوثوق في الراوي ليس إلا لأجل حصول الوثوق بالرواية فليس
المناط إلا صفة الوثوق بها فإذا حصل لم يكن عبرة بكون الراوي ثقة أو غير ثقة فالحاصل أن المناط حجية
الرواية الموثوق بصدورها الثالث الإجماع والمراد به الإجماع المحصل ودعواه مع وجود المخالف تصحيح إما
على طريقة القدماء مع كون خروج معلوم النسب غير قادح في تحقق الإجماع أو بناء على كون مخالفة من خالف في ذلك
لشبهة حصلت لهم كما قيل وإن مخالفة من سبقت الشبهة غير قادح في تحقق الإجماع على طريقة القدماء أو بناء
على طريقة المتأخرين من الاستكشاف بقول جماعة عن قول المعصوم وربما ادعاه ... تحصيل الإجماع بالتتبع وحيث
إن التتبع يتصور على وجوه أحدها تحصيل من الإجماعات المدعاة وظواهر كلمات العلماء فمنهم الشيخ
قدس سره دعوى الإجماع في موارد منها ما ذكره في العدة حيث قال وأما ما اخترته من المذهب فهو أن خبر الواحد
إذا كان واردا من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة وكان ذلك مرويا عن النبي أو عن واحد من
الأئمة وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه
الخبر لأنه إذا كان هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر
القرائن فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك إجماع الفرقة المحقة ... ومنها ما ذكره
بجواز العمل بخبر المخالفين إذا رووا عن أئمتنا إذا لم يكن في روايات الأصحاب ما يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه ... ويدل عليه ما روي
عن الصادق عليه السلام أنه إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا إلى ما رووه عن علي عليه السلام فاعملوا
به ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج
والسكوني وغيرهم من العامة عن أئمتنا فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه ومنها ما ذكره في ... الشيعة

أنه ع

مضافا ج

الثالث ... الإجماع

مثل الفطحية والواقفية والناووسية وغيرهم فقال رحمه الله ان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف
من الطائفة العمل بخلافه وجب ايضا العمل به اذا كان متحرجا في روايته موثوقا به في امانته وان كان مخطئا في
اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية
مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون
وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه انتهى واما ما ذكره صاحب المعالم رحمه الله من انه لم يظهر من الشيخ رحمه الله وموافقيه
من جهة انهم يعملون بالاخبار المدونة ولعل عملهم انما هو من جهة احتفافها بالقرائن المفيدة للقطع لقرب العهد بوقت
زمان لقاء المعصومين فبعيد نظرا الى امور الاول عنوانه الذي ذكره بقوله واما ما اختاره من المذهب الحق فهو ما عرفت
منافيا لكون وجه عملهم بها كونها قطعية الثاني انه نسب الشيخ رحمه الله المخالفة في حجية خبر الواحد في حق كلما انه الى
الشيوخ ولو كان كلامه على الاخبار القطعية لم يكن وجه لنسبة المخالفة وحجيتها اليهم اذ لم يصدر ذلك من احد قائل
الثالث انه خرج عن الاستدلال على حجية اخبار الاحاد ولو كان مقصوده القطعية منها لم يكن وجه للتعرض للاستدلال
لان انكار القطعيات مما لا يصدر عن عاقل فكيف اذا كان علماء الرابع انه رحمه الله ذكر في طي استدلاله انا وجدنا الامامية
مختلفين في المسائل وقد تمسك كل منهم بما يناسبه من الاخبار الاحاد ولم ينكر عليهم احد ولم يتبرأ منهم احد
من علمائنا المتقدمين والمتاخرين كما انه تبرأ من العامل بالقياس ولو كان العمل باخبار الاحاد محظورا لوقع
مثل ذلك في العامل بها ولا يخفى عليك ان كلامه لو كان على اخبار الاحاد القطعية لم يكن لما حكاه
وجه اذ لا مجال للانكار على العامل بخبر الواحد المحفوف بالقرائن القطعية والتبرؤ منه الخامس انه رحمه الله
ذكر ان علمائنا رحمهم الله ميزوا بين اخبار الاحاد فاخذوا ببعضها وتركوا الاخر ولو كان كلامه على المحفوف بالقرائن القطعية
لم يكن وجه لذلك هذا لان القطعيات لا يجري فيها التمييز ولا يليق بها وما ذكره من عمل الشيخ رحمه الله بالاخبار المدونة
لا ينافي كون وجه عمله هو حجية اخبار الاحاد بالعنوان الذي اعتبره والعجب من الامين الاسترابادي حيث نسب
ما ذكره صاحب المعالم رحمه الله فظهر مما ذكرنا سقوطه ايضا ومنهم العلامة فقد تمسك في دعوى الاجماع في مواضع من النهاية
منها ما حكاه عنه في المعالم من قوله اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد
الاخبار المروية عن الائمة والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي رحمه الله وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم
ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم ومنها ما ذكره في مبحث تخصيص الكتاب بخبر الواحد من دعوى
الاجماع على جوازه ومع كون الخبر حجة في مقابلة الكتاب يكون حجة في غير هذه الصورة اولى بالاذعان
ومنها ما ذكره من دعوى الاجماع على ان الخبر المرسل في طريقه [illegible] وكان [illegible] ومن تكرر دعواه
الاجماع على قبول مراسيل ابن ابي عمير ومنهم السيد الجليل رضي الدين علي بن طاوس حيث قال في جملة كلام له
ولا يكاد تعجبي ينقضي كيف اشتبه عليه ان الشيعة لا تعمل باخبار الاحاد في الامور الشرعية
ومن اطلع على التواريخ والاخبار وشاهد عمل ذوي الاعتبار وجد المسلمين والمرتضى وعلماء الشيعة الماضين
عاملين باخبار الاحاد بغير شبهة عند العارفين كما ذكر محمد بن الحسن الطوسي رحمه الله في كتاب العدة وغيره من المشغولين بتصفح

اخبار الشيعة وغيرهم من المصنفين انتهى وفيه دلالة على ان غير الشيخ من العلماء ايضا ادعى الاجماع على عمل الشيعة
باخبار الاحاد ومنهم ابن ادريس في مسائل الاستدلال التي صنفها في مسألة فورية القضاء في مقام دعوى
الاجماع على المضايقة ومنها ما اطبقت عليه الامامية لا تعرف بينهم من الخراسانيين قال في تقريب الاجماع ان ابني
بابويه والاشعريين كسعد بن عبد الله وسعد بن سعد ومحمد بن علي بن محبوب والقميين اجمع كعلي بن ابراهيم
ومحمد بن الحسن بن الوليد عاملون بالاخبار المتضمنة للمضايقة لانهم ذكروا انه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته
انتهى قال شيخنا المحقق دام مجده في الرسالة بعد ذكر العبارة فقد استند على مذهب الامامية بذكرهم اخبار المضايقة
وذهابهم الى العمل برواية الثقة فاستنتج من هاتين المقدمتين ذهابهم الى المضايقة ثم قال دام مجده وليت شعري
اذا علم ابن ادريس ان مذهب هؤلاء الذين هم اعاظم الامامية يحصل العلم بقول الامام من اتفاقهم وجوب العمل
برواية الثقة وانه لا يحل ترك العمل بها فكيف تبع السيد رحمه الله في مسألة خبر الواحد الا ان يدعي ان المراد بالثقة من يفيد قوله القطع
وفيه ما لا يخفى او يكون مراده ومراد السيد رحمه الله من الخبر العلمي ما يفيد ولو بضميمة الاطمينان الا ما يوجب اليقين على ما ذكرنا
سابقا في الجمع بين كلامي السيد والشيخ انتهى كلامه دام مجده ودعوى التوجيه الاخير بالنسبة الى خصوص كلام ابن ادريس من جهة
كون كلامه هذا قرينة على ان مراده بالعلم الذي اعتبره في الاخبار في هذا المقام هو ما لو توقف الاطمينان ومنهم صاحب المعالم رحمه الله
حيث جعل الدليل الثاني على حجية اخبار الاحاد الطابق منها اما الاصحاب الذين عاصروا الائمة او قاربوا عصرهم
على قبول اخبار الاحاد ومنهم صاحب الوافية ومنهم الكشي رحمه الله حيث ادعى اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن جماعة
فان من المعلوم ان معنى التصحيح المجمع عليه هو عد خبره صحيحا بمعنى عملهم به لا القطع بصدوره اذ
الاجماع وقع على التصحيح لا على الصحة مع ان الصحة عند المتقدمين على ما صرح به غير واحد عبارة عن الوثوق والركون
لا القطع واليقين ومنهم النجاشي حيث ادعى ان مراسيل ابن ابي عمير مقبولة عند الاصحاب قال شيخنا
المحقق دام مجده وهذه العبارة تدل على عمل الاصحاب بمراسيل ابن ابي عمير لا من اجل القطع بالصدور بل لعلمهم بانه
لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة فلولا قبولهم لما يسنده الثقة الى الثقة لم يكن وجه لقبول مراسيل ابن ابي عمير الذي
لا يروي الا عن الثقة ومنهم الشهيد في الذكرى حيث قال في عداد خبر الواحد المقبول او كان مرسله معلوم التحرز
عن الرواية عن مجروح ولهذا قبلت الاصحاب مراسيل ابن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن ابي نصر البزنطي لانهم
لا يرسلون الا عن ثقة ومنهم المفيد الثاني ولد شيخنا الطوسي رحمه الله والشهيد في الذكرى حيث ادعيا ان
الاصحاب قد عملوا بشرائع الشيخ ابي الحسن علي بن بابويه عند اعواز النصوص تنزيلا لفتاويه منزلة رواياته ولولا
عمل الاصحاب بروايات غير العلمية لم يكن وجه للعمل بتلك الفتاوى عند عدم رواياته ومنهم المحقق في المعتبر في
مسألة خبر الواحد حيث قال افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر وما فطنوا لما تحته من التناقض
فان من جملة الاخبار قول النبي صلى الله عليه وآله ستكثر بعدي القالة علي وقول الصادق عليه السلام ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه
واقتصر بعضهم من هذا الافراط فقال كل سليم السند يعمل به وما علم ان الكاذب قد يصدق ولم يتنبه على ان ذلك
طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ ما مصنف الا وهو يعمل بالخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل وافرط آخرون

والمراد بهذا الاجماع هو محصل المدعاة في الاتفاقات المحصول وشمل الاجماعات الاخر في حجية اخبار الاحاد

في طريق رد الخبر حتى احالوا المشتمل على ما لم يعقل عقلا ولم يقتصروا على رد ما احتمل ما نقلوا كلام الشارع لم ياذن في العمل به
وكل هذه الاقوال منحرفة عن السنن والوسط اقرب مما قبله الاصحاب اودلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض
عنه الاصحاب اوشذ يجب اطراحه انتهى وهو كما تراه ينادي بان علماء الشيعة قد يعملون بخبر المجروح
ليس المراد عملهم بخبر المجروح كما يعملون بخبر العدل بل المراد عملهم بخبر المجروح والعدل اذا افاد العلم بصدقه
في الخبر العملي وهو الذي لاجله لم يستعملوا عقلا ومنهم من احرزه شرعا وهم شيخنا البهائي ره في مشرق
الشمسين فقد ذكر ان الصحيح عند القدماء ما كان محفوفا بما يوجب ركون النفس اليه وذكر ما يوجب الوثوق به
لا تفيد الا الظن ومعلوم ان الصحيح عندهم هو المعول عليه وليس مثل الصحيح عند المتاخرين في انه قد لا يعمل به لاعراض
الاصحاب عنه او لخلل آخر فالمراد ان المقبول عندهم ما تركن اليه النفس وتثق به هذه هي الاجماعات المدعاة التي
تستفيد منها تحقق الاجماع على حجية خبر الواحد ومما يؤيد المطلوب تحقق الشهرة العظيمة من زمن الشيخ
الى زمان المولى البهبهاني على حجية اخبار الاحاد خصوصا وكذلك تدوين علم الرجال والبحث عن حال الرواة
طبقة بعد طبقة فيحصل لنا من جميع ذلك الانكشاف عن رضا المعصوم ع بالعمل بخبر الواحد هذا ولكن
يرد على هذا الوجه من تقرير الاجماع ان الاتفاق بين الاجلاء العمل بخبر الواحد في الجملة ولا يفيد ان ما يجوز
العمل به هو مطلق خبر الواحد او صنف خاص منه لاختلاف العلماء القائلين باعتباره على وجه التخصيص وتعيين
اصنافه فمنهم من لا يعتبر الا الخبر الصحيح مطلقا او مع تعدد سنده ومنهم من لا يعتبر المرسل حتى على مراسيل ابن ابي عمير ومنهم من لا يعتبر
الموثق ومنهم من لا يعتبر الحسن ايضا ومنهم من يعتبر الضعيف المنجبر بالشهرة ومنهم من لا يقتصر على مطلق الصحيح بل يعتبر
كون كل من رواته ممن زكاه عدلان كما هو مذهب المحقق الاردبيلي ره وصاحبي المعالم والمدارك ره جماعة منهم
ومنهم من لا يعتبر الا ما عمل به الاصحاب وذكره المحقق ره وهكذا ومع وجود هذا الاختلاف لا يتحصل من الاجماع الا ان
ما هو مجمع عليه وهو القدر المتيقن الذي يشترك في اعتباره جميع ارباب الاقوال وذلك مما لا يفي في شيء
يسير من المسائل الفقهية فكيف يفيد ما ذكرنا وكلها ثانيها وهو ان جميع العلماء حتى السيد ره يعملون على
جواز العمل بالاخبار الاحاد في حال انسداد باب العلم ويبتني على موافقة السيد ره كلام الذي حكاه في المعالم في
ذيل الدليل الرابع من ادلة حجية اخبار الاحاد ولا ريب في انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية في زماننا
هذا فيجب العمل باخبار الاحاد اجماعا والفرق بين هذا التقرير للاجماع والتقرير السابق هو كون هذا
بحسب المورد اخص لاختصاصه بصورة انسداد باب العلم دون الاول فانه اعم من هذه الجهة وكونه بحسب القائل
اعم لانه يوافق هنا من كان لا يوافق على التقرير السابق وهو السيد ره وكيف كان فالاجماع متحقق
على جواز العمل باخبار الاحاد في صورة انسداد باب العلم فان قلت ان ما ذكرت من توقف حجية اخبار الاحاد
على انسداد باب العلم يناقض طريقة القائلين باعتبار الظنون الخاصة الذين من شانهم اثبات حجية اخبار
الاحاد بالخصوص والمقصود هو الجواب على طريقتهم وذلك لانهم يجعلون خبر الواحد حجة في عرض العلم وفي
حال انفتاح بابه ايضا لا تطويل كما هو لانهم انما قالوا بحجيته بانسداد باب العلم قلت ليس معنا الفرق بين اعتبار

ومنهم من لا يعتبر ح

جميعهم ح

عندهم

الظن

المصنف بناء عليه انما هو عنوان الظن بنفسه يحصل من شيء من الاسباب الخاصة فمناط اعتبار الظنون الخاصة ح

الظن الخاص وبين اعتبار مطلق الظن الا اعتبار حجية اسباب خاصة مفيدة للظن على الاول دون الثاني فان ما به
انما هو اعتبار الاسباب الخاصة وليس العمل بها في عرض العلم مما لا بد منه ولا من لوازم ذلك المذهب
ما في الباب انهم لما استدلوا في حجية اخبار الاحاد بالايات وكان حكمها اعم من صورتي الانفتاح والانسداد
مع اعتبار الظن الخاص في صورة الانفتاح ولا يلزم من ذلك كون اعتبار الظن الخاص مختصا بحال انفتاح
باب العلم وكذلك ليس ذلك المذهب منوطا بكون دليل اعتبار ما اعتبر من الظنون الخاصة هو غير دليل العقل
كما ان القول بمطلق الظن ليس منوطا بخصوص دليل العقل ودليل الانسداد فلو قال الشارع الظن حجة
كان ذلك اعتبارا لمطلق الظن ولو ثبت حجية الخبر بخصوصه من دليل العقل كان ظنا خاصا فلو
تمسك متمسك بدليل الانسداد وجعل نتيجته حجية الخبر بخصوصه كان ذلك اثباتا للظن الخاص ولو تمسك
وجعل نتيجته حجية مطلق الظن كان ذلك اثباتا لمطلق الظن الا ترى ان صاحب المعالم ره وجماعة من القائلين
باعتبار الظنون الخاصة تمسكوا بدليل الانسداد وليس تمسكهم به الا من جهة انهم جعلوا النتيجة حجية الخبر بخصوصه
فقد علم من ذلك اندفاع توهم الملازمة بين التمسك بدليل الانسداد والقول باعتبار مطلق الظن كما وقع لصاحب
الفصول حيث عد من القائلين باعتبار الظن مطلقا العلامة وصاحب المعالم والمحقق الخوانساري ره وولده ره من جهة
تمسكهم بدليل الانسداد وانت بعد ما عرفت ما ذكرنا تعلم اندفاعه من جهة ان مجرد التمسك بدليل الانسداد
لا يستلزم ذلك لان التمسك به ان كان لحجية الخبر بخصوصه من حيث ان لخصوص الخبر في العمل به حال الانسداد مدخلا
لم يكن المتمسك به من القائلين باعتبار مطلق الظن وان كان لحجيته من حيث قيام وصف الظن به مطلقا
كان المتمسك به من القائلين باعتبار مطلق الظن فان قلت لعل السيد ره على تقدير انسداد باب العلم يقول باعتبار
مطلق الظن لا بحجية خبر الواحد بخصوصه فيكون من القائلين باعتبار مطلق الظن على ذلك التقدير والاجماع
الحاصل من اتفاق القائل باعتبار مطلق الظن وبان اعتبار الخبر من ذلك الباب والقائل باعتبار
الخبر من باب الظن الخاص لا يفيد في اثبات حجية الخبر من باب الظن الخاص كما هو المقصود في هذا المقام فيكون
الاجماع الحاصل من اتفاق الفريقين على حجية اخبار الاحاد اجماعا تقييديا لا ينفع وانما ينفع على حجية الخبر
الا ان وجه عمل القائل بالظنون الخاصة هو قيام الدليل على حجيته بخصوصه ووجه عمل القائل بمطلق الظن
هو تحصيل الظن منه وقيامه به فكيف يعقل انتاج مثل ذلك الاتفاق حجية الخبر على وجه الخصوص قلت
من يلتزم بدليل الانسداد لاثبات حجية الخبر يتصور حاله على وجوه ثلثة احدها ان ياتي به لاثبات حجية
الخبر بخصوصه فيعلم منه ذلك كما علم من صاحب المعالم ره واضرابه ثانيها ان ياتي به لاثبات حجية الخبر
لا من حيث الخصوص بل من حيث قيامه بافادة الظن فيعلم منه ذلك ثالثها ان ياتي بدليل الانسداد فيحكم
بحجية الخبر في حال الانسداد ولا يعلم اعتداده اولا بالخبر حجة من عنده من جهة باب قيام وصف الظن به اما على
الاول فلا اشكال في انه يحكم عليه بانه من القائلين باعتبار الظنون الخاصة واما على الثاني فلا اشكال في انه
يحكم عليه بانه من القائلين باعتبار مطلق الظن ويظهر اثر الفرق بين الوجهين في انه لا يمكن التعدي عن خبر

قد تقدم ما يتعلق بذلك عند ...

اعتبار الظنون الخاصة وكون اعتبارها في عرض العلم كما علم اندفاع توهم الملازمة بينهما ح

باب العلم ولكن لا يعلم انه ... الخصوص العمل بالخبر في حال الانسداد ح

الواحد الى غيره بناء على الاول لا تعبدية ثم باتمام الفقه بخلافه على الثاني فيجوز العمل بالظن الحاصل من غيره
مع قيامه باتمام الفقه وعدمه واما على الثالث فحكم عليه ايضا بانه من القائلين باعتبار الظنون الخاصة بمعنى
انه يجري عليه حكمهم في مثل ما نحن فيه من باب الاخذ بالقدر المتيقن نظرا الى ان الظن الحاصل من الخبر حجة عنده
قطعا واما ما ان شك في غيره من الظنون فلا يجوز التعدي الى المشكوك وعلى هذا فلا يجري على السيد رحمه الله حجية
شككنا في اعتباره خصوص الخبر في حال الانسداد او مطلق الظن الا الحكم القائل باعتبار الظنون الخاصة فلا يكون
الاجماع الحاصل من اتفاقهم اجماعا تعبديا وان كان في المفروض لا يحكم عليه رحمه الله بانه ممن يقول ان يعمل القائل
باعتبار الظن الخاص وربما يجوز ان يحكم عليه رحمه الله لعدم تحقق العنوان الذي جعل متعلق الاتفاق وتحقق من
جميع ما ذكرناه ان جميع علمائنا مطبقون على جواز العمل باخبار الآحاد في حال انسداد باب العلم حتى السيد رحمه الله فيكون
اجماعيا ويكون خبر الواحد من الظنون الخاصة بالبيان الذي قد عرفت انه لا يمكن هذا البيان الذي ذكرناه من
جريانه في غيره بعد من تأخر ولكن لا يخفى عليك انه يرد عليه اولا ان السيد رحمه الله لم يقم في الاتيان بدليل
الانسداد لاثبات حجية الخبر وانما ذكر المتمسك بالوجه المذكور قضية فرضية وهي انه لو انسد باب العلم كان السيد
يقول بحجية اخبار الآحاد ولعله لا يقول بذلك وانما يقول بحجية مطلق الظن نظرا الى كون نتيجة دليل
الانسداد قضية كلية مهملة يضم اليه مقدمة اخرى وهي ان اقوى الظنون انما هو خبر الواحد او انه لا يرى ان
الخبر اقوى الظنون بل يقول ان الشهرة مثلا اقوى ومقتضى ظاهر كلامه الذي حكاه عنه في المعالم في بحث حجية
ان الامر مع العلم بانتفاء الشرط هو ان وصف الظن بخلافه لقيام مقام العلم الا ان قد ثبت ان الظن يقوم
مقام العلم اذا تعذر العلم فاما مع حصوله فلا يقوم مقامه انتهى وح نقول ان بين الظن وبين اخبار الآحاد عموم
من وجه فلا يلزم من اثبات احدهما اثبات الآخر وثانيا ان الاخذ بالقدر المتيقن من باب كونه مما تنفي افراد الكلي
لا يجعله بخصوصه مورد الفتوى حتى يكون حجيته بذلك الخاص على الكل وثالثا انا نقول بعد تسليم ان السيد يقول
الاتيان بدليل الانسداد لاثبات حجية الخبر بخصوصه من جهة كونه اقوى افراد الظن واستنتج منه حجية الخبر
بهذا الطريق لا يخرج الاجماع الحاصل من انضمام قوله الى قول غيره عن عنوان الاجماع التعبدي لان
السيد يعتبره من باب كونه مفيدا للظن وجماعة يعتبرونه من باب التعبد فلا يتحقق هناك الاتفاق وانما يحصل
الموافقة الاتفاقية فلا تكون اجماعا نعم انه قد اورد على هذا الوجه من تقرير الاجماع انه لما اعتبر خصوص
خبر الواحد بلا خلاف وادعي الاجماع عليه في حال الانسداد لا يكون ذلك مفيدا في حجية مطلق الخبر لا وصف خاص
منه لاختلاف القائلين باعتباره على وجه الخصوص على انحاء تقدم الاشارة الى جملة منها في ذيل الوجه السابق من هذه
الوجوه فلا يحصل من الاجماع الا اعتبار القدر المشترك المتفق عليه بين الاقوال وهو لا يفيد ثانيها ان طريقة
العقلاء طرا قد استقرت على الرجوع الى خبر الثقة في امورهم العادية ومنها الاوامر الجارية من الموالي
الى العبيد فنقول ان الشارع ان اكتفى بذلك منهم في الاحكام الشرعية فهو والا وجب عليه ردعهم و
تنبيههم على بطلان سلوك هذا الطريق في الاحكام الشرعية كما ردع في مواضع خاصة وحيث لم يردع علم

منه

منه رضاه بذلك لان اللازم في باب الاطاعة والمعصية الاخذ بما يعد طاعة في العرف وترك ما يعد معصية
كذلك فيحصل من ذلك حجية خبر الثقة من باب الاجماع العملي الكاشف عن تقرير الشارع ثم ان بعض من تأخر
بعد تقريره هذا الوجه اورد في المقام سؤالا وهو انه كيف يدعي اطباق العقلاء واستمرار طريقتهم على العمل باخبار
الآحاد على نحو الضرورة مع ان اكثرهم عقلاء العلماء وهم مختلفون في حجية اخبار الآحاد غاية الاختلاف فاجاب
بانه لا منافاة بين اختلاف العلماء من العقلاء واتفاق غير العلماء منهم غاية ما في الباب ان يقع الخلاف من الفريقين
ومن المحقق انه اذا تخالف العقلاء والعلماء اذا لم يبلغ بادلتهم درجة الاجماع او وقع الخلاف فيه بينهم يكون العبرة
ببناء العقلاء والطريقة الجارية بين العوام لغلبة بنائهم على فطرتهم الاصلية وعدم سراية الشبهات اليهم
ومن هنا ذهب جماعة من المتأخرين الى كون المعاطاة بيعا صحيحا حيث وجدوا استمرار طريقة الناس واستمرار
عادتهم على ذلك الى زمان المعصوم غاية ما في الباب انه ليس لازما كما عن الادلة مع ان المعروف بين المتقدمين انما
كان هو القول بالاباحة وكذلك اختار بعض المتأخرين جواز معاملة الصبي في الاشياء الحقيرة حيث وجدوا
استمرار طريقة الناس على ذلك الى زمان المعصوم وما قيل مع ان من تقدمهم من الفقهاء حكموا ببطلان معاملة
الصبي مطلقا ولولا ان طريقة العقلاء وبنائهم مما يقدم على فتاوى العلماء عند عدم بلوغها حد الاجماع لم يكن
للمتأخرين الحكم بما عرفت في المسئلتين ويرد عليهما غير ما مر من الموارد فان قلت ان حجية بناء العقلاء لا تخلو اما
ان يكون من باب تقرير المعصوم كما اشير اليه او من باب الكشف عن الواقع كما هو مسلك بعضهم والثاني د
الاول مشروط بالشرائط التقرير التي منها علمه بالواقعة من الطرق الظاهرية وتمكنه من الردع وعدم ردعه وذلك
وتعلق الردع فيما نحن فيه وناهيك بالآيات الناهية عن العمل بالظن وبغير العلم فانها وافية بالمنع فالجواب
عن ذلك ان الآيات الناهية عن العمل بالظن او بما وراء العلم لا تصلح للردع لانها كما ذكرناه سالفا في البيان عند تأسيس
الاصل تومي الى احد امرين اما النهي عن التشريع وهو ادخال ما ليس من الدين او التشكيك في كونه منه او النهي عن
مخالفة الواقع اما الاول فيندفع بان العمل بخبر الواحد مع فرض قيام بناء العقلاء عليه لا يكون تشريعا لانه يكون
من الدين نظرا الى ان الدين انما شرع على طريقتهم واما الثاني وهو كون العمل بخبر الواحد يوجب الوقوع في
خلاف الواقع ولذلك نهي عن العمل بغير العلم الشامل له فيندفع بان الواقع الاول مما انسد علينا حتى يكون
على تقدير علمنا باخبار الآحاد قد تركنا الواقع الى العمل بها فيوجب النهي لذلك فيبقى ما هو الواقع بحسب الظاهر
وهو العمومات والاطلاقات المعمول بها بموجب الاصول اللفظية والاصول العملية على تقدير فقدها فيكون مخالفتنا
للواقع على تقدير العمل بخبر الواحد عبارة عن مخالفة الاصول اللفظية والعملية ولا ريب ان مخالفة شيء من
الطائفتين لا يصح ان يكون سببا لترك العمل باخبار الآحاد اما الاول فلانها انما تعتبر بسبب قيام بناء العقلاء
على اعتبارها ومع فرض قيام بناء العقلاء على العمل باخبار الآحاد في مقابلها يسقط المنع عن العمل باخبار الآحاد
واما الثانية فلانها ليست الا عبارة عن احكام البراءة عند الشك في التكليف والاشتغال عند الشك في المكلف به
والتخيير عند التحير والاستصحاب في الحكم الذي كان له حالة سابقة فيقتضي اما الشك في الاول فليس مورد بها الا بناء

فيرتفع العلل بما عند استقرار بناء العقلاء نخ

العقلاء على كون خبر الواحد مثبتا للتكليف في مقابلة الاول ومثبتا للبرائة في مقابلة الثاني ورافعا للتحير في
مقابلة الثالث واما الاخير وهو الاستصحاب فلا يخلو اما ان يعتبر من باب بناء العقلاء كما هو مسلك القدماء
او يعتبر من باب التعبد المدلول عليه بالاخبار الناهية عن نقض اليقين اما على الاول فنقول نعم بحكم بناء العقلاء
على العمل بخبر الواحد في مقابلة الاستصحاب واما على الثاني فنقول ان ذلك يندفع بوجهين احدهما ان تلك الاخبار
المثبتة لاعتبار الاستصحاب انما هو من اخبار الاحاد المبني اعتبارها على بناء العقلاء ومع بنائهم على كون اخبار الاحاد
الخاصة مقدمة عليها لا يبقى مجال للكلام ثانيهما انا لو سلمنا انها قطعية لتواترها معنى قلنا لا شك في ان
دلالتها مبنية على ما هو القانون في مباحث الالفاظ من اعمال الاصول اللفظية ومع قيام بناء العقلاء على
اعتبار اخبار الاحاد في مقابلة الاصول اللفظية يسقط كون مخالفة اخبار الاحاد الاصول اللفظية الجارية في اخبار
الاستصحاب مانعا عنه انفدتم تقريبا الاجماع بما ذكرنا من استقرار طريقة العقلاء على العمل باخبار الاحاد في السيرة المستمرة
الى زمن المعصوم من المتشرعين وكلا يرد عليه ان ما استقر عليه طريقة العقلاء انما هو العمل بالوثوق سواء حصل
من خبر الواحد او من غيره من سائر الاسباب والذي هو مقصد القائلين بحجية المطلق الخاصة انما هو اعتبار خبر
الواحد على وجه الخصوص وان لم يفد الوثوق فبين ما هو مقصد العلماء وبين ما قام عليه بناء العقلاء عموم من وجه
فكيف يصح اتمام مقصودهم بذلك ثانيهما ان اصحاب الائمة من زمن زرارة ومحمد بن مسلم وهشام بن الحكم وهشام بن سالم
وغيرهم قد عملوا باخبار الاحاد قطعا بل اطبقوا على ذلك وقد علم ذلك منهم المعصوم فلم ينكره وقرره في حقهم فيكون
جائزا في حقنا ايضا لان ما يمكن ان يكون فارقا بيننا وبينهم لا يخلو اما ان يكون هو التشخص بان يكون لاشخاصهم
مدخل في ذلك الحكم ولاشخاصنا مدخل في عدم جواز العمل باخبار الاحاد او يكون هو طول الزمان وكثرة الوسائط
او يكون هو طرو النسخ لعدم دلالته على جواز العمل باخبار الاحاد او يكون هو التقية في عملهم بها او يكون هو علم الائمة
بان ما عمل به اولئك من اخبار الاحاد مطابق للواقع فلذلك لم يمنعهم عن العمل بها والاول باطل ضرورة اشتراكنا معهم في
الحكم المذكور فيجري في حقنا ايضا وذلك لاندفاع الاول بقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة الدال على قاعدة
الاشتراك في التكليف والثاني بالاجماع والثالث بقيام الضرورة على عدم جواز النسخ بعد النبي وان احتمل
الغيرة عقلا او نوع الحكاية والكشف عن النسخ من الائمة لكن ذلك مما لم يقم عليه دليل ومع تسليمه لا ضرر لانه لما شك
في وقوع النسخ جرى هناك استصحاب عدمه بل هو من الاصول التي اتفق عليها الاخباريون والمجتهدون والرابع ايضا
مدخلية التقية في العمل باخبار الاحاد المنقولة عن ائمتهم مع ان العاملين بها لم يكونوا الا اصحابهم ومكان عكسهم
ردعهم نعم لو كان الاستدلال بعمل اصحاب النبي بعده باخبار الاحاد امكن هناك احتمال التقية من جهة عدم تمكن
الخواص من التخلف عن طريقة معظم الناس خصوصا اذا كان الراوي منهم والخامس بان مجرد علم الامام بمطابقة
تلك الاخبار للواقع لا يكفي في كون عملهم ذلك عملا باخبار الاحاد اذا لم يكن العاملون يعلمون انها موافقة
للواقع لان عمل العاملين ح يكون من قبيل عمل العامل بالطريق الباطل الموصل الى الواقع من باب الاتفاق كالرمل
والجفر المحصلين للواقع فكان اللازم ح المنع وحيث لم يمنع دل على جواز العمل بما اندرج في عنوان اخبار الاحاد

من الشرع وان كان لو اطلعنا عليه

للضرورة

من حيث عدم علم العاملين بموافقتها للواقع ودعوى كون العاملين ايضا عالمين بمطابقتها للواقع مصادرة
هذا ولكن اورد بعض من تأخر على هذا الوجه من تقرير الاجماع وجوها الاول ان عملهم باخبار الاحاد انما
كان من باب انسداد باب العلم الى اغلب الاحكام لعدم انتشار الاحكام يومئذ بحيث يحصل لهم التمكن بجميع المطالب
من الرسول الى الحكم فكيف يجوز الاستدلال به في مقابلة السيد واشباهه ممن اجتمع عنده الاخبار المتواترة و
المحفوفة بالقرائن القطعية على جواز العمل باخبار الاحاد هذا ولا يخفى عليك سقوطه لان جميعهم لم يكن ممن انسد
في حقه باب العلم وتعذر بالنسبة اليه الوصول الى محضر المعصوم وقد علمنا قطعا ان المتمكنين من الوصول اليه ايضا
كانوا يعملون باخبار الاحاد اخبارا مع تمكنهم من ذلك الثاني ان عملهم باخبار الاحاد انما جاز لعدم علمهم اجمالا بوجود
المعارض بخلاف الحال الذي نحن عليه من علمنا بوجود المعارض للاخبار اجمالا او يقال ان يكون المكلف به من قبل الشارع
في صورة العلم بالمعارض هو العمل بمطلق الظن فيكون هذا هو الفارق بيننا وبينهم هذا وانت خبير باندفاعه ضرورة
ان اخبار العلاجية على كثرتها بحيث يقطع بصدور بعضها تكشف عن ان العمل بالاخبار مع العلم بالمعارض واجب فلا يجوز
العدول عنها الى مطلق الظن الثالث انه يرد عليه نظير ما اورد على سائر طرق تقرير الاجماع وتوضيحه ان عمل اصحاب
الائمة لم يعلم تعلقه بمطلق اخبار الاحاد والمتيقن منها فلا يفيد الا علمهم بها في الجملة فلا بد من الاخذ بالقدر المتيقن
ح وترك ما شك فيه من اصنافها وعلى هذا فلا يثبت عملهم بالخبر الضعيف ولا الموثق ولا الحسن لمكان الشك في
ذلك كله فلا يبقى الا الصحيح وهو ايضا يتصور على وجوه فلا يثبت الا القدر المتيقن منها وعلى هذا فلا يثبت الا القدر
المتيقن منها وعلى هذا فلا يثبت عملهم بما ثبت عدالة رواته من القرائن الحالية فلا بد من سماع التزكية من المزكي
مشافهة ولا يكفي ثبوتها بالكتابة او غيرها كالوثوق بالقرائن ولا بد مع ذلك من كون المزكي ممن علم عدالته وقام
على عدالته شهادة عدلين او حصل الظن بها من المعاشرة لان هذا هو القدر المتيقن من طرق تحصيل العدالة ولا بد
مع ذلك من شهادة المزكي بالعدالة بمعنى الملكة لانها هي القدر المتيقن دون العدالة بمعنى حسن الظاهر او ظهور
الاسلام وعدم ظهور الفسق بل لا يكفي في تحصيل القدر المتيقن تزكية الواحد فلا بد من تزكية عدلين لكل واحد
من الرواة حتى يكون الخبر من قبيل الصحيح الاعلى بل لا يكفي ذلك فلا بد من اعتضاده بكونه غير منقول بالمعنى وكونه مما لا معارض
له لانه لم يعلم عمل اصحاب الائمة بالخبر المبتلى بالمعارض ولا المنقول بالمعنى وان كان من قبيل الصحيح الاعلى بل لا يكفي ذلك ايضا
فلا بد من اعتبار امارة الوثوق اذ لم يعلم وجه عملهم باخبار الاحاد فلعله كان من جهة الوثوق بل يمكن ان يدعى ان جهة
الحال مستورة علينا لعلهم كانوا يعملون بها من باب العلم ولا اقل من احتمال الوثوق وكون ما عملوا به من قبيل الصحيح حتى
يحصل القدر المتيقن ويترك ما وقع الخلاف فيه وح نقول ان الاكتفاء بالقدر المتيقن وترك غيره يتجه عليه امران
احدهما ان الاقتصار على ذلك القدر لا يبقى الا اقل قليل من الاخبار وعدم وفاء مثل ذلك القدر باتمام
الفقه واضح ثانيهما انا نعلم جزما على وجه الاجمال بان جملة معتدا بها من الاخبار التي تركت مما هو من غير الصحيح الاعلى
قد صدرت عن المعصوم فتركها ترك ما صدر عن المعصوم قطعا لكن على وجه الاجمال ولا ريب في فساده فان قلت كيف
تحكم بان الصحيح الاعلى لا يفي باتمام الفقه وقد صار الى حجيته من الاخبار عليه من اعاظم العلماء مثل

الشهيد الثانية والمولى المقدس الاردبيلي وصاحبي المعالم والمدارك وغيرهم ممن تقدموا وافادوا وانعموا وجادوا
وبلغوا من مقاصد الفقه قاصيتها وملكوا ناصيتها الا ترى ان اديب ما ذكرنا لا تكاد تعرى قلت ان
الاعاظم المشار اليهم لم يهتدوا الى تمام الفقه بالاخبار التي هي من قبيل الصحيح الاعلى بل عملوا بما وجدوا
منها وعولوا في كل مورد لم يجدوا فيه خبرا من ذلك الصنف على العمومات والاطلاقات ولم يردوا ان تلك
العمومات والاطلاقات بسبب علمهم بان اكثر الاخبار الخاصة المروية المخصصة لها صادرة عن المعصوم عليه السلام وان
من قبيل المخصص بالمجمل او من قبيل المقيد والمخصص او المقيد بالمجمل مما لا يجوز العمل به بالضرورة وجاز
هذا او عكس توجيه طريقتهم رضوان الله عليهم من الاعتبار بالصحيح الاعلى وطرح غيره بحيث لا يرد عليه ما ذكر بل
الشايعة من طرح اكثر ما صدر عن الائمة بان يقال ان ما عدا الصحيح الاعلى من الاخبار الا قليلا على اقسام منها ما هو موافق
للاصول وهذا القسم حاله واضح ان لم نقل بان اكثر الاخبار مما يوافق الاصول لا يلزم من العمل على الصحيح الاعلى
طرح هذا القسم الا انه لم يعمل به بعنوان كونه من الاخبار الا انه حيث عول على الاصل من جهة فقد ما هو الحجة
من الصحيح الاعلى ووقع العمل بمؤدى تلك الاخبار الموافقة لمطابقتها له في المؤدى فهي وان تركت صورة الا انها
لم تترك في الواقع ومنها ما هو موافق للقواعد العامة القطعية فيلزم من الرجوع اليها مكان فقد ما هو الحجة
من الصحيح الاعلى العمل بهذا القسم فهو وان ترك من حيث كونه حجة بخصوصه الا انه وقع العمل عليه من طريق الرجوع
الى القواعد العامة ومنها ما هو موافق لشيء من قسمي الاجماع محققه ومحكيه فيقع العمل بهذا القسم من هذا الباب
والعمدة في ذلك ان من الاعاظم المشار اليهم من يعتبر الاجماع المنقول كالشهيد الثاني بل جعله بمنزلة خبر صحيح
عالي السند وسلم صاحب المعالم حيث قال اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد بناء على كونه حجة فصار
اليه قوم وانكره آخرون والاقرب الاول لنا انه دليل حجة بخبر الواحد كما ستعرفه قريبا او العموم فيثبت به كما يثبت
به غيره انتهى ومنها ما ليس موديه الا الندب والكراهة والاباحة وظاهر ان ما يوجب العمل بالصحيح الاعلى
لا يجري في هذه الموارد ومما يوجبه في الاحكام الالزامية ضرورة قيام الاجماع على التسامح في ادلة السنن
والكراهة ومواقفه الاباحة للاصل فلا يبقى في الاحكام الالزامية من غير الصحيح الاعلى الذي لا يكون موافقا للاصل
ولا القواعد العامة ولا الاجماع مما يتحقق فيه الطرح واقعا الا قليل وكثير ولا يرتاب انشاء القليل في الكثير
لا يستتبع وجوب الاجتناب لكون الصحيح الاعلى على الوجه المعتبر في الشرع بان يتحقق تزكية عدلين للراوي على الوجه
المعتبر شرعا من دون تعويل على الامارات والقرائن المدونة في علم الرجال لتمييز الموصوف اذا وقع الاشتراك
وتمييز الصفة التي هي احد الشهادتين وجوده جدا كما يشهد به ما حكي عن صاحب المعالم في منتقى الجمان من انه لم يرد
الاعدل واحد حيث رد عليه بان التمسك به مناف للقول بلزوم اعتبار الصحيح الاعلى اذ لم يوثق
راويه الا عدل واحد من الجواب بان المزكي الاخر قائم ابنعم ذلك لا من اعتماده على القرائن المستلزم لخروجه عن مقتضى
طريقته ايضا فالحاصل ان الصحيح الاعلى ليس الا من اعز الاشياء وجودا واقلها تحققا وعزوضهم انهم يطرحون ما سواه
فما عندهم من كون جملة وافية من الاخبار موافقة للاصل واضح لسقوط الانتقال الى ان الاخبار الخاصة الواردة في

كيفيات العبادات وغيرها واجزائها وشرائطها كلها مخالفة للاصل بل الموافق للاصل منها ايضا مما يعرف وجوده و
كذلك الموافق للقواعد العامة فان الاخبار الخاصة مخصصات لها كيف تكون موافقة لها وكذلك الموافق للاجماع
لقلة موارده خصوصا على مذهب صاحب المعالم فان الاجماع المحقق مما لا اطلاع عليه عنده في امثال زماننا كما صرح
به في موضعه هذا بالنسبة الى الاجماع المحقق واما الاجماع المنقول فليس الحجية منه على تقدير اعتباره في الكثرة
بحيث ينفع العمل به في عدم لزوم طرح الاخبار على كثرتها المفصل مرجعه ذلك الى العلم الاجمالي بطرح جملة وافية
من الاخبار الصادرة عن المعصوم على تقدير اعتبار الصحيح الاعلى وطرح غيره حاصل لا يرفعه تقسيم ما عداه الى طوائف
من الاقسام لانها اقسام غير محيطة بالاخبار وتقسيمها اليها بحوده تقسيم صوري على انه يحتمل طائل تحته اسهاما ما
ذكره العلامة في النهاية من اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد لان بعض الصحابة عمل به ولم ينكر عليه احد وبيانه ان
ابا بكر احتج يوم السقيفة على الانصار بقوله الائمة من قريش ولم ينكر عليه احد ورد على ان الاصل مقرر عندهم ثم قال و
لان الصحابة رجعوا الى اخبار الاحاد في وقائع كثيرة كرجوع ابي بكر في توريث الجدة الى خبر المغيرة وغيرها وقضى عمر
بين اثنين بقضية فاخبر بلال ان النبي قضى بخلاف قضائه فنقضه ثم اورد كثيرا من الوقائع الخاصة الجارية بعضها
في عهد النبي وبعضها في زمن خلافة الشيخين واطال الكلام ونحن نحو ما ذكره حذرا من التطويل وفيما ذكرنا كفاية
وقد احسن صاحب المعالم في التعبير عن هذا التقريب فقال ويوافقونا من اهل الخلاف حجج اخر منها هذه الطريقة
ايضا فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع
المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك
يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح فيجاب بمنع السيد بما حكاه عنه في المعالم بقوله وتكلم في
الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل بالاخبار الامامين الصحابة
الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم وامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط
في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك وقد يجاب بان تلك
الوقائع وقع في عهد النبي وان لم يكن بمحضره وبعضها وقع بحضوره وفي حال حياة امير المؤمنين والنبي
لا تجال فيه لاحتمال التقية وامير المؤمنين لم يكن من دابه ذلك فانه كان يصدع بالحق بحيث انه لم يأت في السالف كان
لا يعمل بقولهم في بعض الموارد ولم يكن حال سائر الائمة لامارية على النبي في حال حياته ولو اتفق دونهم
فلو فرض انه علم ذلك ولم يتعرض على رضا فعلهم مع ان جمع من عمل باخبار الاحاد لم يكونوا سائرين في التحقيق
في الجواب انه يشترط في تقرير المعصوم علمه بالطريق المتعارف وقدرته وعدم التقية وعدم الورع من منع ذلك
فانه لا يكون تقريرا مثبتا لرضاه مع ان تلك العمل الواقع وما وقع في زمان النبي لم يطلع عليه من الطرق
المتعارفة وما وقع في زمان امير المؤمنين لعله لم يطلع عليه كذلك وعلم انه لا يتخذ قولهم القتول فلذلك لم يمنع فلا
يدل سكوته على رضاه مع ان ذلك فالحاصل ان من عمل باخبار الاحاد من الصحابة والتابعين وحجم في
تقلد ومن تعتقد حجية تقليدهم لم يثبت حاله ولا تقريره ساداتهما ان جميع علماء الامامية مطبقون على العمل

بما تضمنته الكتب الاربعة من الاخبار حتى مثل جمع من الاخباريين فيه من يحيل التعبد باخبار الآحاد والسيد رحمه الله ممن يدعي
انفتاح باب العلم ومنهم الاخباريون والقائلون باعتبار الظنون الخاصة او اعتبار مطلق الظن واذا تحقق
اتفاق الامامية على العمل بجميع ما في الكتب كان ذلك كاشفا عن رضا المعصوم بالعمل بما اودع فيها فيكون اجماعا
فيجب العمل على مقتضاه وفيه اولا ان مقصد المستدل بهذا الوجه ليس الا اثبات حجية خبر الواحد بالاجماع على العمل
بالاخبار المودعة في الكتب الاربعة على وجه الخصوص ولا دلالة فيما ادعاه من الاجماع على ذلك لاحتمال
ان عملهم كان من باب الاعتبار بمطلق الظن وقد عملوا بها لكونها محصلة له [illegible] ولا يخفى ما فيه وثانيا ان
ما ذكره من عملهم بجميع ما في الكتب الاربعة ممنوع قطعا لاشتمالها على [illegible] منها ما هو مشتمل على الجبر والتفويض والتشبيه
وسهو النبي صلى الله عليه وآله كالخبر الوارد في سهوه صلى الله عليه وآله في الصلوة وما دل على ما قام الاجماع على خلافه مثل ما دل على ان من
صلى بالكوفة [illegible] ركعتين [illegible] صلوة [illegible] ذكر ولو كان [illegible] الصبي فان ذلك مما قام الاجماع على خلافه
لتطاول الزمان [illegible] وقوع الاحداث الكثيرة فلا يبقى [illegible] باحتمالهم بما فيها في الجملة وذلك لا يجدي
الا في القضية الجزئية وهي عملهم ببعض ما فيها لعدل النقل والانتخاب وهو غير معلوم فلا يعلم معقد الاجماع
فان قلت ان هناك عنوانا معلوما اجمعوا عليه وهو كون الخبر في الكتب الاربعة وان ما خرج منها ليس بحجة
قلت ليس الحال على ما وصفت اذ لم يعنونوا بما ذكرت ولم يتعرض له احد منهم فكيف ينعقد الاجماع عليه وليس حقيقة
الحال الا ان كلا من [illegible] العلماء او اصنافهم اخذ عنوانا حكم عليه بالحجية ثم لما وجد ذلك العنوان منطبقا على
جملة مما في الكتب الاربعة اخذ بها لانطباق ذلك العنوان عليها مثلا ان ابن قبة [illegible] العمل على علم
وبين انه يحصل من جملة من تلك الاخبار فيعمل بما كان من ذلك الباب [illegible] السيد رحمه الله فانه وان [illegible] وعدم
استحالة التعبد باخبار الآحاد الا انه وافقه في مقام الوقوع وان القائل باعتبار الظنون الخاصة [illegible] يعمل بها
على وجه الخصوص والقائل باعتبار مطلق الظن يعمل بها من جهة افادتها الظن ومع اتفاقهم على العمل بها
لا يصير اجماعا تعبديا [illegible] بعدم حجية [illegible] وثالثا انه لا ريب في ان تدوين الكتب الاربعة متأخر عن
زمن ادراك حضور المعصوم عليه السلام ومن المحقق ان كل مسألة لم يعنونوا في زمن حضور المعصوم لا يكون اتفاق
العلماء فيها حجة لعدم تيسر الاستكشاف عن قوله [illegible] طريقة اللطف المردودة عندنا ولا يجدي
غيره وان بلغ من الكثرة ما بلغ ورابعا ان غاية ما يحصل من ذلك الاجماع هو العلم بانهم ما كانوا يعملون
بما في الكتب الاربعة باسرها ولاحظنا اختلافهم في الاصول وتعيين ما هو الحجة من اقسام اخبار الآحاد
انما هو [illegible] بالقدر المتيقن وقد عرفت غير مرة انه لا يفيد هنا اتمام الكلام وتقرير طرق الاجماع وقد عرفت الحال
في الآيات والاخبار ولا يحصل من جميع ذلك الا حجية القدر المتيقن المتفق عليه من اخبار الآحاد وذلك
لان الاجماع انما [illegible] يحصل منه عند [illegible] الا ما هو المتيقن وعلى هذا فلا بد من ملاحظة الاحتمالات الحاصلة في
وجه حجيته فما كان منها اخص [illegible] كان منها ما هو اعم من الآخر [illegible] فلا بد من الاخذ
بمورد الاجماع [illegible] ان الاحتمالات الواقعة في حجية خبر الواحد من باب الوصف ليس الا اثنين فان منهم من قال

بان

بان الحجة ليس الا ما افاد الظن منه من دون نظر الى حال الراوي ولا غيره ومنهم من قال بان الحجة انما هو
ما افاد الوثوق والاطمينان دون غيره وظاهر ان الثاني اخص من الاول فلا بد حينئذ البناء على الاخذ بالمتيقن
من تعيين الثاني للاخذ لكونه اخص من الاول [illegible] الجارية في حجيته من حيث الراوي او نفس الرواية
ثلثة احدها كون الراوي عادلا بالمعنى الخاص الجامع لاشتراط الاسلام والايمان وزيادة فقد اشترطه
الاكثر في جواز العمل بالرواية فيكون الرواية الحسن حجة [illegible] على هذا نظرا الى ان العادل لما كان ممن له
[illegible] عند الشارع حصل الحجية لخبره تعبدا [illegible] فلزم الحكم بكون العدد المتيقن بالنسبة الى ما لم يكن عدلا ولو
اعتبره ايضا جماعة فالمشهور هو اعتبار العدالة بل ربما [illegible] الشيخ رحمه الله انه ادعى الاجماع عليه لكن المحكي عن
البهائي رحمه الله قال ان مراد الشيخ رحمه الله ليس هو اعتبار العدالة بل حيث ينتفي قرائن صدق الخبر والوثوق بصدوره على
الخصوص يكون المعتبر عنده عدالة الراوي لكونها [illegible] قرينة عامة على ذلك فالمعتبر عنده اولا
هو القرائن الخاصة ثم القرائن العامة ونحن نقول ان الشيخ رحمه الله وان ادعى الاجماع على اشتراط العدالة الا
ان مراده بها ليس هو العدالة المعتبرة في الشهادة بقرينة دعواه الاجماع على اعتبار اخبار جماعة من ثقاة [illegible]
والفطحية وغيرهم فان العدالة المعتبرة في الشهادة لا تجتمع الا مع الايمان فليس مراده بها هنا الا التحرز عن الكذب
كما ان العدالة في الرواية عنده غير العدالة في الشهادة فلا يكون مراد الشيخ رحمه الله دعوى الاجماع على ما اعتبره
الاكثر من عدالة الراوي وكيف كان فلا ابهام في مقام الاخذ بالمتيقن الذي هو اعتبار عدالة الراوي [illegible]
ولا كون ما ذكره الشيخ رحمه الله موافقا للاكثر بل يكفينا الاحتمال [illegible] ثم لا بد من اعتباره اخذا بالمتيقن وكذلك
الضبط فقد اشترطه جماعة فلا بد من اعتباره ويكون الحاصل ان الحجة هو الخبر المفيد للوثوق الذي رواه العدل
الضابط ثانيها كون الرواية مما قبله الاصحاب فقد اعتبره [illegible] المحقق [illegible] مع عدالة الراوي [illegible]
من وجه فلا بد في الاخذ بالمتيقن من اعتبار ما هو مورد اجتماعهما ويصير الحاصل بعد اضافة هذا القيد الى
ما سبق حجية الخبر المفيد للوثوق الذي رواه العدل الضابط وكان مما قبله الاصحاب ثالثها كون الرواية ماخوذة على
وجه السماع من الشيخ لا على طريق الوجادة وهذا وان لم نجد له قائلا الا انه يظهر من حال الرواة اعتباره فلا بد
في مقام الاخذ بالمتيقن اعتباره [illegible] ويشهد بما ذكرنا ما حكي عن احمد بن محمد بن عيسى
انه جاء الى الحسن بن علي الوشاء وطلب اليه ان يخرج اليه كتابا لعلاء بن رزين وكتابا لابان بن عثمان الاحمر
فلما اخرجهما قال احب ان اسمعهما قال له ما اعجلك اذهب فاكتبهما فقال له رحمك الله [illegible] اذهب فاكتبهما
واسمع من بعد فقال لا آمن الحدثان فقال لو علمت ان الحديث يكون له هذا الطلب لاستكثرت منه فاني
[illegible] قد ادركت في هذا المسجد [illegible] شيخ كل يقول حدثني جعفر بن محمد عليه السلام وعن حمدويه عن ايوب بن نوح
انه دفع عنده دفاتر فيه احاديث ابن سنان فقال ان شئتم ان تكتبوا ذلك فافعلوا كتبت عن محمد بن سنان ولكن لا اروي
لكم عنه شيئا فانه قال قبل موته كلما حدثتكم فليس بسماع ولا برواية وانما وجدته وكذلك عن علي بن الحسن بن فضال
انه لم يرو كتب ابيه الحسن عنه مع مقابلتها عليه وانما يرويها عن اخويه احمد ومحمد عن ابيه واعتذر عن ذلك بانه

يوم مقابلة الحديث مع ابيه كان صغير السن لم يكثر معرفته بالروايات فقراءتها على اخويه ثانيا هذا كله بالنسبة
الى ما ذكرنا من تقريرات الاجماع ومثلها الاخبار المتقدمة من تراكيبها بحجية خبر العدل الواحد فانها لا تعطي الا
القدر المتيقن وذلك لان وضع الاخبار المذكورة دلالتها انما هو ما ورد في خصوص الاشخاص مثل زرارة وابي بصير
وزكريا بن آدم ويحتمل ان يكون امرهم بالرجوع الى امثالهم من جهة انه كان يحصل الوثوق والاطمينان بما يخبرون
به بل ربما امكن ان يقال انه كان يحصل العلم من اخبارهم فلا يكون المعتبر من الحاصل من الاخبار الا ما
الا ما هو القدر المتيقن الذي لا يفيد في اتمام الغرض والا لزم ح هو القول باعتبار مطلق الظن لعدم تميز
الظن الخاص ومنها الآيات مثل آية النبأ وغيرها فلا دلالة لاكثرها على المطلوب اصلا كما عرفت نعم لو كانت
دالة لكان التمسك باطلاقها مفيدا في اثبات جواز الرجوع الى كل عادل فيثبت به حجية الخبر الصحيح على المصطلح
المشهور وذلك لانها ليست كالاجماع حتى يكون لبيا فيلزم الاخذ بالقدر المتيقن منها ولا كالاخبار الواردة في
اشخاص مخصوصين حتى يحتمل كون جواز الرجوع اليهم منوطا بحصول الوثوق والاطمينان والعجب من صاحب المعالم ره
يقول بدلالة آية النبأ على حجية خبر العادل ومع ذلك ينكر دلالتها على حجية الخبر الصحيح على المصطلح المشهور
الى تعارض مفهوم الآية ومنطوقها ورجحان اشتمال الاول من جهة القوة وبيان ذلك ان مفهوم المفهوم
ان كان هو قبول قول المزكي بتزكية عدل واحد فيكون الخبر بعدالة الراوي عادلا يجب قبول قوله فيثبت عدالة الراوي
فيلزم قبول قوله لكونه عادلا لزم مناقضة المنطوق لان المذكور فيه هو وجوب التبين عن خبر الفاسق و
ليس المراد به الفاسق الواقعي ويحتمل ان يكون من زكاه الواحد فاسقا في الواقع فيلزم التحرز عن قبول
قوله لكونه مجهول الحال ولم يثبت في مقام الشهادة ثبوت المشهور الذي هو عدالة الراوي فيما عن شهادة الواحد
حتى يقوم مقام العدالة الواقعية وحيث كان المنطوق اقوى تقدم فخص به عموم المفهوم بغير صورة اخبار
العادل بعدالة غيره فلا يشمل الا اندراج تزكية الراوي تحت عنوان الشهادة المعتبر فيها التعدد هذا ورجحان
عدم ... المنطوق وان كان اوجه الا ان الامر هنا بالعكس فالمفهوم اقوى لان دلالة المنطوق على عدم
قبول قول من زكاه الواحد انما هو بالالتزام بمعنى جعل الفاسق شاملا على الفاسق الواقعي حتى يلزم التحرز عن قبول
قول المزكي الواحد لاحتمال كونه فاسقا عملا بما هو المتيقن بخلاف دلالة المفهوم فانها دلالة تامة ولا يخفى ما فيه
لان قبول قول المزكي يجعل ... بما يستفاد من الآية لكونه لازم دلالتها على قبول قول المزكي فالتحقيق في الجواب
ان المفهوم حاكم على المنطوق لان المفهوم حيث افاد جواز قبول قول العادل كان من جملته قول المزكي
فيلزم من قبول قوله قيام الراوي المزكى مقام العدل الواقعي فيخرج عن تحت الفاسق بسبب دلالة الآية فلا يشمله
حكم المنطوق وهو وجوب التبين عن خبره فافهم فتحصل من جميع ما ذكرنا ان القدر المتيقن انما هو ما رواه العدل
الضابط وكان بلوغ خبره الينا على وجه السماع من الراوي وكان مما تقبله الاصحاب وعمل به ولكن ... ان الكتب
الاربعة مما لا حاجة الى ... اما السماع فلان الرواة وان كانوا يجتهدون ويحفظون ... الا ان غرضهم من ذلك
انما كان هو التحرز من الاخذ بما دس في الكتاب ولم يكن الاخذ بعد ذلك فيما اخذه من غيره ويحسن كان الشيخ

بين

بين الاخبار ويعرف صحيحها من سقيمها الزموا سماع الكتب من الشيوخ وذلك لدفع ... في عصر الائمة لتطرق
احتمال الدس شيء في الكتب المعروفة بعد نظمها وترتيبها وكثرة نسخها وقد عزم ارباب المصنفات ...
مساعيهم الجميلة من الاخبار فضبطوا ما يليق بالضبط فانتفت فائدة لزوم السماع من الشيخ واما قبول الاصحاب
فلم يعتبره معتبر الا لكونه قرينة على تحقق الصدور وليس له حصر بوصف ... فاذا كان الخبر مما رواه
العدل الامامي الضابط كان مما اتصف بالفائدة المذكورة فيكون حجة الا اذا رده الاصحاب والا فعدم عملهم به
لا يوجب سقوطه عن الحجية فعمل الاصحاب انما يعتبر لتحصيل الوثوق ولا ريب انه مع كون الراوي عدلا اماميا
ضابطا يحصل الوثوق بصدور الخبر فكما ان عملهم به من اسباب الوثوق كذلك كون الراوي موثوقا به عرف من
جملة اسبابه وقد صرح بعدم كون عمل الاصحاب شرطا في جواز العمل بالرواية العلامة الطباطبائي ره في فوائده حيث
قال عدم تعرض الاصحاب للرواية في مسئلة ليس من القدح في شيء فان الرواية متى صلحت للاحتجاج صح التمسك بها
ولم يتوقف على سبق الاحتجاج بها من غيرنا هذا المسلك كيف ولو كان كذلك لوقفت الادلة على المسائل الاول
وامتنع التفريع بتكثير الدلائل وتحقيق المسائل ولوجب القدح في اكثر الاحتجاجات المذكورة في كتب الاصحاب
كان المتأخرين عن الشهيد الثاني قد زادوا عليه كثيرا وهو قد زاد على الشهيد الاول وقد زاد الشهيدان على
الفاضلين على الشيخين والشيخان على من تقدمهما وقد جرت سنة الله في عباده وبلاده بتكامل العلوم

والفاضلان ظ

والصنائع يوما فيوما بتلاحق الافكار وتلاحق الانظار وزيادة كل لاحق على سابق ما زاده ... وعثوره
على ما لم يعثر عليه الاول ووقوفه على ما لم يقف عليه ولان افكار الاوائل وانظارهم ... يتخلص
نظرا مما ابدوا ... وعلمهم بما اخذ منهم ... الى المتأخرين ...
... ومن ذلك ما يزري على المتقدمين او ينقص من فضلهم او يضع فيهم ... انما قال الشيخ الفقيه ابن
ادريس ره في خاتمة كتاب السرائر ولا ينبغي لمن استدرك على من سلف وسبق الى معرفة الاشياء ان يرى لنفسه
الفضل عليهم لانهم انما زلوا حيث زلوا لاجل انهم كدوا افكارهم وشغلوا اذهانهم في غيره ثم صاروا الى الشيء
الذي زلوا فيه بعقول قد كلت ونفوس قد سئمت واوقات قد ضيقت ومن يأتي بعدهم فقد استفاد ما استخرجوه
ووقف على ما اظهروه من غير كد ولا كلفة وحصلت له بذلك رياضة واكتسب قوة فليس بعجب اذا صار
... فيمن تقدم وهو موفور القوى ... الزمان لم يختبر ... لحظ ما لم يلحظوه
وينال ما لم ينالوه ولذا استزاد المتأخرون على المتقدمين وكثرت العلوم بكثرة الرجال واتصالها
وامتداد الآجال هذا كلامه وكما ان استدراك اللاحق على من سلف لا يوجب طعنا فيهم فكذا اهمالهم لما
استدركه لا يوجب طعنا فيه ولا فيمن سبق عليه ولو كان الاستدراك على السلف طعنا في الخلف لكان السلف
اولى بذلك لتقدمهم في ذلك وسبقهم اليه اذ ما من احد منهم الا وقد استدرك على من تقدمه باشياء كثيرة اهملها
المتقدم او لم يتبع القول بها وكثيرا ما يدعي احدهم ان المسئلة خالية عن النص ثم يأتي آخر فيأخذ ...
معتبرة او صحيحة من الكتب الاربعة فضلا عن غيرها او الاستدلال بالنص على الشهيد الثاني وكثير ...

الموضع التي اتفق فيها المراد وغيره بقصد الرعاية التطويل انتهى كلامه ره وبعد ذلك كلام سعى المحقق المتبع هو
ما رواه الى العدل الامامي الضابط وليس تخصيص الاعتبار به من محدثاته المرحوم لشايعه بامور احدها قوله تعالى ان
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا حيث دل منطوقه وجوب التبين عن خبر الفاسق وعدم قبوله بنفسه وثانيها قوله تعالى ولا
تركنوا الى الذين ظلموا والفاسق ظالم ولا اقل من كونه قد ظلم نفسه وثالثها ان الاكثر اشترطوا في الراوي العدالة
وارادوا بها المعنى الاخص المشتمل على الاسلام والايمان ايضا بل صرح بعضهم باشتراطهما على وجه الاستقلال
ولما ذكرنا من اشتراط العدالة على الاسلام والايمان اشار العلامة ره في وجوب [illegible] المحققين حيث سئل
عن روايات ابان بن عثمان فقال انى لا اعتمد على رواياته لان الله تعالى يقول ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
اى فسق اعظم من فساد المذهب واشار الى انه كان ناووسيا رابعها ان الشيخ ره ذكر في التهذيب على ما حكى عنه
ان الاصحاب تركوا العمل بروايات ابن الجنيد لكونه عاملا بالقياس فاذا كان مجرد العمل بالقياس موجبا لذلك
مع عدم استلزامه الفسق او فساد العقيدة وغايته انه اشتبه عليه الامر فكيف بما يوجب الفسق او فساد المذهب خامسها الاخبار
منها قوله ع لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا ومنها قوله ع في حديث طويل فاما من كان من الفقهاء صائنا
لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وقد تقدم الاشارة اليه سابقا فانه يكون
سوق مساق الحصر يعني اختصاص جواز اخذ الاحكام والاخبار منهم بصفهم ومنها سؤال الناس عن حال بني فضال
حين ارتدادهم والجواب بعضه بما تقدم وكذلك ما جرى من سلطان في بغداد الشلمغاني فان ذلك يدل على ان وثوق
الراوي وعدالته واستقامة مذهبه كان امرا مركوزا في اذهانهم ومنها ما روى انه كتب ابو الحسن الثالث ع الى جواب
احمد واخيه حيث كتبا اليه يسئلانه عمن يرجعان اليه ما يعتبر الامر بالاعتماد على من كان مسنا في حبهم كبير التقدم
في امرهم ع سادسها ما حكى عن سعد بن عبد الله انه قال لا ارجع عن ابرهيم بن عبد الحميد لانه لقى الرضا ع لم يرو عنه
واشار بذلك الى عدم روايته عنه يوم اختيار مذهب الوقف هذا ولكن الانصاف انه لا يشترط في جواز العمل
بالخبر كون راويه عدلا اماميا وانما اللازم هو الوثوق بصدوره وان ما ذكره الاستاد من الادلة لا يفيد في اثباته اما
الاية الاولى فلانها تفيد بانه يثبت جواز العمل بخبر الواحد في الجملة قطعا وليس من شانه افادة العلم الا بدو ان يكون
المراد بالتبين المامور به فيها اعم من التبين المفيد للعلم والاطمئنان اذ لو كان المناط في قبول خبر الواحد هو
افادة العلم كان اللازم رد خبر العدل ايضا لعدم افادته له وكان المراد بالتبين هو الاعم حتى بالعلم بصدق الراوي
والاطمئنان بقوله وان لم يكن اماميا لان تحصيل العلم او الاطمئنان بكون الراوي متحرزا عن الكذب يثبت
ملزوما للمفيد للوثوق بما اخبر به واما الاية الثانية فلان الركون المنهي عنه فيها عبارة عن الاعتماد والاستناد
الى الظالم وذلك يتحقق بتقليده واخذ الفتاوى والاحكام منه والاقتداء به ونحو ذلك مما يتحقق بمعنى الاعتماد
ولا يتحقق بمجرد سماع لفظ الرواية وقبولها منه اذا احرز تحرزه عن الكذب واما الاخبار فوضع عدم دلالتها
على اشتراط الايمان ولهذا الزام الاخبار المفيدة لعدم اشتراطهما ايضا فمنها ما افاد انه يجوز العمل بكون
الراوي ثقة كقوله ع في العمري وابنه اسمع لهما واطعهما فانهما الثقتان المأمونان فان عموم التعليل يفيد

اشتماله م

سبب

سبب جواز قبول الرواية انما هو كون الراوي ثقة وليس الثقة شرعا ولغة الا من يحصل الوثوق والاطمئنان
بقوله لتحرزه عن الكذب وان كان فاسقا بالجوارح ومنها ما دل بمفهومه او منطوقه من الاخبار المفيدة لاناطة حجية خبر
الواحد بكون الراوي ثقة وهذا الصنف يزيد على عشرة وقد عرفت ان معنى لفظ الثقة عند اطلاقه هو
الامامي كما نسب الى المولى المحقق البهبهاني ليس في محله الا ترى انهم يصفون بعض الرواة في كتب الرجال
بكونه ثقة ويصرحون مع ذلك بكونه فطحيا او زيديا او غيرهما فليس ذلك الا لما ذكرنا من كون معناه مجرد الاطمئنان
بقوله والظاهر ان مراد المولى المذكور انه ينبغي كون الراوي اماميا من نفس الاطلاق وعدم تعرضهم
لمذهبه من حيث انه جرى دابهم على التعرض لفساد مذهب الراوي ان كان مذهبه فاسدا بحيث لم يتعرضوا له
دل عدم تعرضهم له على كونه اماميا وقد صرح ابو [illegible] كما هو المعروض فيستفاد بمجموع كونه عدلا اماميا من
مجموع لفظ الثقة وعدم التعرض لفساد المذهب ومنها ما افادت ان مناط الحجية هو كونه [illegible] صادقا وقد
بلغ هذا الصنف حد الاستفاضة وقد تقدم منه خبران احدهما عن المحاسن والاخر عن الجامع ومن الظاهر
الواضح ان [illegible] من العدل الامامي [illegible] العام على الخاص وهذا ان الصنف لا يفيد اشتراط العدالة والايمان
ومنها ما دل على الترخيص في الرجوع الى الاخبار الخاصة ومنها ما ورد من الامر بالاخذ بما رواه بنو فضال وترك ما
رأوه مؤيدا بما حكى عن حسين بن روح في الشلمغاني ومنها ما دل على [illegible] او عنبسة وعلى الامر بالاخذ منهما
ساق علومهم [illegible] المراد من تلك الاخبار [illegible] لم يكن على طريقة الامامية القائلين بالتخصيص [illegible] حيث
وجدنا هذه الاقسام من الاخبار علمنا قطعا ان احدهما من الامام ع لكونه حجة وعدم اعتبار العدالة والايمان او لا
يكون المناط نفس الوثوق بصدور الخبر عن المعصوم وبعد ما تحقق ان هذا نقول ان الاخبار المذكورة لا تدل
على اعتبار العدالة والايمان لانه بذلك بل هي غير دالة على [illegible] هذه الاخبار [illegible] فانها قوله ع لا تأخذن معالم
دينك من غير شيعتنا والمراد من معالم الدين هي الفتاوى يعني لا تراجع في امر الفتوى غير الشيعة حتى تعتقد ذلك
مما هو خارج عن مذهب الشيعة من احكام سائر المذاهب وهو لا ينافي قبول الرواية منه اذا عرف صدقه فانه
لعل الاخذ اللفظ وتصديقه في نقله ومنها قوله ع فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا
على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه فانه لا يعطي الا الرجوع في الفتوى كما يدل عليه لفظ التقليد
لان العوام نظرا الى ان قبول الرواية ليس تقليدا لكونه مجرد اخذ اللفظ عند نقله وكذلك التعبير بالفقهاء دون
الرواة يعطي ذلك ومنها ما كتبه ابو الحسن الثالث ع الى احمد واخيه من امرهما بان يعتمدا على من كان مسنا في
الاعتماد لا يتوقف على مجرد قبول الرواية من رجل وانما يتوقف على الاشارة اليه في امر الدين والعمل بفتواه وامثال ذلك
فلا يفيد للرواية اشتراط الايمان في الراوي عدا [illegible] واما ما ذكره من دلالة سؤال الناس عن حال بني فضال على
اشتراط الايمان فقد اندفع بجواب المعصوم ع وظهر ان سؤالهم انما كان عن شبهة في نفوسهم واما ما ذكره من ان
الاكثر اشترطوا في الراوي العدالة فلانه لا شرط ذلك الا علامة الشهيد الثاني ره والمحقق الاردبيلي وصاحب
المعالم وصاحب المدارك وكلامنا في هذا المقام انما هو في مقابلتهم وقد علمنا ان مستندهم انما هو آية النبأ

من [illegible] بمجموعهم

[illegible] على [illegible] طريق العام
عنده علم بانه الوصول الى الواقع
من طريق [illegible]

وانها الاذن على مدعاهم فقد تحققنا فتاستدرهم واولم نعلم فساده كان للتوقف فيها ذهبوا اليه وجه واما الدال
على ما ذالك فلا مجال للتوقف ولا الاختيار مذهبهم بطريق اولى واما كون القدر المتيقن مما قام عليه الاجماع هو خبر
الامامي فممنوع ايضا الا ترى الى ما ادعاه الشيخ من الاجماع على العمل بما رواه حفص بن غياث
ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا وكذا الى ما ادعاه من الاجماع على العمل برواية
بن بكير مع كونه فطحيا ورواية سماعة بن مهران واشباههم من الواقفية وكذا ما ادعاه من الاجماع على توثيق
جماعة ممن تحرز الكذب من الفساق بالجوارح وكذلك ما ذكره المحقق في كلامه المتقدم ذكره انفا من ان قصر
العمل على خصوص ما كان من الاخبار سليم السند قدح في المذهب من جهة ان الاصحاب كما عملوا بخبر العدل
كذلك ما ذكره الكشي من دعوى الاجماع على تصحيح ما يصح عن جماعة دونهم من لا يقول بامامة الاثنى عشر وما ذكره
النجاشي من دعوى الاجماع على قبول مراسيل ابن ابي عمير ما ذكرت لادلالة فيه على عدم اشتراط الايمان
والعدالة لان المدعى لعله بعلمه بانه لا يرسل الا عن ثقة والخصم لا يقول ان المراد من جمع الوصفين مع
الضبط قلنا قد عرفت المنع من دلالة لفظ الثقة على ذلك وكذلك ما ذكره المحقق البهائي من ان الصحيح
عند القدماء كان معنوا بما يوجب ركون النفس اليه وما ذكره ابن ادريس من انهم ذكروا انه لا يحل رد
الخبر الموثوق بروايته ويؤيد ما ذكرنا قيام الشهرة المحققة على اعتبار الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة خلافا للشهيد
الثاني والمحقق الاردبيلي وصاحب المعالم والمدارك والسبزواري وغيرهم والشهرة جابرة على ما زعموا
وقول صاحب الكفاية ان الخبر الصحيح يشكل ومخالفة الاصحاب اشكل ويؤيده ايضا اعتدادهم في علم الرجال
المقيدة للاوصاف التي لا تفيد الا مجرد المدح مثل قولهم سند عين ووجه فلو انحصر المعتبر من الاخبار
في الحديث الذي رواه العدل الامامي كان اللازم اثبات العدالة او نفيها ولم يكن وجه للاهتمام بذكر
الاوصاف المفيدة لمجرد المدح والوثوق ويؤيده ايضا بناء العقلاء على العمل بالخبر المفيد للوثوق بل مطلق
الوثوق والحاصل انه لا ريب في انه يحصل للمنصف بعد ملاحظة جميع ما ذكرنا القطع بكون مناط حجية
هو كون راويه ثقة وان لم يكن عدلا اماميا هذا وينبغي التنبيه على امور الاول انه بعد القول باشتراط كون الراوي
ثقة سواء شرطت مطلق من يحصل الاطمينان من قوله كما هو مقتضى التحقيق وهو الذي يساعد عليه الاستعمال
العرفي او خصوص العدل الامامي الضابط هل يحكم بكون المعتبر هو نوع الخبر الذي رواه الثقة وان لم يحصل
الوثوق بصدور شخص الاخبار بخصوصه او يكون المعتبر هو خصوص ما حصل منه الوثوق بصدوره بالفعل وجهان
مقتضى الجمود على الاخبار المشتملة على ورد من الامر باتباع الخبر الذي رواه الثقة وتعليله بانهما الثقتان وما تقدم في زكريا
بن آدم وغيرهما هو لزوم الاخذ بنوع ما رواه الثقة وان لم يحصل الوثوق بالفعل في خصوص شيء من الروايات
ضرورة ان الظاهر منها افادة ان مناط الحجية انما هو كون الراوي ثقة ومقتضى الاخطار ان اللازم كون
الثقة بحيث الغالب هو حصول الوثوق بخبره فيكون المعتبر هو اكتفي باللزوم الغالبي عن ذكر الملزوم ومقصوده
حصول الوثوق بصدور الخبر والثاني اظهر والمراد بالوثوق الذي يراد حصوله من الخبر هو مجرد الوثوق بصدور

والوثوق فيكون مؤداه حكم الله الواقعي كان ذلك يتوقف على مقدمات اخرى من اعمال اصالة الحقيقة واصالة عدم
التقية والخوف ونحوهما ويظهر اثر الفرق بين الوجهين فيما لو قامت من الامارات الغير المعتبرة شرعا كالشهرة على
خلاف الخبر الذي رواه الثقة فانتفى بذلك الوثوق بصدوره كان اللازم العمل بالخبر الموصوف بناء على كون الحجة
هو نوع الخبر الذي رواه الثقة وهو ضرورة كونه من ذلك النوع بخلاف ما لو قلنا بان الحجة انما هو الخبر المفيد للوثوق
بالفعل فيلزم ترك العمل به ثم بعد البناء على ان مناط الحجية انما هو الوثوق بصدور الخبر بالفعل فان ذلك
انما هو مؤدى الاخبار الا غير فهل يختص افادة تلك الاخبار بحجية خصوص الخبر المفيد للوثوق الذي رواه الثقة او تعم
غير ما رواه الثقة مما افاد الوثوق ويبتنى على ذلك اشتراط حكم تلك الاخبار بحجية الخبر المفيد للوثوق
كون راويه ثقة حتى لا يكون غير مروي الثقة حجة وان افاد الوثوق بصدوره ام لا يشترط ذلك وجهان اوجههما
الثاني لا لما بعد ما بنينا على ان مؤدى تلك الاخبار الدالة على حجية خبر الثقة انما هو لازم معناها المطابقي
من جعل المناط هو الوثوق بصدور الخبر يكون ما هو المناط حاصلا بمجرد افادة الخبر للوثوق وان لم يكن الراوي
ثقة ثم انه هل يمكن ان يستفاد من الاخبار المذكورة ان الحجة هو نفس الوثوق وان لم يحصل من الخبر بل يحصل من غيره
من الامارات الغير المنهي عنها كالشهرة والاستقراء بان يقال ان خصوص الخبر مما لا دخل له في المناط انما هو الوثوق
والخبر انما يكتسي لباس الاعتبار من جهة احتماله الغوى فيما يخبر به من بر ملكة الاجزاء ولهذا نرى ان الخبر الحائط
الا حصل له الوثوق بالحكم المخالف للاصل من مثل الشهرة توقف عن الفتوى به وكان الامر كذلك في الحكم بحجية
الوثوق اذا حصل من غير الخبر من الامارات الغير المنهي عنها كالشهرة مثلا فكذا قال بعض من تلمذ وانه ربما يقوى
احتمال اعتبار الوثوق مطلقا وان لم يكن من الخبر لما تقدم من دعوى بناء العقلاء على العمل بالوثوق مطلقا في
امور معادهم ومعاشهم وقد صرح بعض كلماته بان المعتبر عند العقلاء هو نفس الوثوق من حيث هو من
دون اشتراط اعتبار الخصوص من الخبر فيعتبر مطلقا من اي امارة حصل لنا قلنا ان خبر الثقة على القول
حجة في الموضوعات كما هو حجة في الاحكام لم يوجد هذا الكلام في خبر العادل بناء على القول بكون مناط حجية خبر
الواحد كونه مما رواه العادل فذهب صاحب الحدائق وكاشف الغطاء قدس سرهما الى حجيته في
الموضوعات ايضا واستشهد صاحب الحدائق على ما ذهب اليه بان ائمة اهل العصمة سلام الله عليهم قد يطلبون الفرائض
الكلية ببيان الحكم في الموارد الجزئية وقد وجدنا ان المعصوم حكم بانعزال الوكيل اذا اخبره ثقة بعزل موكله
اياه عن الوكالة وقد حكى عليه بصحيحة هشام بن سالم عن الصادق في رجل وكل آخر على وكالة في امر من الامور
واشهد له بذلك شاهدين فقام الوكيل فخرج لامضاء الامر فقال اشهدوا اني قد عزلت فلانا عن
الوكالة فقال ان كان الوكيل امضى الامر الذي وكل فيه قبل العزل فان الامر واقع ماض على ما امضاه
علم بالامضاء الوكيل كره الموكل ام رضي قلت فان الوكيل امضى الامر الذي قد وكل فيه قبل ان يعلم بالعزل
او يبلغه انه قد عزل عن الوكالة فالامر على ما امضاه قال نعم قلت فان بلغه العزل قبل ان يمضي ثم ذهب حتى
امضاه لم يكن ذلك بشيء قال نعم ان الوكيل اذا وكل ثم قام عن المجلس فامره ماض ابدا والوكالة ثابتة حتى

الامر

بلغير العزل عن الوكالة ثم تقبض بلغيره او شافهه بالعزل عن الوكالة وكذلك وجدنا ان المعصوم عليه السلام حكم بسقوط استبراء
المباعة اذا اخبر البايع المشتري بعدم وطيها او باستبرائها ففي حسن حفص بن البختري عن الصادق عليه السلام في الرجل
يشتري الامة من رجل فيقول اني لم اطأها فقال ان وثق به فلا باس ان ياتيها وكصحيح ابي بصير في الرجل
يشتري الجارية وهي طاهر ويزعم صاحبها انه لم يمسها منذ حاضت فقال ان ائتمنته فمسها كقوله عليه السلام في خبر ابن سنان
ان كان عندك امينا فمسها وفي المعتبرة انه لا باس للانسان ان يطأ الجارية من غير استبرائها اذا كان بايعها
قد اخبره باستبرائها وكان صادقا في ظاهره مأمونا هذا ويؤيد ما ذهب اليه ما ورد في بعض الاخبار من الاكتفاء
بمجرد الوثوق في بعض الموضوعات وان لم يكن من قبيل خبر الواحد مثل صحيحة ذريح المحاربي قال قال ابو عبد الله عليه السلام
صل الجمعة باذان هؤلاء فانهم اشد شيء مواظبة على الوقت فانه افاد الاكتفاء في الموضوع الخاص الذي هو
الوقت باذان العامة وافادته الوثوق كما اشار اليه بقوله فانهم اشد شيء مواظبة على الوقت ومثل ما ورد في الموضوع
في بعض الروايات من جواز التعويل في وقت الزوال على ارتفاع اصوات الديكة وتجاوبها فانه افاد الاعتماد على الخبر
الخاص على الوثوق ويؤيده ما ذهب اليه اصحابنا ايضا [illegible] من يقول بوفاتهما بحجية خبر العادل ويدل عليه ايضا ما
تعليلا للامر باطاعة العمري وابنه بقوله عليه السلام فانهما الثقتان فان عموم التعليل يعطي الاعتبار بقول الثقة في الاحكام
وفي الموضوعات وكذلك توصيف زكريا بن ادم بعد الامر بالاخذ منه بقوله عليه السلام المأمون على الدين والدنيا
المفيد لكونه مناطا اتباعه ذلك فيجري في الاحكام والموضوعات وحاصل المقال انه يحصل من مجموع ما ذكر
كون خبر الثقة مطلقا حجة خاصا متبعا في القسمين المذكورين ولا يلزم في عد شيء من الامارات من الظنون الخاصة
حصول اعتباره من دليل معين مخصص فلو حصل من امور مجتمعة كان من الظنون الخاصة ايضا ويكفي القدر الثابت
عندنا انما هو حجية في الاحكام دون الموضوعات واما كاشف الغطاء فانه ذهب الى ان خبر العدل الامامي وهو
الصحيح على اصطلاح المتأخرين حجة في الاحكام والموضوعات جميعا من الاخبار بالطهارة او النجاسة وغيرهما الا في
موارد الشهادة فيعتبر فيها العدد على الوجه المقرر في الشرع وحجته على ذلك اية النبأ وقوامه لم تثبت دلالتها
غير واف بمدعاه لما عرفت من عدم افادتها المفهوم سابقا الثالث ان ما اعتبرناه حجة من الخبر الموثوق به
هل يفي باتمام مسائل الفقه حتى يسلك مسلك القائلين باعتبار الظنون الخاصة ام لا يفي بذلك حتى يحتاج
الى اعتبار مطلق الظن فنقول لا ريب في وفائه بذلك وتحقيق ذلك وان كان يعلم بالتتبع الا انه ينبغي ما يفيد
التنبيه الاذهان بذلك وتوضيحه انه لا ريب في ان الكلام في اعتبار الوثوق انما هو في غير المندوبات والمكروهات
اما فيهما فيكفي جريان قاعدة التسامح ففي الاحكام الالزامية كثيرا ما يحصل للفقيه الوثوق بصدور الخبر في الموارد
الخاصة من القرائن الشخصية وتحصيل ما هو من قبيل الصحيح الاعلائي فانه يفيد الوثوق قطعا بل ربما يقال انه
على المصطلح المشهور ايضا مما يفيد الوثوق وان كان افادته للوثوق على نحو تشكيك على وجه لا يرجع الى شيء
من الوجه المتقدم او الوجوه الاخر محل تامل ويبقى باعتبار ما عرفت مما يفيد الوثوق بعد الريب في موافقة
القرائن العامة وهي خمسة احدها كون الخبر موافقا للاصول ثانيها كونه موافقا للقواعد العامة ثالثها كونه

يمكن تاييد القول بكون مناط حجية خبر الواحد هو الوثوق بهذه الاخبار ايضا لكن ورد في خبر من اخبار سقوط الاستبراء الاكتفاء بقول العادل فقط فتدبر منه رحمه الله

المشهورة

المشهورة بان يكون المتن مضمونه مشهورة فيفيد الوثوق وان كان بنفسه ضعيفا وهذا القسم كثير جدا رابعها اعتضاد
بعض الاخبار ببعض بان كان في المسألة اخبار متعددة متوافقة المعنى وان كانت ضعيفة خصوصا اذا كانت مذكورة
في الكتب فانه يحصل الوثوق بصدور احدها بسبب التعاضد خصوصا في الصورة المذكورة خامسها ملاحظة
حال الراوي على ما قرر في علم الرجال مثل ما لو قيل فيه انه شيخ الاجازة او انه معتمد القميين او انه لا يروي الا عن ثقة
ونحو ذلك من الفاظ المدح الغير البالغ حد التعديل وحينئذ لا يبقى ما لم يكن فيه خبر موثوق به من موارد
الفقه الا قليل ولا يلزم حجية مطلق الظن وهذا الذي ذكرناه مما بنى عليه بعض من تأخر مع اصلاح منهاج واتقان
وانت خبير بانه لا يفي باثبات كفاية الاخبار الموثوقة باغلب المسائل فان العلم بالكفاية لا يتيسر الا بالاحاطة باعداد
المسائل واعداد الادلة وملاحظة النسبة بينهما او بين المسائل والامارات الى ان يدرك كل منها وما ذكره ذلك البعض
صالح للاحتجاج مع الوفاء وعدمه اذ لو كانت المسائل اضعاف الامارات التي ذكرها لم تكن وافية ولو كانت
مما يدانيها في العدد كانت وافية بالاغلب فالحاصل ان ما ذكره في مقام البيان ليس الا من قبيل الدعوى الخالية عن
قيد من الشواهد دليل العقل ويقرر على وجهين احدهما ما ينتج حجية الاخبار على وجه الخصوص على زعم
المستدل به وثانيهما ما ينتج حجية مطلق الظن اما القسم الاول فيقرر على وجوه الاول انا نعلم اجمالا علما وجدانيا بالقطع
واليقين بان اكثر الاخبار المدونة في الكتب المعتبرة قد صدر عن ائمتنا عليهم السلام ويشهد بذلك امور
احدها تكاثر الاخبار بانفسها خصوصا اذا كان في مورد واحد كما هو الحال في بعض الاحيان فانه يبعد كل البعد
ان تكون تلك الاخبار باسرها كاذبة ثانيها كون جملة من الرواة من قبيل [illegible] لاندرست اثار النبوة ثالثها
ملاحظة تدقيق الرواة في كيفية الاخذ بحيث لم يكتفوا بالوجادة ولا بالسماع في حال الصغر كما يفصح عن
ذلك ما قد حكاه الكشي عن احمد بن محمد بن اسحق وعن حمدويه وعن علي بن الحسن بن فضال خصوصا بعد
ملاحظة انه قد ضبطهم في النقل مما كان لعدم التثبت لوقوع الدس في اخبارهم [illegible] على
ذلك مولانا الرضا عليه السلام بما قاله في خصوص ابي الخطاب وظاهره انه استقر في الحمل بعد التثبت لوجوب هو
بصدد افساده اكثر منه عند عدم التثبت الا انه وكما غير ما ذكر من وجوه الاهتمام مثل ما ذكره العلامة في الخلاصة
في ترجمة محمد بن مسعود العياشي انه انفق على العلم والحديث تركة ابيه سائرها وكانت ثلثمائة الف دينار وامثال
ذلك كثيرة الى ان قال رابعها وجود الروايات في مثل الفقيه الذي قال في اوله اني لا اورد في هذا الكتاب
الا ما افتي به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين ربي وفي مثل الكافي الذي قال في ديباجته ما هذا لفظه
وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع
اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالاثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام وقد يسر الله
لي تاليف ما سألت وارجو ان يكون بحيث توخيت وهكذا اعتمد غيرهما خامسها شهادة جملة من علمائنا من
مثل السيد وغيره بان اكثر اخبارنا قطعية وحكي عن الشيخ الحكم بصحة ما عمل به من الاخبار فيحصل من ملاحظة
مجموع ما ذكر القطع بكون اكثر الاخبار صادرة عن المعصومين عليهم السلام وحيث لا سبيل الى العلم التفصيلي وتمييز الصادر

يكون

الرابع من ادلة القائلين بحجية الخبر دليل العقل

عن غيره على وجه القطع فلا بد من العمل على الجميع من باب الاحتياط ان امكن ولم يستلزم العسر الا مع تعذر الاحتياط
على الوجه المذكور واستلزامه العسر كما قيل فلا يبعد ح الاكتفاء بما حصل من تعيين الصادق وتمييزه عن غيره بالظن واخذ
المظنون وترك الموهوم دون العكس حذرا من ترجيح المرجوح على الراجح ونتيجة ذلك كله ليس الا الاخذ بالخبر
المظنون صدوره فيثبت حجية الخبر المظنون على وجه الخصوص دون غيره وعلى هذا الوجه من الاستدلال ايراد الاول
انه لا ريب في ان الاخبار ليست حجيتها من باب الموضوعية بان يكون مطلوب الشارع متابعة ما امر به انما هو العمل بها
من حيث هو بل ليس المطلوب بالاشتغال الا الاحكام الواقعية التي ثبت الاخبار كاشفة عنها البتة فيكون الطلب
بالاشتغال فالمطلوب بالاشتغال انما هو وجوب ما ثبت في الواقع والاخبار بل الكتاب والسنة كاشفة عنه ح فنقول
ان اللازم مما ذكره هو العمل بما افاد الظن بالواقع لان من المسلم انه لا علم لنا بخصوص الواقع وقد عرفت ان خصوص الاخبار
ليس لها جهة موضوعية فلا بد ان يعتبر على هذا كل ما افاد الظن بالواقع من الشهرة والاجماع المنقول ونفي الخلاف
وظاهر الاصحاب لا خصوص الاخبار المظنونة الصدور لما عرفت من انتفاء الموضوعية عنها وانها ليست الا معتبرة
من باب الكشف عن الواقع والطريقية وان لم يرد صريح لتخصيص بعض الطرق دون بعض وعلى هذا فيلزم المستدل
القول باعتبار مطلق الظن وهو عدول عن طريقة القائلين باعتبار الظنون الخاصة وبعبارة اخرى جميع ما ذكر من
المقدمات يستلزم من تمام العلم الاجمالي بصدور اكثر الاخبار وعدم امكان التمييز بالعلم التفصيلي وكون الظن متعينا
في ذلك بعد عدم امكان الاحتياط او ايجابه الحرج لكنها لا تنتج العمل بالاخبار المظنونة الصدور لكون الاخبار انما
من باب الكشف والطريقية الى الواقع فلا يلزم انحصار الحجية فيها بل يعتبر كل ما امكن التوصل به الى الواقع من ساير
الامارات ولازمه الاخذ بكل ما افاد الظن منها بالواقع فان قلت ان اعتبار الخبر المظنون انما هو من جهة العلم
الاجمالي بان اكثر الاخبار قد صدرت عن المعصومين عليهم السلام بضميمة ما ذكر من المقدمات فلا يتحقق اعمال الظن في تمييز
الصادر عن غيره الا في الاخبار فلا يكون المعتبر الا ما ظن صدوره منها وليس لنا علم اجمالي بكون جملة من ساير الامارات
مطابقة للواقع وكانت معتبرة حتى يتحقق باعمال الظن في تمييز المطابق منها عن غير المطابق فيلزم العمل بمطلق الظن
وعلى هذا فينحصر العلم الاجمالي بالاخبار ولا يكون الحجة الا ما ظن بصدوره منها وذلك هو السر في اعتبار الخبر
بخصوصه من باب الظن الخاص قلت اولا نمنع انحصار العلم الاجمالي في الاخبار ضرورة انا اذا لاحظنا ساير
الامارات فاعتبر الاجماعات المنقولة وافراد الشهرة القائمة في المسائل الفقهية علمنا اجمالا بكون كثير منها
مطابقا للواقع وذلك مما لا مجال لانكاره وثانيا ان العلم الاجمالي في الاخبار انما حصل من كثرة الاخبار فلو سلمنا
انه ليس في ساير الامارات بحيالها علم اجمالي بمطابقة جملة منها للواقع فلا اشكال في انه يتحقق العلم الاجمالي
بالمطابقة مع ضمها الى الاخبار لضمها اليها يتحقق الكثرة في المجموع فيحصل ما هو مناط العلم الاجمالي بوجود
المطابق وبعد ملاحظة المقدمات المذكورة لا بد من تمييز المطابق عن غيره بالظن فيكون الحجة هو مطلق الظن وان
ابيت الا عن تفريق بعضها عن بعض ونفي العلم الاجمالي عن ساير الامارات لقلتها مع قطع النظر عن الضميمة فلنا
انا نفرق جملة من الاخبار ونضم ما عداها الى ساير الامارات فيحصل العلم الاجمالي بوجود المطابق وتوضيح ذلك

هو ان العلم الاجمالي قد يتعلق بامر خصوص شيء من الافراد واشتباهه بغيره كالشاة المغصوبة المشتبهة في قطيع من
الغنم وقد يتعلق بامر الكثرة كالعلم الاجمالي بوجود الجواد في الناس من جهة كثرتهم واستبعاد خلوهم مع ما هم عليه من
الكثرة عن الجواد اما القسم الاول فلا مدخل للقلة والكثرة فيه بل العلم الاجمالي فيه ثابت فاذا افرز شاة او شاتان لم يوجب
زوال العلم الاجمالي عن الباقي من الافراد بل يكون العلم الاجمالي في الجميع ويكون كل من الافراد من جملة اطرافه
واما القسم الثاني فلا مدخل لخصوص الافراد بل للكثرة مدخل بحيث يوجب افرازه زوال العلم الاجمالي عن الباقي
وح نقول انا نفرز خبرين او ثلثة من جملة الاخبار ونضم الباقي الى ساير الامارات فيحصل العلم الاجمالي بكون شيء
من هذه الامارات على كثرتها موافقا للواقع فيحصل العلم الاجمالي بوجود الموافق فيها ويلزم التحري بالظن فيلزم
العمل بكل امارة مفيدة للظن ويخرج المفروض الى لزوم العمل بمطلق الظن الثاني انا لو سلمنا اغناء العلم الاجمالي
في الاخبار لكن نقول ان الاصل المامور به انما هو الواقع من دون ثبوت جهة موضوعية للاخبار فلا بد
الطريق فيها من الاخذ بما ظن انطباقه على الواقع وقوله ليس الا ما ظن صدوره كما ذكره المستدل ظاهر ان بين
مظنون الصدور عن المعصوم وما ظن انطباقه على الواقع وكونه اياه عموم من وجه فيمكن ان يكون هناك ظن بالصدور
من دون ظن بمطابقة الواقع كما لو صدر خبر وشك في كون المراد به ظاهره ولم يحصل الظن من اصل الحقيقة
ولو من جهة خصوص المقام ويمكن ان يكون هناك ظن بمطابقة الواقع كما لو حصل الظن بكون مضمون خبر مطابقا
للواقع ونفس الامر وشك في صدوره لفظه عن المعصوم عليه السلام لجهة راجعة الى ذلك ويمكن ان يجتمع الامران في مورد
فكيف يجعل المستدل خصوص مظنون الصدور من الخبر هو المعتبر بل اللازم هو جعل الظن بمطابقة الواقع سواء هو الحجة
فان قلت ان المستدل يريد بمظنون الصدور ما هو اعم من ظن صدور الخبر بعينه وظن صدوره بمراده والظن
بالمراد موجود في الفرض الذي ذكرت من كون مؤدى خبر مظنونا مع عدم الظن بصدور لفظه لان الحكم الذي
صدر عنهم عليهم السلام ... بلفظه بعينه
فالمراد بالصدور ما هو اعم مما كان لفظا معينا او اشارة ... علينا بوجوده وعلى هذا
فالظن بكون الخبر مطابقا للواقع مساوق للظن بصدوره بالمعنى الذي عرفت وبالعكس فالجواب عن هذا بوجوه
الاول ان ذلك مناف لطريقة القائلين باعتبار الظنون الخاصة فانهم ... اثبات حجية الاخبار
على وجه الخصوص وذلك انهم انما يعتبرون الاخبار المتضمنة المعلومة ويريدون اثبات حجيتها بخصوصها
واثبات حجية ما يتوسل به المستدل ليس من طريق استلزام الظن بالواقع الظن بالصدور وان لم يعلم الصادر
بعينه مع ان المناط على التقريب المذكور هو الظن بالواقع في الحقيقة وليس ذلك من طريقة المعتبرين للظنون
الخاصة فانهم انما يعتبرون من الاخبار ما ظن صدوره بل هذا اقرب شيء الى القول باعتبار مطلق الظن الا ان
لازم ذلك القول انما هو اعتبار الظن بالواقع غاية ما هناك ان القائل به يقول باعتبار كل ما ظن مطابقته
والمستدل بناء على التوجيه يقول باعتبار الخبر المظنون مطابقته للواقع وكيف كان فيلزم الخروج عن طريقة القول
باعتبار الظن الخاص الثاني ان لازم ما ذكره من كلام المستدل كون المناط الظن بالواقع وان الظن بالصدور

بالمعنى الذي ذكرنا وقد عرفت انه يقول فيما انا نظن صدور لفظ الرواية عن المعصوم وشك في كون مؤداها مطابقا
للواقع او نظن بعدم مطابقته لا يحصل الحجية بالخبر الى ذلك لعدم جواز العمل بتلك الرواية ووجوبه كما ان في الاستدلال
على حجية اعتبار خبر الواحد من باب الظن الخاص فانهم يعملون به من دون اعتبارهم افادته للظن بالواقع وان اعترف
الظن بالصدور كما لا شك فيه ولا يرد على التقرير المذكور كونه اخص من المدعى لان اللازم الاستدلال الا
هو طرح الخبر المخالف للاحتياط الناشئ عن ثبوت ذلك الخبر الا اذا كان من مذهبه القول بالاشتغال عند
الشك في الاجزاء والشرائط ووجد خبر ايدل على نفي الشرطية او الجزئية مثل ما لو شك في السورة او الاستعاذة وورد
الخبر في نفي جزئيتهما فمقتضى الاستدلال انما هو طرح ذلك الخبر وعدم العمل به والبناء على الاشتغال بالنسبة الى
الجزء المشكوك وذلك لان مناط الاستدلال المذكور انما ايجاب العمل بالخبر الاخبار الاحتياط بوجوب العمل بالاحكام الواقعية
نظرا الى انها ثابتة قطعا ولا بد من التوصل اليها بالاخبار المنقولة من طرق الائمة المعلوم صدور اكثرها
اجمالا وان الاحتياط الكلي حيث لم يمكن فلا بد من الاحتياط الجزئي وهو العمل بالظن واخذ المظنون منها وترك الباقي
فالعمل بالاخبار المفيدة للظن ليس الا من باب الاحتياط ولم يقم دليل على حجية الخبر حتى يصير هو دليلا مستقلا انما
ولا ريب ان مؤدى الخبر اذا كان رفع التكليف ومقتضى الاصل ثبوته فمقتضى الاحتياط انما هو البناء على ثبوت التكليف
دون رفعه فاللازم على هذه الطريقة عدم العمل بخبر الواحد في هذا المورد وهذا اللازم مما لا يقول به احد من
اعاظم الاصحاب على وجه الخصوص بل المستدل ايضا لا يلتزم بذلك كما يشهد به سلوكه في الفقه وكذلك الحال
في الخبر الخاص الدال على رفع التكليف في قبال العمومات الدالة على اثبات التكليف فيلزم طرح الخبر اذا لم يكن العمل
به الا من باب الاحتياط في الوصول الى الواقع وبعد الاحتياط لا يصير الخبر دليلا مستقلا في قبال الادلة المعتبرة
فان قلت ان الخبر الغير المخالف لاصالة الاشتغال والعموم حجة قطعا وثبت حجية المخالف لشيء منهما بالاجماع
المركب وعدم القول بالفصل قلت الاجماع المركب انما هو من القائلين باعتبار الاخبار بالدليل وهو انما
كان ينفع اذا كان المستدل قد اثبت حجية الخبر الغير المخالف لشيء من الاصل والعموم بالدليل فانه كان يصح
التمسك بعدم القول بالفصل وبالاجماع المركب واما اذا كان مبنى على تقرير الاحتياط ولا دليل له على حجية
شيء من قسمي الاخبار الموافق للاصل او العموم والمخالف لهما فكيف يتمسك بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل
هذا وربما يورد على الاستدلال بوجه آخر وهو طريق المعارضة وبيانه انا نعلم اجمالا بوجود اخبار مفتراة عليهم
في جملة الاخبار التي تداولت بيننا ومقتضى هذا العلم الاجمالي ترك العمل بالاخبار مطلقا وفيه اولا ان المتيقن للعلم
الاجمالي بوجود اخبار افتريت عليهم في جملة الاخبار التي نعمل عليها انما هو موجود في الكتب المعتبرة من الكتب الاربعة
المعروفة وغيرها من مثل الامالي والخصال وغيرهما بل المظنون ان جميعها صادرة عن اهل العصمة سلام الله عليهم
مع انه يكفي في ارتفاع العلم الاجمالي بوجود الشك وثانيا انا لو سلمنا ذلك فلا نسلم الا انه قليل من تلك الاخبار
بحيث يصير المفترى مستهلكا في جنب الصادر عنهم ومع تعلق الشبهة من قبيل غير المحصورة التي لا يلزم فيها الاجتناب
عن المشتبه الثالث من وجوه تقرير الدليل العقلي ما ذكره في الوافية في العبارة الاشارة الى ان الاستدلال على

حجية

حجية الاخبار ما يقع من وجوه الثلاثة انا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيمة سيما بالاصول الضرورية كالصلوة والزكوة
والصوم والحج والمتاجر والانكحة ونحوها مع ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها وما يتعلق بها انما يثبت بالخبر الغير
القطعي بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد ومن انكر ذلك فانما
ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان ثم انه قد ذكر في البحث الثالث من الابحاث التي قررها في السنة ما نصه للعمل
بخبر الواحد في هذا الزمان شرائط حجيتها وجود الخبر في الكتب المعتمدة للشيعة كالكافي والفقيه والتهذيب ونحوها
مع عمل جمع به من غير رد ظاهر منهم ولا معارض لما هو اقوى منه سواء كان الراوي عدلا ام لا وسواء كانت الرواية
مسندة صحيحة او حسنة او موثقة او ضعيفة بحسب الاصطلاح الى ان قال ذكره وقيل اولا ان الاجمال اما ان يكون
مذهب المستدل هو القول باجمال الخطابات المطلقة اجمالا ذاتيا كما هو مسلك القائلين بوضع اسامي العبادات
للصحيحة او عرضيا كما هو مسلك من ذهب من القائلين بوضعها للاعم الى ان العلم الاجمالي بكثرة التقييد اسقطها
مجملة بالعرض وان كانت مبينة او القول بكونها في حكم المجمل كما هو مقتضى طريقة من يقول بورود الاطلاقات في مقام
مجرد التشريع من جهة انه لا يبقى مجال للتمسك باطلاق الاطلاقات عند الشك في شيء من الاجزاء او الشرائط او يكون مذهبه هو
القول بكونها مبينة كما هو مذهب من يرى طريقة الاجمال عليها من القائلين بوضع اسامي العبادات للاعم الذين يرون التمسك
بالاطلاقات وجريان ما ذكر من الترديد في اسامي العبادات مما لا كلام فيه وكذلك اسامي العقود والايقاعات بعد ملاحظة
مذهب الاصحاب من جريان نزاع الوضع للصحيحة او الاعم فيها ثم انا نقول انه ان كان ممن يقول باجمال الفاظ العبادات
مطلقا او بما في حكمه فان كان مذهبه البناء على الاشتغال عند الشك في شيء من الاجزاء والشرائط لم يبق له حاجة
الى العمل بالاخبار لان اجمال الخطابات يدعوه الى الرجوع الى الاصل الذي هو الاشتغال عنده ويكفي في العمل
مجرد الشك في الشرطية او الجزئية كما شك في شيء منهما ولو كان مستنده مجرد العثور على شيء يفيد بل ما دعوى منها
في الاعتبار لو كان البناء على الجزئية او الشرطية بحكم الاصل موجودا فلا حاجة الى العمل بالاخبار فكيف يعتبر الحاجة الى العمل
بها وان كان ممن يقول بكون الفاظ العبادات مبينة يعول على اطلاقاتها او يقول باجمالها لكن يرى ان المعول عليه
عند الشك في الاجزاء والشرائط انما هو اصل البراءة فيرد عليه ان اللازم انما هو العمل بالاخبار الى ان يرتفع العلم
الاجمالي بوجود مقيد للاطلاقات ورافع لاصل البراءة والرجوع بعد ذلك الى الاطلاقات او الاصل اذ لا داعي
الى تركهما سوى العلم الاجمالي بوجود المقيد او رافع الاصل فيهما ضرورة انه لم يقم دليل قطعي او غيره مما يفيد
حجية الخبر المعمول به حتى يؤخذ بذلك الحد وان ارتفع العلم الاجمالي بالعمل بجملة من الاخبار ولو بما عدا خبر او
مكاتبة مما نرى في الكتب المعتبرة لم يبق دليل على العمل بجميعها كما هو مقصد المستدل ويكفي في رفع الكلية انتهائها
ترك العمل بواحد من الاخبار ولو كان مكاتبة فان انكار ارتفاع العلم الاجمالي بالعمل بما عدا واحد منها مما لا ينبغي
لذوي الوجدان في ذلك ان العلم الاجمالي في المقدار انما نشأ من الكثرة وهي موجودة في غير الواحد المستثنى وما يقرب منه
فيبقى العلم الاجمالي في طرف الكثرة ويرتفع عن الطرف القليل وان ابيت عن ذلك قلنا ان واحدا من اخبار الكتب
المعتبرة بعشرة او مائة من غير ما نرى ان الكثرة باقية بل انه لا على مجموع اخبار الكتب المعتبرة في حكم بوجود العلم

الاجمالي فيهما مع خروج شيء من اخبار الكتب المعتبرة فيلزمك العدول عن الحكم بحجية جميع تلك الاخبار بالدليل المذكور وثانيا
ان الشرط لذكر الشرائط للعمل بخبر الواحد انما تم على مذهب من يقيم دليلا بخصوصه على حجية اخبار الاحاد كما هو شأن
القائلين بحجية الظنون الخاصة واما من جعل الاخبار من باب الاحتياط اللازم للاعتبار بمطلق الظن فلا يناسبه الشرط في
العمل باخبار الاحاد الشرائط وذلك لان المناط عنده انما هو حصول الاحتياط سواء وافق الشرائط المقررة عند القائلين
باعتبار الظنون الخاصة ام لا وثالثا انه يرد عليه ما اوردنا على التقرير الاول من ان مقتضى العمل بخبر الواحد من باب الاحتياط
هو عدم العمل به اذا خالف الاحتياط او الموات المتيقن للتكليف بان يكون موردا التكليف في مقابل شيء منهما الثالث
من وجوه تقرير الدليل العقلي ما ذكره صاحب الحاشية في الوجه السادس لاثبات حجية الظن الحاصل من الخبر واطلاق وحاصله
بعد ردها اخر كلامه الى اوله هو انه قد دلت الاخبار القطعية والاجماع المعلوم من الشيعة على وجوب الرجوع الى الكتاب
والسنة بل ذلك مما اتفقت عليه الامة وان وقع الخلاف في موضوع السنة بين الخاصة والعامة حيث ان الاولين يجعلون
من السنة اقوال الائمة الاثني عشر وافعالهم وتقريراتهم الا ان ذلك مما لا دخل له بالمقام ح فنقول ان حصل العلم بالحكم
من الكتاب والسنة فهو ويكون ما دل على حجيتهما منطبقا على ذلك وان لم يحصل العلم بهما فان دل دليل قطعي على كيفية الرجوع
اليهما مثل الرجوع الى ما افاد الظن منهما او الرجوع الى ما هو الظاهر بحسب قواعد العربية والعرف وان لم يفد الظن بالواقع او غير
ذلك لزم العمل عليهما على ذلك الوجه وان لم يكن هناك دليل قطعي على الكيفية وانسد باب العلم اليها ايضا وكان هناك
طريق ظني في كيفية الرجوع اليهما لزم الانتقال اليه والاخذ بمقتضاه وان لم يفد الظن بالواقع تنزلا من العلم الى الظن
مع عدم المناص من العمل وان لم يكن هناك طريق ظني ايضا بل انسد باب العلم بنفس الكتاب والسنة ولم يتميز ايضا
اخذ بما ظن انه كتاب وسنة بحكم القاعدة الكلية المقررة من ان كلما انسد باب العلم مع ثبوت التكليف به قام
الظن مقام العلم فان انتفى الظن بنفس الكتاب والسنة وكان هناك ظن بالحكم الواقعي اعتبر الظن بالرجوع الى
مطلق الظن وان لم يكن من الكتاب والسنة لكان قد حصل من الشهرة مثلا ثم انه اورد على نفسه في الاستدلال
بما محصله انه ان اعتبر في الاجماع انضمام اتفاق القائلين باعتبار مطلق الظن لم يفد اتفاقا على امر واحد لانهم انما
مطلق الظن لا خصوص الظن الحاصل من الكتاب والسنة وان لم يعتبر انضمام اتفاقهم لم يتحقق هناك اجماع
الاستدلال بالاخبار بانها حجة في حق متاخيهم واجاب عن الاول باختيار انضمام اتفاق القائلين باعتبار مطلق الظن
ويتحقق اتفاق الجميع لموافقتهم لغيرهم في حجية اخبار الاحاد وان كان طريق القول بحجيتها عندهم هو اعتبار مطلق
الظن والاختلاف في الطريق غير قادح وعن الثاني بالتمسك بالاجماع وفهم الاصحاب في مدلول تلك الاخبار الناطقة
بوجوب الرجوع الى الكتاب والسنة للمعدومين والمتاخرين ايضا مضافا الى ان جميع تلك الاخبار ليست من قبيل
خطاب المشافهة حتى يختص بالحاضرين مع ان في الاجماع المدعى على وجوب الرجوع الى الكتاب غنى عن التمسك
بالاخبار المذكورة ثم انه رد ... فليراجع كتابه ولكنا نمنع عليه اولا ثبوت التكليف
بالرجوع الى الكتاب والسنة ثم نسلم كونهما مرجعين لكن لا على الوجه الذي يدعيه من كونهما حجة موضوعية اذ
ليس كونهما مرجعين الا من باب ان المكلف به انما هو الحكم الثابت في الواقع وفي نفس الامر وان الكتاب

والسنة طريقان اليه فكونهما مرجعين انما هو من باب الطريقية دون الموضوعية ثم انا مع قطع النظر عن ذلك المنع نتكلم
معه تارة في اعتباره ما ظن انه كتاب واخرى في اعتباره ما ظن انه سنة فنقول اما الاول وهو ما بنى عليه من اعتبار
ما ظن انه كتاب عند انسداد باب العلم الى ما هو كتاب وانما فيتجه عليه ان مقتضى ما ذكره انه لو انقطع احد المجتهدين عن
دار العلم واستولي عليه بان كان اسيرا في دار الكفر وساقه تقدير الملك العزيز الى بلد تعذر عليه الوصول الى ما هو كتاب
... المتواتر فوجد كتابا ما ظن انه من ايات الكتاب واخرج بذلك من ... ظن لو لم يكن كتابا لزمه العمل عليه دون الحكم
المشهور بين الفقهاء وذلك مما لا يلتزم به احد واما الثاني وهو ما اختاره من الاخذ بالسنة المظنونة فنقول انه لا يخلو
اما ان يكون مراده بالسنة ما هو معناه الحقيقي من قول المعصوم او فعله او تقريره كما هو مقتضى ظاهر اللفظ او يكون مراده
بها ما هو حاكي للسنة الذي هو الخبر كما يشعر به دعواه الاجماع في حق كلامه على العمل بالكتب الاربعة وغيرها من
الكتب المعتمدة في الجملة لكونها اغناء عن كتب الاخبار اما على الاول فيرد عليه انه لو حصل الظن بالسنة من الشهرة لزم
العمل بها وليس ذلك الا مطابقا لطريقة القائلين باعتبار مطلق الظن ولا يكون من طريقة القائلين باعتبار الظنون الخاصة باعتبار
كما هو مقتضى التعرض لاثبات حجية خبر الواحد على وجه الخصوص فان قلت بين ما بنى عليه المستدل وبين طريقة القائلين
مطلق الظن بون بعيد لانهم يعملون بكل ظن حصل من شيء من الامارات وهو انما اعتبر السنة المظنونة دون غيرها او ان
شئت قلت انه اعتبر الظن بصدور السنة دون غيره فالجواب عنه من وجوه احدها انه ليس من لوازم القول باعتبار مطلق
الظن هو العمل بكل ظن حصل من شيء من الامارات اذ منهم من يتمسك بدليل الانسداد ويرى ان نتيجتها قضية مهملة لا مطلقة
فيعمل بالقدر المتيقن الذي هو اقوى الظنون وهو السنة المظنونة ثانيها انه لا ريب في ان القائلين باعتبار مطلق الظن
يعتبرون الظن بالواقع وان الظن بالواقع يستلزم الظن بالصدور عندهم لان كل ما هو حكم واقعي فقد بينوه فمع الظن بالواقع
يحصل الظن بصدوره عنهم فلا يبقى فرق بين طريقتهم وطريقة المستدل او الاخص بالصدور السنة المظنونة
وثالثها انا نمنع عليه الصغرى وهو كون الكتاب والسنة مما امر بالاخذ به بخصوصه بل انما هما اليها مرجع من باب
الطريقية حكما ذكره بعض من تاخر وقيد بعضا فالى الان هذا خروج عن مسلك الكلام الذي بني عليه ولا من الاحكام
عن منع كونهما موضوعين والكلام على سبيل التسليم ان منع الصغرى انما يلزم انتفاء الفرق عند المستدل بين مذهبه
ومذهب القائلين باعتبار مطلق الظن لكونه يرى ان الكتاب والسنة مما امر بالاخذ به بخصوصه بخلافهم فانهم يرون
الاعتبار بالظن بالواقع ويرى هو الاعتبار بالظن بالطريق وح فالفرق بينهما بين ومنع الصغرى لا يجدي في انتفاء
الفرق الا عند المانع ولا يلزم منه محذور على المستدل هذا واما على الثاني وهو ان يكون المراد بالسنة هو الخبر الحاكي
لها فنقول لا يخلو اما ان يكون مراده من الخبر الذي امر بالاخذ به والعمل عليه هو الخبر المطابق للواقع او يكون هو
الخبر المقطوع به او يكون ما هو الاعم من المقطوع به والمظنون فعلى الاول يلزم ان يكون المامور به هو الخبر
بالسنة المقيدة بان يحكيها الراوي الينا الان فالمعنى خبر وهذا مما لا وجه له ...
ح انما هو السنة والحاكي لا يعتبر الا من حيث انه ... فان الشارع امر بالاخذ بالسنة دون الحاكي لها ...
امر بالاخذ بحاكيها وايضا يلزم على هذا ان يقوم الظن بالسنة من شهرة ونحوها مقام العلم عند تعذره ...

في الكتاب فالظن كونه كذلك بالشهرة من انه يؤول ما ذكره الى القول باعتبار مطلق الظن وكذا على الثاني فيلزم عليه جميع ما ذكر على
الاول مضافا الى ما يرد عليهما من انه لا وجه للترديد لما ذكره من كون الكتاب والسنة مفيدين للظن او كونهما مظنونين
على جميع التقديرين لمكان التنافي بين كونه مطابقا للواقع وكونه مقطوعا وبين كونه مظنونا ويبقى الكلام على الثالث
وحينئذ نقول ان كان مراده اعتبار الخبر من جانب الشارع غير مقيد بشيء من القطع والظن فاما ان يكون بالنظر الى حال
الانفتاح او بالنظر الى حال الانسداد اما على الاول فلانه دعوى الاجماع من الشيعة بل من الامة الى حجية خبر الواحد ودعوى
الضرورة على كون الخبر مما امر بالاخذ به ضرورة تحقق الخلاف في حجية اخبار الاحاد حال الانفتاح واما على الثاني
فنقول ان مستند الامر يؤول الى دليل الانسداد ان جعل مبناه على العلم الاجمالي بكون الطريق المامور به في جملة الامارات
المختلفة او الى ما تقدم عليه من وجهي الاستدلال ان جعل مبناه على العلم الاجمالي بكون المامور به في جملة الاخبار دون
غيرها فلا يكون ما ذكره دليلا برأسه وهذا تمام الكلام فيما يتعلق بتقريرات الدليل على حجية اخبار الاحاد من باب العقل وقد عرفت
مما تقدم من الكلام على الاستدلال بالكتاب والسنة والاجماع ان حاصلها انما هو حجية خبر الثقة اما في السنة فلكون
القدر المتيقن منها ذلك مع دلالة بعضها عليه بالمنطوق واما الكتاب فلانطباقه على ذلك على تقدير وفاء [illegible] الدلالة على حجية
خبر الواحد واما الاجماع فلان القدر المتيقن منه ذلك ونقول ههنا ان القدر المتيقن من مؤدى وجوه تقرير الدليل العقلي
المبنية على دعوى العلم الاجمالي بكون ما هو الحجة الشرعي [illegible] عن اهل العصمة سلام الله عليهم في جملة الاخبار او اصلها
انما هو حجية خبر الثقة وذلك لانه مع العلم باخبار الثقات ينتفي العلم الاجمالي بوجود الحجة الصادرة في جملة ما عداها
من الباقي وهذا يجري في جميع ما ذكر من وجوه تقرير الدليل العقلي حتى على الوجه الذي حكيناه عن الفاضل النوني في
الوافية واما ما قلنا عند الكلام في الفرق بين التقرير الذي ذكره الفاضل المذكور وبين التقريبين الآخرين من جهة ان
تقريبه [illegible] [illegible] لدى الرأي من حيث افادة وجوب العمل باخبار الاحاد لانه انما ثبت اولا بقاء التكليف بالاصول الضرورية
كالصلوة والزكوة وغيرهما ثم افاد ان شرائطها واجزاءها لم تثبت الا في الاخبار بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الامور
عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد ولم يجب حاصل ذلك الا انا نعلم اجمالا بوجوب بيان الشرائط في جملة
الاخبار والازم ما ذكره بحسب بادي الرأي هو وجوب العمل بالاخبار الكافلة بالشرائط والاجزاء الى ان يحصل العلم
العظيمة الاربعة الاصول الضرورية التي ثبت التكليف بها ولا يكفي العمل بالاخبار بمقدار ارتفاع العلم الاجمالي
القطع بالاتيان بالاصول الضرورية المامور بها بذلك المقدار وذلك بخلاف التقريبين الآخرين فليس مؤداهما الا ارتفاع
العلم الاجمالي بوجود الاخبار الصادرة في جملة الاخبار دون سبق اثبات امر شرعي يلزم في الامتثال به العمل بها او بغير
ذلك الا التحرز عن الحاق المخالفة القطعية الحاصلة بترك العمل بجميع الاخبار ضرورة ان ترك العمل بها يرتفع بالعمل بما يرتفع به العلم الاجمالي
بالمخالفة القطعية من حيث ترك العمل بما صدر عنهم ع لكن لما كان هذا القدر من الفرق بين تقرير الفاضل النوني وبين
بين التقريبين الآخرين بحسب بادي الرأي شاركهما في عدم لزوم العمل بالاخبار بعد ارتفاع العلم الاجمالي فيها لان اثبات
المذكورة لو كان قد تعين من الاصول الضرورية على ما هو من قبيل العبادات لم يكن مناطا لاستدلاله الا العمل بالاخبار بتحصيل
الموافقة القطعية لكن لما ذكر البيوع والانكحة وغيرها من قبيل المامور به حتى ثبت التكليف بها ولا يحصل موافقة

الامر بها الا بالعمل بجميع الاخبار علمنا ان مناط استدلاله انما هو لزوم المخالفة القطعية لما صدر عن اهل العصمة لو ترك
العمل بالاخبار باسرها فلهذا وافق تقريره ذينك التقريبين فليس مؤدى جميع وجوه تقرير الادلة العقلية الا قيام
العلم الاجمالي بصدور جملة من الاخبار ويرتفع ذلك العلم الاجمالي بالعمل باخبار الثقات فلا يبقى وجوب العمل بخبر الواحد
بعد العمل بها نعم ليعلم انه على تقدير وفاء الادلة بحجية خبر الثقة كما هو مختارنا ان وجدناه وافيا باتمام الاحكام الفرعية
كما هو الظاهر فهو والا كان اللازم هو التعويل على ما يقتضيه دليل الانسداد وحينئذ فان قلنا بان نتيجته مهملة كان
اللازم التعميم في مراتب الظن من الاقوى الى ما يليه في القوة فيؤخذ بخبر الثقة لكونه اقوى فان اغنى في ذلك المورد
المجهول حكمه لزم التعويل على الامارات الغير المفيدة للوثوق بحيث يعد عند سائر الناس مفيد للعلم لربما وجدنا
ان من الناظرين باعتبار الظنون الحاصلة من حول عليها وذلك كالاولوية في مسئلة اعتبار الظن في شيء من مسائل الصلوة
بعد الشك فيرجع تعدى لهما بحكم ما دل على اعتبار الظن بعد الشك في عدد الركعات بطريق الاولوية من جهة ان الظن
الا كان معتبرا في نفس الركعة التي تشتمل على جملة من الافعال فاعتباره في شيء مما هو جزء من الافعال بطريق اولى
انما الوقت لمصاحب المدارك ره عند شرح قول المحقق ره الاولى لو غلب على ظنه احد طرفي ما شك فيه بنى على الظن
كما اعلم انتهى وكعدم زيادة الفرع على الاصل في مسئلة العفو عن الدم الذي اصابه ماء طاهر ولم يبلغ المجموع الدرهم
فان صاحب المدارك ره بعد ان نقل فيها قولين اختار بقاء العفو تمسكا بان المتنجس بشيء لا يزيد حكمه عنه بل غايته
ان يساويه وان الفرع لا يزيد على الاصل انتهى وكالاولوية في مسئلة جواز ذات البعل المزني بها على الزاني بعد ذلك فان الحكم
بذلك من الاولوية المستفادة من النص الناطق بجواز تزويج المعتدة نظرا الى انها اذا حرمت على الزاني
بسبب العلاقة الضعيفة المسببة من الزوجية السابقة حرمت بها عليه الزوجية اولى ثم ان نفت الامارات
المذكورة ايضا في مورد عول بما كان الحكم به في المسئلة الاصولية موثوقا به كالخبر المظنون الصدور عندنا لمكان الوثوق
باعتباره وان لم تكن نقطع به كالخبر الذي رواه الثقة فان تحقق هذا النوع عول على مطلق الظن وما ذكرناه من التدريج
في المراتب من الاقوى الى ما يليه في القوة انما هو حكم العقل بناء على تقدير حكمه بالعمل بالظن عند انسداد باب العلم
على سبيل الاهمال كان الارجح عنده الاقرب الى العلم بقدر الامكان هذا كله ان قلنا ان نتيجة دليل الانسداد مهملة وان
قلنا انها مطلقة كان الحكم من حيث جواز العمل بكل ما افاد الظن حكم الصورة الاخيرة على تقدير كون النتيجة مهملة
وهذا تمام الكلام فيما دل على اعتبار اخبار الاحاد على وجه الخصوص وهو القسم الاول من قسمي دليل العقل واما القسم
الثاني وهو الدليل العقلي على حجية الظن مطلقا فقد قرر ايضا على وجوه الاول ان مخالفة المجتهد لما ظنه حكم الله مظنة
للضرر ودفع الضرر المظنون واجب اما الصغرى وهو كون مخالفة ما ظن انه حكم الله واجبا او حراما مظنة للضرر
المجتهد مظنة للضرر فلوجهين احدهما ابتنائه على مذهب العدلية وغيرهم فيما ان الراي فيه ظن بالملزوم يستلزم
الظن باللازم وان حكم الله تعالى ملزوم للعقاب على مخالفته فاذا ظن حكم الله في شيء فقد ظن بترتب العقاب على مخالفته
فاذا ظن ان الشيء الفلاني واجب فقد ظن العقاب على تركه واذا ظن انه محرم فقد ظن العقاب على فعله فيكون
قد ظن بالعقاب الذي هو ضرر وذلك ما ذكر من كون مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر لانهما يتم على

مذهب العدلية دون غيرهم وهو ان الاحكام الشرعية ناشئة عن المصالح والمفاسد الكامنة فالحكم بحرمة شرب الخمر ناشئ عن مفسدة في فعله والحكم بوجوب الصلوة ناشئ عن مصلحة ملزمة لفعلها فيستلزم المفسدة في ترك ما او
على هذا فالظن بوجوب شيء يستلزم الظن بترتب المفسدة على تركه والظن بحرمة شيء يستلزم الظن بترتب المفسدة على
فعله لما عرفت من ان الظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم واما الكبرى وهو وجوب دفع الضرر المظنون فلقضاء
العقل بذلك على وجه الضرورة بحيث بنى العقلاء عليه اصل دينهم في نظرهم الى معجزات الانبياء عليهم السلام اذ ليس هناك
وجوب شرعي لان ذلك هو المفروض من عدم ثبوت شيء من امر النبي لديهم الا مجرد دعواه لها وليس هناك
شريعة حتى يتحقق وجوب شرعي وليس وجوب النظر الى المعجزة الا من ايجاب العقل الا بالتحرز عن الضرر المظنون
عن الضرر المحتمل هذا وقد يرد على هذا الاستدلال بوجوه احدها ما اورده ابن الحاجب بعد التنزل عن تسليم قول
الاشاعرة من عدم ادراك العقل من حكم بوجوب دفع الضرر المظنون وقال ان غاية ما في المقام انما هو كون التحرز
عن الضرر المظنون احتياطا مستحسنا واما الوجوب فلا وهذا الايراد يحصل منع الكبرى كلية ويدعي ان حكم العقل
بدفع الضرر المظنون حكم الزامي لما اطبق العقلاء على الالتزام به في جميع مواردهم وذم من خالفه الا ان المورد لو كان
قد تلقى في طريقه سبيلا فلظن انه سبيل كان يقول يحسن الاحتياط ام كان يتحرز قلنا ان العقل لا يحكم بوجوب دفع
الضرر المظنون لكن الشرع قد حكم بوجوبه فان حكم العقل ليس بثابت لكن لا مانع من الاخذ بحكم الشرع فان وجوب
كيف يمنع الكبرى الا ان يدعي عمومه لدفع الضرر بالنسبة الى الدنيوية والاخروية بما دل عليه الكتاب والسنة مثل
قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وقوله تعالى في ذيل آية النبأ ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وقوله تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا
منكم خاصة وقوله تعالى ويحذركم الله نفسه وقوله تعالى افامن الذين مكروا السيئات ان يخسف الله بهم الارض الى غير ذلك
ثم التمسك في سند الكبرى بالادلة الشرعية يخرج الدليل المذكور عن عداد الادلة العقلية لكن الظاهر ان مراد ابن
الحاجب منع اصل الكبرى لا بحرمة منع استقلال العقل بها وسيأتي ثانيها ما حكي عن جمال المحققين من ان وجوب دفع الضرر
الدنيوي وان كان مسلما الا ان وجوب دفع الضرر الاخروي ممنوع فيرجع المنع على كلية الكبرى بالتفصيل بين الضرر الدنيوي
والاخروي هذا ونحن نقول انه ان كان مراده منه المنع من وجوب دفع الضرر الاخروي فما قوله الا منع الصغرى كان هو
كان له وجه في الجملة بان يكون مراده ان مع وجود الظن بما يتعلق بالامور الاخروية من الاحكام الشرعية ما يوجب
العذاب والعقاب وعدم البراءة المأخوذ فيها عدم العلم وقيام الحجة يتحقق التكليف وعلى هذا ينتفي الظن بالضرر
لان الظن به قائم ومع ذلك لا يجب التحرز عنه لكونه اخرويا وان كان مراده بالمنع من وجوب دفع الضرر الاخروي ما
يرجع الى منع الكبرى مع تسليم قيام ظن الضرر عند ظن المجتهد بالحكم ففساده اوضح من ان يخفى ثالثها ما ذكره ابن الحاجب
في حكم العقل بوجوب دفع الضرر المظنون بين ما كان اخرويا وبين ما كان دنيويا بحكم الضرورة ثالثها ما حكي عن
المحققين من انه منقوض بخبر الفاسق والظاهر ان مراده النقض بمطلق الامارة المنهي عنها من قبل الشارع فيجب
مثل القياس ايضا ومحصل مراده انه لو كان ما ذكره المستدل حقا لم يكن معنى لورود النهي عن العمل بشيء من الامارات

الاظهر
لحسن وللاطمئنان بعد
تسليم ادراك العقل
ع

ولا يتوهم ان هذه الآية تفيد توعد العذاب
على مخالفة الامر المقطوع به لا ان ذلك
لينافي كون العقاب مظنونا لقيام احتمال
العفو في جميع موارد مخالفة الاوامر
القطعية فتوعد العذاب مظنون
لا مقطوع فتم [illegible] منه دام ظله

الشارع بحيث وجوده اعلى بطلان ما ذكره المستدل واما الاول فكون المحقق يريد بالاستدلال على وجه الاجمال لما تقرر
في محله من ان النقض يصلح لان يرجع الى معنى يتوجه الى صغرى الدليل وكذا الى معنى يتوجه الى كبراه لكن لا يبعد ان يدعى
ان مآل النقض هاهنا الى معنى يتوجه الى الصغرى وهو انه لو كانت مخالفة الظن الحاصل للمجتهد خطرا للضرر لم يجز للشارع
ان ينهى عما هو طريق لتخلص منه وهو العمل بما افاد حكم الشارع بالخبر الفاسق والقياس وكيف كان فقد اجيب
عن النقض المذكور بوجوه الاول ما ذكره الفاضل القمي من المنع عن حرمة العمل بالقياس في حال انسداد باب العلم
نظرا الى ان النواهي المتعلقة بالعمل به ما تؤدي الى المنع عنه في حال انفتاح باب العلم حيث وردت في مقام النهي عن
العامة من جهة عملهم بالقياس والرأي عند التمكن من اخذ الاحكام من حملة علوم النبي صلى الله عليه وآله وهم اهل بيته المعصومين
الذين كانوا موجودين بين اظهرهم ويمكن المناقشة فيه بان مؤدى الاخبار وان كان هو المنع في حال الانفتاح
من حيث نظرها الى ذلك الا ان اطلاق معاقد الاجماعات المنقولة في كلمات العلماء الشامل لحالتي الانفتاح والانسداد
يمنع من جواز العمل به وكذا من الحالين لا يمكن ان يقال ان حرمة العمل بالقياس في حال الانسداد ايضا بلغت بالضرورة
والا كان لقائل ان يقول ان العمل بالظن بما قد نهي عنه في الكتاب فكيف جوزوا العمل بالظن الحاصل من غير
القياس في حال الانسداد ولم يجوزوا العمل بالقياس مع عدم الفرق بينهما في كون كل منهما منهيا عنه بحكم الكتاب
الثاني ان العقل عند حصول الظن بالحكم وان كان يحكم بوجوب دفع الضرر والعمل بالظن الا ان حكمه ناظر الى
صورة عدم تحقق المنع من قبل الشارع فاذا تحقق ذلك ارتفع عن حكمه فهي مثل القياس وخبر الفاسق يرتفع حكم العقل
بمنع الشارع وتبين ان هذا الوجه لا يتم الا على تقدير اعتبار حجية الدليل العقلي معلقا وكونها معلقة بان يحكم العقل
بالعمل على الظن في الجملة او بحكم العقل بالعمل على الظن في الجملة ويحكم بالعمل عليه ما لم ينه عنه الشارع ولا يعبر الشيء
منهما على ما ستطلع عليه تفصيله انشاء الله تعالى فيما سيجيء ونقول هاهنا توضيح الحال على وجه الاختصار ان مع بقاء التكليف
كما هو المفروض وعدم التمكن من العلم يكون الظن بمنزلة العلم بعينه بحكم العقل فلا يبقى طريق الى الواقع غير الظن فلا
يعقل ان يريد الشارع من رعيته الوصول الى الواقع وينهى مع ذلك عن العمل بالظن لان ذلك مستلزم للتناقض
كما عرفت فيما تقدم انه لا يعقل ان يريد الواقع وينهى مع ذلك عن الاخذ بالعلم ولا بد في الغرض المذكور من حمل الامرين
اللذين هما عدم ارادة الواقع وتجويز العمل بالظن الثالث ان خروج القياس ونحوه من باب التخصص لا التخصيص
ونوضحه انه لا ريب في ان الاحكام الواقعية تابعة للمصالح فيمكن ان ينقض طريق الى الواقع مشتمل على مفسدة يجد الشارع
ان مصلحة الوصول الى الواقع لا تصلح جابرة لتلك المفسدة الكامنة في ذلك الطريق فيترك الامر بالواقع لذلك فالنهي عن
القياس مثلا يكشف عن عدم ارادة الحكم الواقعي الحاصل منه من جهة تضمنه المفسدة التي لا يجبرها ما فيها الوصول
الى الواقع فان قلت اذا انفتح هذا الباب جرى مثله في نوع الظن مطلقا اذ قد وقع النهي عنه في الكتاب العزيز فهذا
نقول بان نهي الشارع عنه يكشف عن انه قد اعرض عن ارادة الاتيان بالواقع حيث رأى ان مصلحته يزاحمها
مفسدة العمل بالظن قلت النهي عن العمل بالظن او بغير العلم مطلق او عام فلا يمتنع تقييده او تخصيصه بجواز
العمل بصنف منه وهو الظن الذي يكون الاخذ بمقتضاه موافقا للاحتياط كما هو مقتضى التمسك بقاعدة الشغل

لانه يمكن ان يقال ان مفاد اصالة [illegible] النهي عن العمل بالظن والامر بالاحتياط [illegible] العمل بالظن ح لا لكونه [illegible] من حيث انه ظن بل من حيث كونه طريق الاحتياط [illegible] منه دام ظله العالي

او منبهها على الشافي [illegible] الاصل [illegible] الاشكال [illegible] لبين عليها السابق على اصل الاحتياط او اصل البرائة [illegible]

وهذا بخلاف النهي عن الادلة الخاصة فانه خاص بالنسبة الى حكم العمل بمطلق الظن بالنسبة الى خصوص موردها بمعنى ان الواقع
في موردها ليس مطلوبا حتى يلزم العمل بالظن الحاصل فيها وان شئت قلت الفرق بين مطلق الظن ومثل القياس
هو ان الاول نهي عنه على وجه الاطلاق او العموم بخلاف الثاني فانه مع كونه منهيا عنه في ضمن الاطلاق قد وقع
النهي عنه بخصوصه ايضا هذا ولكن الخبير بما في هذا الجواب لا يخفى عليه اما اولا فلان الاشكال والاعتماد على
القياس [illegible] العمل به انما هو [illegible] او لان نفس العمل بما هو مؤدى القياس بمجرده [illegible] ويظهر الفرق
بينهما في حرمة الاخذ بما ادى اليه القياس حتى من باب الاحتياط الخاص بمورده او بحكم اصل البرائة وان كان
المؤدى هو مؤدى القياس فان ثبت حرمة القياس فلا يتم الجواب ويحصل الفرق بينه وبين مطلق الظن لعدم حرمته
بذلك الوجه لكن دون اثباته خرط القتاد وان لم يثبت الا حرمة الاتكال والاعتماد على القياس لم يحصل فرق
بينه وبين سائر الامارات فيجوز العمل به من باب الاحتياط ودفع الضرر المظنون بسبب الظن بحكم الله وان
لم يجز من باب كونه قياسا بخصوصه [illegible] ولا منافاة بين جواز العمل من الجهة الاولى وعدم جوازه من الجهة
الاخرى ضرورة عدم المنافاة بين حرمة العمل بالظن وجواز الاحتياط فافهم ويمكن الايراد على الدليل المذكور
بوجهين الاول ان يقال ان مقدمات الدليل وان كانت مسلمة الا انها لا تؤدي الى النتيجة المطلوبة وبيان
ذلك ان نقول [illegible] مع مقدمات دليل الانسداد فتكون معتبرة [illegible] ان لم تذكر لفظا
فيؤول الدليل المذكور الى قولنا ان باب العلم بالاحكام منسد علينا وان التكليف باق [illegible] المجتهد
[illegible] للضرر ودفع الضرر المظنون واجب [illegible] نقول ان هذا الدليل يرجع بعينه الى دليل الانسداد [illegible]
فلا وجه للجمع بينهما مفردا بالذكر في كلام جماعة الا ان يقال انهم كما ذكروا الدليل منفردا عن دليل الانسداد كذلك
ذكروا ان ترجيح المرجوح على الراجح [illegible] في كلام جماعة لتمسك بالادلة الثلاثة المذكورة وليس الفرق بينهما
الا بالاعتبار فنظر [illegible] دليل الانسداد انما هو الى قرب المظنون الى الواقع وفي قبح ترجيح المرجوح على الراجح الى
الظن [illegible] العلم الذي هو الطريق الى الواقع قطعا وفي قاعدة الضرر المعتبر فيها بوجوب دفع الضرر المظنون
الاحتياط في مقام العمل [illegible] انما هو بمجرد رفع احتمال العقاب بالاتيان على خلاف اصل البرائة الذي [illegible]
رفع العقاب مع عدم الاتيان فمقدمات دليل الانسداد وان كانت معتبرة فيه وفي الدليلين الاخيرين [illegible]
الا ان الفرق بينهما انما هو بمجرد الاعتبار وان شئت عبرت عن جهة الفرق بين هذا الدليل [illegible] دليل الانسداد
المعروف بان الاول ناظر الى الجهة التي [illegible] وهو الخوف والثاني ناظر الى الجهة التي [illegible]
[illegible] وهو الوصول الى الواقع واما الثاني [illegible] مقدمات دليل الانسداد [illegible]
اما ان يكون المراد بالضرر الذي يجب دفعه [illegible] هو العقاب او المفسدة الكامنة في نفس الحكم [illegible]
ان الشك في التكليف ابتداء لا يوجب الاحتياط الا عند الاخباريين واما الاصوليون فلا يقولون [illegible]
في الشك ابتداء هو البناء على البرائة اما من جهة حكم العقل بقبح العقاب [illegible] وارتفاع العقاب [illegible]
الضرر [illegible] فلا يتحقق بيان من الشارع لا من طريق العقل ولا من طريق النقل فيرتفع العقاب

مسلك جماعة منهم واما من جهة ان العقل وان كان يحكم بالعمل بقاعدة الضرر المقتضية للاحتياط ووجوب التحرز عن
الضرر الا ان الادلة النقلية [illegible] العقاب من جانب الشارع عند الشك في التكليف ابتداء كما هو مسلك
[illegible] ان الاصل في الاشياء الحظر الا ان الشارع حكم بالبرائة فاعتمدوا في البرائة على الادلة النقلية
واما من جهة ان العقل يحكم بالعمل بقاعدة الضرر والاحتياط الا ان بناء العقلاء قد استقر على العمل
بالبرائة عند الشك في التكليف ابتداء كما هو مسلك جماعة منهم [illegible] تفصيل المقال [illegible] والحاصل
ان بناء الاصوليين انما هو على العمل باصل البرائة عند الشك في التكليف المفروض ان المتمسكين بالدليل
المذكور هم الاصوليون دون الاخباريين ومن المسلم عند القائلين بكون حكم الشك في التكليف ابتداء هو البرائة
ان الظن بالتكليف ابتداء حكمه حكم الشك وعلى هذا فلا يبقى محيص عن البناء على البرائة ونفي العقاب عند
الظن بالحكم الشرعي ابتداء وعدم الاعتداد بقاعدة الضرر المقتضية للاحتياط وهذا المعنى [illegible]
[illegible] الاقوال غاية [illegible] الباب ان منهم من يقول ان العقل لا يحكم بالاحتياط بسبب الظن بالحكم الشرعي
ابتداء ومنهم من يقول بانه يحكم بالاحتياط [illegible] الحال [illegible] عدوه [illegible]
بانه يقتله ولا يكتفي باحتمال [illegible] مانع من ذلك من [illegible] او [illegible] على
[illegible] البناء على [illegible] بالتخلص [illegible] الا انه مع كون الحال على ما عرفت
لم يوجب الشارع الاحتياط ومنهم من يقول بحكم العقل بالاحتياط وبناء العقلاء على البرائة وبانه هو المتبع
واما الثاني وهو ما لو كان الضرر المظنون هو المفسدة الكامنة في نفس الحكم الشرعي [illegible]
[illegible] ما ذكره بعضهم من ان ذلك انما يتم اذا كانت المصالح والمفاسد [illegible] من قبيل العلة التامة
للحكم الشرعي [illegible] مطردا وانما [illegible] الوجوه والاعتبارات ولو سلم [illegible] من قبيل العلة التامة
للحكم الشرعي [illegible] من قبيل المقتضي الذي من شانه التاثير ان لم يمنع مانع [illegible] تفاوت
في القول بكون المصالح والمفاسد [illegible] بالوجوه والاعتبارات وكذا في القول بكونهما من قبيل المقتضي
او من قبيل العلة التامة فيحصل بالظن بالحكم الظن بالمصلحة او المفسدة [illegible] الفرق و [illegible] التفصيل
بما نحن فيه [illegible] ما ذكره المجيب في مقام الرد على من منع من استناد احكام الشرع الى المصالح والمفاسد
الى انها لو كانت [illegible] انما يتبع اذا كانت المصالح والمفاسد [illegible] من قبيل
العلة التامة وليس الحال على ذلك المنوال وانما هما بالوجوه والاعتبارات ومن قبيل المقتضي [illegible]
المجيب [illegible] فيما نحن فيه واما [illegible] الفرق قلنا ان المفروض انه يحصل الظن بالحكم
فيحصل منه الظن بالمصلحة ولا ريب ان [illegible] الحكم يكشف عن كون المصلحة [illegible] العلة [illegible]
عدم جواز وجود المعلول من دون [illegible] انها [illegible] فرض ارتفاع العقاب باصل البرائة [illegible] المصلحة
[illegible] الى [illegible] المكلف [illegible] فان كان ممن يطلب نيل المراتب العلية [illegible]
[illegible] عدم الارتفاع [illegible] المفاسد [illegible] تحصيل تلك المصالح [illegible] الحكم [illegible]

المظنون

دفع مثل تلك الضرر المظنون وجد فليس ذلك الضرر من قبيل المضار الدنيوية التي يجتنبها العقلاء هربا
يورد على هذا بان اصل البرائة ينهض برفع العقاب من جهة الامر من قبل الشارع بالحكم الذي ظن انه حكم
الله لانه لما ظن انه يترتب على مخالفته الضرر والمفسدة جاء الحكم من جهة الظن وترتب العقاب عليها
من تلك الجهة لان الاقدام على الضرر محرم فيترتب عليه العقاب شرعا وهذا الحكم مما لا ينهض اصل البرائة لرفع
العقاب عنه لثبوته على وجه القطع وعدم سراية الشك اليه اصلا ولهذا قلنا ردا على ابن الحاجب ان وجوب
دفع الضرر المظنون ان لم يثبت عند عقلاء الرشاد علم الكلام والشرع وقد يدفع هذا الايراد بان الكلام في
حكم الشارع بوجوب دفع مثل هذا الضرر الذي هو غير العقاب وانما هو خطر يترتب شرعا وعدم ارتفاع
عند الشارع في درجات الاخرة فان ذلك خلاف المعهود من طريقة الفقهاء فانهم لا يحكمون بجواز الاقدام
على مثل ذلك الضرر ولعل السر فيه ان تلك المصالح والمفاسد من قبيل ما هو محجوب عن عقول العقلاء ولعلها اذا
انكشف لهم توجب التحرز عن الضرر الاخروي من جهة فقد المصلحة الواجبية لعلها علة عن نيل المرتبة
التي هي مرتبة العصمة فيكون المفسدة الاخروية لتاركها عدم الوصول الى تلك المرتبة وربما كان ذلك
مما لا يوجب العقلاء التحرز عنه فلا يكون ذلك الضرر من قبيل المضار الدنيوية التي يلتزمون التحرز عنه
ولكن يجيب بما فيه لان الزام الشارع بالحكم يكشف عن وجود ضرر في تركه بحيث يجب التحرز عنه و
المفروض قيام الظن بالحكم فيحصل الظن بالضرر الذي لو انكشف عند العقلاء كان لديهم من قبيل المضار
الدنيوية التي يلتزمون التحرز عنها فيجب التحرز عنه بالنهاية لا الزام الوجوب الشرعي على ترتب المفسدة
بالوجه الذي ذكر على تركه وكذا لا دلالة على التحريم الشرعي على ترتب المفسدة التي هي غير العقاب على فعله
وذلك لانه لم يثبت عندنا الا ان امر الشارع لا يتعلق الا بالحسن ويدل على هذا قول امير المؤمنين ع
لا بد ان الله لا يأمر الا بالحسن واما ان الحسن لا بد ان يكون في الفعل من حيث هو فلا دليل عليه
اذ قد يكون الحسن والمصلحة في حفظ النظام واطراد القاعدة وكذلك نهي الشارع لا يتعلق الا بالقبيح واما
ان القبح في نفس الفعل من حيث هو فلا دليل عليه ويشهد بذلك ان غير البالغ وان كان في غاية الذكاء و
حدة الذهن ليس مخاطبا بالاحكام الشرعية وان البالغ وان كان غبيا مخاطب بها وكذلك من نقص
عن خمس عشرة سنة بيوم ليس مخاطبا بالاحكام ومن اكمل المدة المذكورة مخاطب مع اقتضاء الاولوية في الفرض
الاول ثبوت التكليف في حق ذلك الذكي وان لم يكن بالغا واقتضاء المساواة وعدم التفاوت بين الحالين في
زيادة قوة الذكاء في الفرض الثالث عدم الفرق بين الحالين المذكورين من جهة ثبوت التكليف في احدهما
دون الاخر فالحاصل ان امر الشارع ونهيه ليسا ملازمين ومسببين عن مصلحة ومفسدة في ذلك الفعل بعينه
بحيث يستلزمان الحكم الشرعي بانفسهما فيجوز ان يكون في الفعل مصلحة غير بالغة حد الوجوب لكن للامر الشارع
مصلحة اخرى من اتقان النظام وغيره فيأمر به على وجه الوجوب وكذلك يجوز ان يكون في الفعل مفسدة غير بالغة
حد التحريم لكن ينهى الشارع لمصلحة اخرى من امثال ذلك مما ذكر من حفظ النظم واطراد القاعدة فينهى عنه ولعل عدم

امر

امر الذكي الغير البالغ من هذا القبيل وعلى هذا فالحرام من ترك الفعل في الاول والامر ارتكاب الفعل في الثاني
مضرة ومفسدة وذلك لما اشرنا اليه من كون الفعل والترك ليسا بانفسهما متضمنين للمصلحة الملزمة للفعل او
المفسدة الملزمة للترك ثم يترتب العقاب ح على الفعل او الترك ولكن المفروض ان كلامنا ليس في ذلك وان
احتمال العقاب بعد تمام اصل البرائة كما تقدم وانما الكلام في غير ظن الضرر الناشي من فوات المصلحة الكامنة
الداعية الى الامر والمفسدة الكامنة الداعية الى النهي وعلى ما ذكرنا فلا يصح الاستدلال من الظن بالحكم الشرعي على
قيام الظن بالضرر الذي هو مفسدة الفعل او الترك الا بالغرض الالزام كما هو مقصد المستدل ولا ينافي ما ذكرناه
قضية الملازمة المقررة عند الاكثر من ان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع وكل ما حكم به الشرع حكم به العقل لان الحكم
ان العقل الحكم في مثل هذا المقام الذي هو ظن مثل الضرر المذكور لعدم اكتناهه حقيقة ما عليه الفعل من المصالح
والمفاسد وهم قد ذكروا ان ما حكم به العقل حكم به الشرع فلسنا ننكر الملازمة كما انكره صاحب الفصول فهي بحال المراد
لزم في اثبات الملازمة وموافقون للاكثر وان نحا المقام في ان مثل هذا الضرر الذي نشأ من ملاحظة المصالح
الكامنة مما يجب التحرز عنه عند الظن به على طريقة متوسطة بين طريقتي صاحب الفصول والاكثر ايضا النقض
بالامارات التي اعتبرها الشارع في الموضوعات من مثل البينة واليد وسوق المسلمين حتى لو كان الظن على خلافها
ولا ريب ان العمل بالامارة مع الظن بخلاف مقتضاها يستلزم الظن بالمفسدة الكامنة في مباشرة النجاسات والمغصوب
واكل غير المذكى وامثال ذلك مما جعلت الامارات طريقا الى التجنب عنه لما فيه من المفسدة الكامنة فما هو جواب
المستدل فهو جوابنا بالنسبة الى الاحكام الكلية حاصلها الجواب على وجه كلي وعنوان الاحكام الكلية وان كانت
ناشئة عن المصالح والمفاسد الكامنة فيحصل من الظن بالحكم الظن بالضرر الذي هو المفسدة الكامنة اما في
الفعل او الترك الا ان الامارات القائمة على خلاف الظن من اصل البرائة او الاستصحاب او غيرهما مما لا ريب في ان
ومنها ما يشتمل على مصلحة جابرة للمفسدة الحاصلة من مخالفة الظن فيكون العمل عليها جابرا لتلك المفسدة
وعلى هذا فلا يلزم دفع الضرر الذي لم يجابر ونقول ان تلك الامارة ان علم كونها حجة معتبرة عند الشارع كاصل
البرائة على ما قيل فلا اشكال في ان قيامها يرفع الظن بالضرر وان ظن اعتبارها عند الشارع كالاستصحاب مثلا
مثلا فالعقل بعد ملاحظة قيام تلك الامارة المظنونة يتوقف عن الحكم بوجوب دفع ذلك الضرر المظنون الذي
الامارة المظنونة الاعتبار على خلافه هذا وقد اجاب بهذا الجواب من لا يقول بالتصويب والانسداد الاكبر
الامر الظاهري للاجزاء وانت خبير باستلزامه لها لا دال الالتزام باشتمال الافعال على المصالح والمفاسد الواقعية
المستلزم للحكم الشرعي وكون الظن بالحكم الشرعي سببا للظن بالضرر الذي هو المفسدة في مخالفته مع القول
بكون الامارات ايضا متضمنة للمصالح والمفاسد المستلزمة لوجوب العمل على مقتضاها لا يتم الا على القول بالتصويب
والالتزام بان كل من عمل على شيء منهما فقد ادرك المصلحة الواقعية ولا يتم الا بعد الاحكام الواقعية ويلزم الدور
اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء مما تقدم في محله فهذا الجواب مما لا وجه له والاولى في الجواب ان يقال على الوجه
الذي تقدم في ذيل الجواب الثاني ان الفقهاء لا يحكمون بوجوب دفع المضار المستندة الى المصالح والمفاسد

الكاشفة لعدم علم العقلاء بانها اذا كشف عنها الغطاء كانت مما يلزم التحرز عنه فلعلها مما يتبين عدم لزوم التحرز
عنها بعد الكشف عنها لكون يبقى هناك شيء وهو ان المصالح والمفاسد الكامنة اذا لم تكن منشأ للضرر علم بعدم طلب الشرع
بذلك المعنى كما هو المدعى فكيف يصح الاعتماد عليه في اصول الدين التي منها النبوة الموقوفة على النظر الى المعجزة
نظير الدليل الى معرفة الحكم العقل بوجوب دفع مظنة الضرر بل احتماله من حيث احتمال كون النبي صادقا في دعواه
ويحل الاشكال بوجهين احدهما ان الفرق بين اصول الدين وفروعه واضح فان مسئلة النبوة من باب العلم
اليها مستند قطعا بمعنى انه لا يكون اثبات النبوة الا بان يعلم انه تم عنده من طريق العقل ان مدعي النبوة يحتمل
ان يكون صادقا فيلتفت الى امارته وبراهينه فيكون العبد مع اقتداره لمدعي النبوة مما لها لو تركه فليتحقق الضرر ولا يحتاج
اتباع النبوة والعلم بنبوته من طريق النقل متحمل لان الكلام في تمييز النبوة وهذا على خلاف الحال في الفروع لانعدام
باب العلم فيها ثانيهما ان العمل باصل البراءة سواء كان في الفروع ام في الاصول مشروط بالفحص عن وجود الدليل
ولا يعقل الفحص عنه في مسئلة النبوة الا بالنظر الى المعجزة فيجب بذلك فافهم الثاني من وجهي الايراد على الدليل
انه مع تسليم المقدمات لا يفضي الى المطلوب وذلك لان الدليل انما يتم اذا لم يكن مقتضى الاحتياط في مورد على خلاف
الظن اما اذا كان الاحتياط موافقا للطرف المخالف فلا يلزم من مخالفة الظن والاخذ بما هو طرف الاحتمال
ظن بالضرر حتى يجب دفعه بالعمل بالظن وشأن ذلك لا يصلح الا للاحتياط لو صح فيرجع مقتضى هذا الدليل
هو كون العمل بالظن من باب الاحتياط ودفع الضرر لا من باب كونه بنفسه حجة شرعية حتى يكون رافعا للاحتياط
ما ذكرنا كله مما يتعلق بالدليل المذكور انما هو اذا لم يؤخذ معه مقدمات دليل الانسداد فان اخذ معه تلك المقدمات
توجه عليه جميع ما يتوجه على دليل الانسداد مما سنذكره الثالث الثاني انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح
على الراجح وهو بديهي البطلان وحكى التمسك به عن العلامة في النهاية وابن الصلاح وفخر المحققين في الايضاح
وعميد الدين والمحقق الاردبيلي ولذلك نسب بعض علمائنا الاواخر اليهم القول باعتبار مطلق الظن ويقتضي هذا
لسواء الاحتياط بمعنى العمل بالظن يؤذن لنا الباحث هذا من ترجيح المرجوح على الراجح وحيث ومحل التمسك بهذا الدليل
ان الظن قد يكون على وفق الاحتياط كما لو ظن بوجوب شيء فانه ليس مقتضى الاحتياط الا الاتيان به وقد يكون على
خلافه كما لو ظن عدم وجوبه فانه لا ريب في ان الاحتياط في خلاف ما ظنه فمقتضاه الاتيان وقد يكون في مقام ليس
مورد الاحتياط اصلا كما لو دار الامر بين المحذورين وظن باحد الطرفين فان هذا المقام مما لا امكان للاحتياط
فيه اصلا انه مع ذلك تكمل القائل باعتبار الظن بنفسه في المقامات الثلثة ويجعله حجة شرعية فلذلك لم يتم هذا
الدليل لا على الاحتياط وجعله دليلا لحجية الظن ولم يتفطن لان مقتضاه لعله العمل على الظن من باب الاحتياط
فلا يصير حجة شرعية رافعا للاحتياط الناشي من المورد وكيف كان فتوضيح المراد بالدليل ان الترجيح بمعنى الاختيار
والراجح والمرجوح مشتقان من الرجحان يطلق على معان ثلثة احدها رجحان الادراك فيكون الطرف المظنون راجحا
والموهوم مرجوحا ثانيها ان يراد برجحان شيء كونه مما يستحق العقاب على تركه ثالثها ان يراد برجحان الشيء كونه
فاضلا مصلحة وليس المراد بالراجح والمرجوح في الدليل سوى المظنون والموهوم كما هو ظاهر اللفظ ويظهر من الفاضل

انمى

التمسك به حمل لفظي المرجوح والراجح في الدليل من قبيل ما اريد به المعنى الثاني بان يراد بالمعنى الثاني انه يراد
بالراجح ما يستحق تاركه العقاب وبالمرجوح ما يستحق فاعله العقاب وتاركه الثواب لانه ليس كذا او المراد ان
الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والفتوى والعمل بالراجح وجهان لانه يشبه الكذب بل هو
هو بعينه الثاني لا يجوز ترك الحسن واختيار القبيح ويرد عليه اولا ان حمل الراجح والمرجوح على ذلك المعنى
خلاف ما هو ظاهر اللفظ فان ظاهره ليس الا ما ذكرنا من المظنون والموهوم وثانيا ان حكمه بان الموهوم هو الكذب
بعينه لا وجه له اذ ليس الكذب الا ما يخالف الواقع لا عند الظان وعرفت مع ذلك المذهب وثالثا ان اللازم
كون الموهوم هو الكذب ان يكون المظنون هو الصدق وليس كذلك ضرورة وعند الاكثر بل الصدق ليس الا مطابقة
الواقع ورابعا ان الفتوى بالوهم لو سلم انه كذب لكن كون العمل بالوهم كذبا غير معقول ضرورة ان العمل ليس قابلا
للاتصاف بالصدق والكذب فالحق ان المراد بالراجح والمرجوح المظنون والموهوم وبيانه وجه قبح اختيار الموهوم
على المظنون بملاحظة مقدمتين احدهما ان المقصود من البحث عن الحكم الفرعي وطلبه انما هو الوصول الى الواقع
ويلزمه ان الموافق للغرض انما هو الاخذ بالمظنون لكونه اقرب اليه من الموهوم فيكون الاخذ بالموهوم
منافيا للغرض ثانيهما ان العقل مدرك حاكم بالحسن والقبح وغيرهما ويتبع ان الاخذ بما ينافي الغرض وهو الموهوم
سفه فيجب الاخذ بما يوافقه وهو المظنون والمقدمة الاولى مما لا مجال لانكاره واما الثانية فمما تتم عند
الامامية لانهم يرون ان العقل حاكم دون الاشاعرة لانكارهم ذلك الا ان يقال ان خلافهم انما هو في ادراك
الحسن والقبح وان مثل كون الاخذ بما ينافي الغرض سفها مما يسلم عندهم ادراك العقل له لان السفه غير القبح
وفوقه فلا دخل له بما انكروه من مسئلة ادراك العقل للحسن والقبح ويكون المقدمة الثانية على هذا من
المسلمات التي لا حاجة الى تجشم اثباتها هذا وقد يورد على الدليل المذكور بوجوه الاول ان ترجيح الموهوم
على المظنون لو كان قبيحا لم يقع في الشرع وقد وقع كثيرا لان الشارع قد اعتبر الامارات التعبدية من مثل اليد
والبينة وغيرهما وان كان الظن على خلافها كما هو الغالب وفيه ان ترجيح الموهوم على المظنون لبعض الاعتبارات
من ترجيحه باعتباره وسفه عنوان الذي هو كونه موهوما على المأخوذ بالوصف العنوان الذي هو كونه مظنونا
وليس الامر في الامارات المذكورة كذلك ضرورة ان الشارع قد وضعها لمصالح ترتب عليها جابرة لفوات
مصلحة الواقع حتى صورة فواته مع الظن فلا يكون ذلك من ترجيح الموهوم على المظنون لكن لا يخفى ان ذلك
يستلزم القول بالتصويب وربما امكن ان يقال ان الابتلاء به في الموضوعات بعد انقضاء الدليل اليه لشأني
انا نمنع كلية الكبرى ومنع تم ترجيح مرجوح على الراجح لانه قد يكون المرجوح موافقا للاحتياط فلا يقبح الاخذ به فيه
ان المقصود اثبات لزوم الاتكال على الراجح الذي هو الظن من حيث هو ظن ومنع الاتكال على الوهم من حيث انه
وهم والاتكال على الاحتياط ليس اتكالا على الوهم وان صادف في المورد فلا يلزم من موافقة الوهم للاحتياط
في المورد رجحانه على الظن الثالث ان ترجيح المرجوح على الراجح انما يؤدي الى وجوب العمل بالظن لو كان الاخذ
واجبا وهو مما وقع فيه الخلاف ومنع الاخباريون منه فلا يكون الدليل بعد تسليم مقدماته مفضيا الى المطلوب

لو توقف على اثبات وجوب الفتوى وهو ممنوع وسند المنع انه لو ظهر توقف في صورة عدم العلم بالحكم الملزوم ترجيح
المرجوح على الراجح وعدم لزومه واضح لان الترجيح لا يتحقق الا بالحكم فينتفي بانتفائه وثانيا فلان بعض الفقهاء
الاخباريين في وجوب الفتوى انما هو بحسب الفتوى لانهم يرون ان الاحكام كلها قطعية الصدور ويحرمون الفتوى بالظن
والاولى ايضا ينقلون في وجوب الفتوى بمقتضى الظن على تقدير عدم قطعية الاخبار فيكون الفتوى بالظن مع
انتفاء القطع مما لا خلاف في وجوبه وثالثا ان بعض الفقهاء الاخباريين لا يعبأ باتفاق المجتهدين كما في قيام الاجماع على
على وجوب الفتوى وثالثا ان المورد حيث حكم بالتوقف فلابد ان يجعل المعول هو الاحتياط وهو كذلك على ما
مثل الفتوى بالاحتياط من قبيل الفتوى لا التوقف مضافا الى انه لا دليل على وجوب الاحتياط مع ان الاحتياط
مما لا يجري في كل مورد الا ترى انه اذا دار الامر بين المحذورين لم يعقل هناك الاحتياط نعم هذا اكثر ما يرى
بينهم هذا اكثر على هذا الدليل وتحقيق المقام ان المستدل بهذا الدليل اما ان يكون قد اعتبر فيه مقدمات دليل
الانسداد فيرجع الى ذلك الدليل ولا يبقى عليه اشكال الا من جهة ان المتمسك بهذا الدليل قد تمسك بذلك الدليل ايضا
فينبغي الفرق بينهما وقد مر سابقا ما به فيه وهو ان الفرق بينهما انما هو بالاعتبار فالتمسك بدليل الانسداد انما
هو من باب قبح التكليف بما لا يطاق والتمسك بهذا الدليل من جهة كون ترجيح المرجوح على الراجح قبيحا بديهيا وهذا
فرق واضح نعم يرد على هذا الدليل ما نورده على ذلك الدليل فيما سيأتي انشاء الله تعالى واما ان لا يكون قد اعتبر فيه ان الانسداد
حتى انه لو كان باب العلم الى اغلب الاحكام مفتوحا واتفق انتفاء العلم في مورد خاص جرى هذا الدليل
عند المستدل به فنقول ان التمسك بهذا الدليل لهذا المطلوب مما لا وجه له لانه اما ان يكون للمجتهد علم اجمالي بتحقق
التكليف في ذلك المورد من دون علم بالتفصيل واما ان لا يكون هناك علم اجمالي به كما انه لا علم تفصيلا فعلى الاول
يلزم العمل باصل الاشتغال وعلى الثاني يلزم العمل باصل البراءة ولا وجه للعمل بالظن في شيء من الصورتين اذا خالف
الاصل الذي يلزم العمل عليه في المورد الثالث ما حكي عن صاحب الرياض قدس سره الشريف وهو مؤلف من مقدمات
الاولى انا نعلم علما اجماليا قطعيا بان جملة من الاحكام المعلومة تفصيلا او المظنونة من طريق الظنون الخاصة
واجبات يلزم الاتيان بها او محرمات يلزم التجنب عنها الثانية ان مقتضى العلم الاجمالي هو الاحتياط في جميع
بالاتيان في الواجبات والترك في المحرمات كما في صورة اشتباه القبلة في الجهات الاربع مثلا فيجب الاتيان
بالصلوة الى اربع جوانب وهكذا الثالثة انه اذا تعذر الاحتياط الكلي فاللازم هو الاحتياط الجزئي مثلا
انه اذا تعذر التوجه بالصلوة الى جميع الجهات التي وقع فيها الاشتباه كما لو تعذر التوجه الى جهة خاصة لمانع من
خوف متغلب ونحوه لزم التوجه الى غيرها وحيث ان المانع من الجهات الاخر والتعذر قد يكون عقليا [illegible]
يكون من جهة ترخيص الشارع في ترك بعض المحتملات فان كان معينا لزم اتباع الترخيص فيه معينا وان
كان مرددا بان كان البعض المرخص فيه كليا تخير المكلف في انه كلما شاء وترك ما شاء من المحتملات و
الذي يتعلق بما نحن فيه من ترخيص الشارع هو قاعدة نفي العسر والحرج فيجوز ترك ما يلزم منه العسر والرابعة ان
ارتكاب جميع المشتبهات الغير المعلومة من المظنونات والمشكوكات والموهومات موجب للعسر فلابد من التوزيع بالعمل

على

على بعض الاقسام دون بعض ولا ريب ان ترك المظنونات والعمل على المشكوكات والموهومات لا وجه له فيتعين العكس
وهو العمل على المظنونات عملا بمقتضى العلم الاجمالي بقدر الامكان وترك المشكوكات والموهومات دفعا للعسر هذا
ويرد عليه اولا ان هذا بعينه هو دليل الانسداد المعروف الا انه قرره على وجه الاختصار بترك بعض المقدمات التي
اعتبرها صاحب المعالم رحمه الله وغيره وثانيا انه لا يخلو اما ان يكون مذهبه في الخروج عن عهدة العلم الاجمالي هو العمل
عليه بحيث لا يلزم الا الفرد القطعية كما يراه بعض الفضلاء في الشبهة المحصورة من ترك بعض الاطراف الذي يحتمل
انه هو المنهي عنه المشتبه بغيره وجواز ارتكاب ما عداه واما ان يكون مذهبه في الخروج عن عهدة العلم الاجمالي
هو تحصيل الموافقة القطعية فعلى الاول لا يلزم العمل بجميع المظنونات اذ يكفي في ارتفاع العلم الاجمالي العمل بالمظنون في الجملة
فلا يبقى دليل على وجوب العمل بغيره من سائر الظنون وعلى الثاني يلزم العمل بجميع اصناف المشتبهات الا ما علم انه غير
مطلوب للشارع قطعا فيلزم العمل بكل مشكوك لم يعلم انه معفو عنه للشارع والعسر يختلف باختلاف الاشخاص فربما
كان لبعض الناس يتعسر من جهة العمل ببعض افراد المشكوك بل الموهوم ايضا والحاصل ان كل عالم يؤدي انتهاء العمل
فيه الى القطع بعدم كونه مطلوبا للشارع يجب العمل به تحصيلا للموافقة القطعية الرابع الدليل المعروف
بدليل الانسداد وهو مؤلف من مقدمات الاولى انسداد باب العلم والظن الخاص في معظم المسائل الفقهية الثانية
بقاء التكليف وقد علم حال المقدمة الاولى بقاء التكليف كما صدر من بعض الاعاظم ولا وجه له لانه لا يخلو اما ان
يريد ببقاء التكليف ما يستفاد من الدليل انا مكلفون بالاحكام الواقعية بمعنى انه تعالى ارسل رسولا والنبي بلغ احكاما
ثابتة يعبر عنها بالاحكام الواقعية وانها يجب علينا [illegible] يتنجز التكليف بها في حقنا ولا يكون مع عدم تحقق
العلم بها الا تاويلات [illegible] ان في الشرع احكاما واقعية ثابتة لو علمنا بها
لتنجز التكليف بها في حقنا واما ان يريد به انا مكلفون بالاحكام الواقعية بالفعل وانها منجزة في حقنا واما ان يريد
به انا مع انسداد باب العلم مكلفون في الجملة بمعنى انا لسنا كالبهائم حتى نهمل ولا نكون مخاطبين بخطاب اصلا من امر او
نهي او ترخيص بل قد توجه الينا الخطاب في الجملة ولسنا مهملين راسا واما ان يريد به انا مع انسداد باب العلم مخاطبون بما هو
من قبيل التكليف وليس الخطاب الموجه الينا الرجوع الى البراءة والعمل باصلها مطلقا [illegible] احتمالات اربعة لا سبيل
وجه على شيء منها اما على الاول فلكونه من لوازم الايمان ومن جملة احكام الشرع في حد ذاته سواء انسد باب العلم
ام لا وليس حال الاشتغال [illegible] وليس مقدمة لاتمام دليل الانسداد الا من قبيل مقدمة
الوصول [illegible] من المقدمات البعيدة التي ليس التعرض لها الا من قبيل تطويل المقال والاتيان بما هو غير
لازم لم يعد التعرض له لغوا واما الثاني فلان الالتزام به موجب للدليل وثان لدعوى انسداد باب العلم ضرورة
ان الالتزام بتحقق التكليف بالواقع بعينه لا يمكن مع فرض انسداد العلم بالمكلف به [illegible] لازم التكليف بالمحال المحظور
عند اهل العدل واما الثالث والرابع فلان مرجعهما الى ثبوت الانسداد فلابد من جعل الانسداد هو المقدمة
الاولى وتاخيرهما عن [illegible] التحقيق في تقرير الدليل المذكور انه مركب من مقدمات الاولى ان باب العلم الى اغلب
الاحكام منسد الثانية انا مكلفون بعد الانسداد في الجملة بمعنى انا لسنا مهملين كالبهائم ولا مرخصين في كل

ما لا نعلم علما وجدانيا او شرعيا في الرجوع الى الاصل البرائة انا نقطع او نظن ان وظيفتنا بعد انسداد باب العلم
كوننا مكلفين بالمعنى المقرر في المقدمة الثانية هو الرجوع الى وظيفة الجاهلين من الاحتياط في كل ما لا نعلم
او تقليد العالم والرجوع الى الاصول بحسب الموارد الذي يليق بها انه منها لزمنا العمل بالظن على المقدمات
الثلث هو المتعين دون غيره هذه هي المقدمات التي يتألف منها الدليل المذكور ولا ريب في ان الاهم
الدليل من اثبات المقدمات الثلث الاخيرة واما الاولى فربما امكن ان يقال انه في غنى من لزوم اثباتها فيكفي مجرد
احتمال عدم التكليف بالعلم نظرا الى انه يتوقف على جعل الشارع التوصل الى الاحكام ملزما عليه ومع الشك فيه يرى
الشاك فيه وعلى هذا يكفي في تحقق الانسداد عدم ثبوت جعل الشارع ملزما عليه فيكون مدعي الانسداد في معنى المنكر
المدعي لا يكلف بالاثبات ويكفيه النفي ولكن التحقيق ان لزوم الاثبات وكفاية النفي مبنيان على القول بان مقتضى
الاصل هو جواز العمل بالظن وحرمته فيلزم الاثبات على الثاني دون الاول وحيث انا قد قررنا في مقام تأسيس
الاصل ان مقتضاه حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدليل فلا بد لنا من التعرض لاثبات فنقول اما المقدمة الاولى
وهي العمدة في المقدمات بحيث اكتفى بعضهم في اثبات المطلوب بها فقط فالمقصود منها اما اثبات انسداد باب العلم
الشرعي ايضا اما الاول فيدل عليه الوجدان واجماع العلماء كما لا يخفى الا ما هو [illegible] بشأنه ادعى انفتاح باب
العلم الى الاحكام الشرعية عند السيد وتبعه [illegible] ايضا ليس هو لهم الوجدان فيحتمل ان يكون مراده العلم الشرعي
واما ما ترى من دعوى الاخباريين قطعية الاخبار فانما هو بحسب السند دون غيره فهم لا يدعون قطعيتها بل انها
نهي عندهم ظنية قطعا ومع ظنيتها كيف يمكن تحقق قطعية الحكم نعم قد ادعى بعض اهل المكاشفة ان الاحكام كلها
قطعية عليه واضحة عنده لانها [illegible] الامام وينسب ذلك الى الفاضل الجليل الملا خليل القزويني لانه قال ان الاحكام
الواصلة قطعية [illegible] الاحكام التي ادعى قطعيتها بالواصلة وتمسك لدعواه بقاعدة اللطف
من حيث ان اللطف لداعي [illegible] الامام ع هو الداعي الى [illegible] وجوب ردع المخطئ عن خطائه فحيث لم
[illegible] الردع علم ان كل امر بلغنا الا وانه حق وتم الحكم به من قبل الشارع وربما ينسب هذا القول الى الشيخ
في الاجماع بقاعدة اللطف ولذلك كان التحيز في كلامه عبارة عن التحيز الواقعي كما عرفت تفصيل المقال فيه
الدعوى المذكورة مما لا يضر بنا لان ما ندعيه من انسداد باب العلم الى الاحكام الواقعية انما هو انسداده بالنسبة الى
الاحكام الخاصة التي نزل بها الروح الامين على قلب سيد المرسلين صلوات الله وسلامه عليه وكلام المدعي لا
يفيد انفتاح باب العلم بالنسبة اليها وانما يعطي انفتاحه الى الاحكام المستنبطة بالاجتهاد وليس مقتضى ذلك الا انه
لا يكون النزاع مع القوم لفظيا انا نقول ان ما ذكر من تحقق الاحكام بحسب الآراء تصويب باطل لا يقول به
احد من العامة والخاصة وذلك من وجهين احدهما ان التصويب الذي تجوزه العامة ليس في القضايا
التي قام عليها دليل قطعي فانهم يقولون كالخاصة في القول بالتخطئة فيها ولا يلزم استعمال الخطاب الصادر
الذي اختلف فيه في اكثر من معنى اذ كان منشأ الاختلاف فيه عدم الاشتراك في فهم المراد من ذلك الخطاب وذلك
مما يمنعه المحققون منهم ايضا فلذلك لم يقولوا بالتصويب في الحكم الذي وجد عليه دليل وانما قالوا به في تلك

الوجه الحسن المنسوب الى كلام
صاحب المعالم اولا اثبات
انسداد باب العلم

المدعي هو الميرزا محمد الاخباري المقتول
في مشهد الكاظمين في رسالة الرد التي
عملها في الرد على اهل الاجتهاد

الحكم

الواقعية
الحكم الذي هو مؤدى الفيلسوف ما ليس هنالك دليل عليه الا انهم مع الخاصة انما هو في العصري فان الخاصة قالوا بان
لا تخلو عن الحكم فرتب عليه استيفاء التصويب وهم قالوا ان جميع الاحكام ما لم يحكم به الشارع لم يحكم بعضها او جعل
بعضها الى رأي المجتهد وان ما قام عليه دليل قطعي من قبيل الاول ولا تصويب فيه وما لم يقم عليه ذلك من قبيل الثاني
فهو الذي يجري فيه القول بالتصويب وثانيهما ان الذي يقول بخلو الوقائع عن الحكم بل لزم ثبوت الاحكام الواقعية فيها
مع ذلك يلتزم بالتصويب وذلك مما لا يقول به العامة ايضا فضلا عن غيرهم والحاصل ان دعوى قيام العلم الوجداني
مما لا مجال له في المقام لان استغنائها معلوم بالبديهة واما الثاني وهو انسداد باب العلم الشرعي فهو موكول الى
ما يقتضيه نظر المجتهد ويختلف بحسب ذلك فمن اصحابنا من ذهب الى حصر الحجية في الصحيح الاعلائي وهو مع ذلك يرى
ولعله لتمام العصر كما يظهر من كلام صاحب المنتقى حيث قال فلو ان من نظر بعين البصيرة وجد ان الصحيح الاعلائي المذكور
كثير واف بالاحكام ومنهم من ذهب الى حجية الخبر الموثوق بصدوره او المظنون صدوره وهو مع ذلك يرى ان ما يعد
القسم من الخبر لا يفي باغلب الاحكام فيما يعلم اليها عنده بسد غالبا ومنهم من ذهب الى قيام الدليل بخصوصه على حجية
الخبر ايضا من لا يلتزم الخاصة وهو مع ذلك يقول بانسداد باب العلم وذلك كما ادعى من صاحب الرياض وقيل بحجية
حينئذ ذكروه في شأن المحقق في حجية الشهرة ما حاصله انه قد قام الدليل عندنا على حجية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة ولا ريب
ان الخبر الضعيف ليس بحجة وان ضم ما ليس بحجة الى ما ليس بحجة لا يفيد الحجية فلا بد لكن الشهرة بنفسها حجة لزوم
الخبر الضعيف بنفسه والحاصل انضمام ما ليس بحجة الى ما ليس بحجة يفيد الحجية للمنضم اليه وكلاهما باطل فثبت ان الشهرة بنفسها
حجة فيعتقد ان الدليل على حجية الشهرة على وجه الخصوص مع قطع النظر عن انسداد باب العلم وهو مع ذلك يقول باعتبار مطلق
الظن لانسداد باب العلم وليس لانعدام وفاء الامارات الخاصة التي منها الاخبار والشهرة عنده بالاحكام الفرعية والحاصل
ان اثبات انسداد باب العلم الشرعي ايضا مثل المقدمة الاولى والاولوية موكول الى نظر المستنبط ولكن الظاهر عندنا
بعد اعتبار الخبر الموثوق بصدوره انه واف باتمام الاحكام غالبا بضميمة غيره مما اخرج من الادلة فليس لنا باب العلم منسد نعم
نتكلم على هذا الدليل وسائر مقدماته على سبيل الفرض والتقدير يعني انا نفرض باب العلم منسدا ثم نتكلم على سائر المقدمات
واما المقدمة الثانية وهو كوننا مكلفين ولا رخصة في كل ما لا نعلم في الرجوع الى اصل البرائة ويجمعها عدم جواز
اهمال الوقائع المشتبهة على كثرتها وترك التعرض لامتثالها بحيث لا يحتاج اليها وجوه الاول الاجماع القطعي على
ان المرجع على تقدير انسداد باب العلم وعدم ثبوت الدليل على حجية اخبار الاحاد بالخصوص ليس هو البرائة واجراء اصالة العدم
في كل حكم الا بعد من التعرض لامتثال الاحكام المجهولة وهذا الحكم وان لم يصرح به احد من قدماء الاصحاب ...
بل منع منه صاحب المناهج صريحا وجوز البناء على البرائة على تقدير انسداد باب العلم الا انه معلوم المنتج في طريقة
الاصحاب بل علماء الاسلام طرا وبعض مسائلهم غير مختص بعلم انفاقهم فيها من ملاحظة كلماتهم في نظائرها الى
ان علمائنا العاملين بالاخبار التي بايدينا لو لم يقم عندهم دليل خاص على اعتبارها كانوا يطرحونها ويتركونها
في موارد ما الى اصالة العدم وحاشاهم ثم حاشاهم ومما يؤيد ما ذكرنا انهم اذا خلى العصر من المجتهد الحي لا بد
من الرجوع الى الاموات والى الاحتياط ثم الى المشهور ثم الى اعلم الاموات نعلم انهم لم يجوزوا البناء على

مع الحاصرة

ذكروا الذرع

البرائة مع العلم بالتكليف ... واجبا لا وكذلك فيما لو كان المجتهد الحي فاسقا فانهم من حكم بالاخذ بما ظن انه قول
الواقع من حكمي الحي الفاسق والميت العادل وان كان الاولى به بقاء الاحتياط ثم الاخذ بالمشهور ثم بفتوى
اعلم الاموات ثم بما امكن فلم يحكموا بالبرائة ايضا وكذلك فيما ذكروا في كتاب الصوم ان المحبوس حيث
لا يتمكن من العلم بالشهر يتحرى بظنه فيصوم ويجري عليه احكام شهر رمضان ومع ذلك لا يكون العلم بالتكليف
اجمالا ابين مما يجري في مورد البرائة مع انهم كثيرا ما يذكرون ان الظن يقوم مقام العلم في الشرعيات عند تعذر العلم
بل ادعى عليه الاجماع وكلامهم هذا وان كان بالنسبة الى الموضوعات الشرعية الا انه لا فرق بينها وبين الاحكام
من جهة ان الظن فيها ايضا يؤول الى الظن بالاحكام وحكي عن السيد ره في بعض كلماته الاعتراف بالعمل بالظن
عند تعذر العلم بل عن المختلف في باب قضاء الفوائت الاجماع على ذلك لكن هذا من قبيل الموضوعات الشرعية يمكن
الاستشهاد بها باعتبار الظن بمناسبة ما يؤول اليه من كون الظن فيه طريقا الى الحكم الثاني ان الرجوع في جميع تلك الوقائع
الى نفي الحكم والعمل باصل البرائة يستلزم الخروج من الدين وليس المراد ان من عمل باصل البرائة في جميع ذلك
بل المراد انه يستلزم المخالفة القطعية الكثيرة وان اقتصر على التدين بالمعلومات الشرعية وترك الاحكام المجهولة جاعلا
لها كالمعدومة [illegible] خارجا عن الدين لقلة المعلومات التي اخذ بها وكثرة المجهولات التي اعرض عنها وهذا امر يقطع
ببطلانه كل احد بعد الالتفات الى كثرة المجهولات كما يقطع ببطلان الرجوع الى نفي الحكم وعدم الالتزام بحكم لو فرض
العياذ بالله انسداد باب العلم والظن الخاص في جميع الاحكام وانطماس هذا المقدار من الاحكام المعلومة فيكشف
بطلان الرجوع الى البرائة عن وجوب التعرض لامتثال تلك المجهولات ولو على غير وجه العلم او الظن الخاص بل الظن
مطلقا او الشك في كون حكم هو الحكم الواقعي او احتمال كونه هو الحكم الواقعي ولو ضعيفا عابرا الضعف والاشتباه
بالمجهولات لانه على ما مكن لا ان يكون تعذر العلم والظن الخاص منشأ للحكم بارتفاع التكليف بالمجهولات كلا او نعم
نعم من تصدى للايراد على كل واحدة واحدة من مقدمات دليل الانسداد ثم هذا انما يستقيم في حكم داخل في الاحكام
لم يوجد عليها دليل علمي وظني معتبر كما هو دأب المجتهدين بعد تحصيل الادلة والامارات في غالب الاحكام ما
هنا معظم الفقه وكان مجهولا لا يجوز ان يسلك فيه هذا المسلك والحاصل ان طرح اكثر الاحكام الفرعية بنفسه
محذور مفروغ عن بطلانه كطرح جميع الاحكام لو فرضت مجهولة وقد وقع ذلك تصريحا وتلويحا في كلام جماعة
من القدماء والمتأخرين منهم الشيخ ره فيما حكي عنه فانه بعد دعوى الاجماع على حجية اخبار الآحاد قال لما
انه لو ادعى احد ان عمل الامامية بهذه الاخبار كان من اجل قرائن انضمت اليها كان معولا على ما يعلم من
الضرورة خلافه ثم قال ومن قال انه متى عدمت شيئا من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه ان يترك
اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا
يحسن مكالمته لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه انتهى وقال شيخنا المحقق دام مجده في الوسائل بعد
نقل هذا الكلام ما لفظه والظاهر انه يكفي مثل هذا الكلام من الشيخ ره في قطع توهم جواز الرجوع الى البرائة عند
فقد العلم والظن الخاص في اكثر الاحكام انتهى وتأمل بعض من تأخر عنه في دلالة كلام الشيخ ره على عدم جواز الرجوع

فتدبر ح

بكاد ح

الى

الى اصل البرائة عند انسداد باب العلم الوجداني او الشرعي نظرا الى انه حكم بان من ترك العمل باخبار الآحاد
الغير المحفوفة بالقرائن القطعية الى الرجوع الى اصل البرائة لا يحسن مكالمته لكونه معولا على ما يعلم ضرورة
من الشرع خلافه كما يمكن ان يكون من جهة ان التعويل على اصل البرائة مما علم خلافه من ضرورة في صورة انسداد باب
العلم كذلك يمكن ان يكون من جهة انه ره يرى ان حجية اخبار الآحاد الغير المحفوفة بقرائن القطع قد تحققت
عنده بحيث بلغت مبلغ الضرورة فيكون من ترك العمل باخبار الآحاد الى العمل باصل البرائة قد عول على ما علم
ضرورة من الشرع خلافه [illegible] الشيخ ره وهو وجوب العمل باخبار الآحاد لا ترك العمل باصل البرائة ومع بقي كلامه ره
مثل كلام الصدوق ره في الفقيه في ذيل باب احكام السهو في الصلوة بعد ذكر ما دل على سهو النبي ص في صلوته
وهو ما ذكره بقوله وكان شيخنا محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد رحمه الله يقول اول درجة في الغلو نفي السهو
عن النبي ص ولو جاز ان ترد الاخبار الواردة في هذا المعنى لجاز ان ترد جميع الاخبار وفي ردها ابطال الدين والشريعة
انتهى ما اهمنا نقله من كلامه ره وحيث كان كلام الشيخ ره محتملا لهذا المعنى ايضا لم يكن دالا على كون العمل بالبرائة
عند انسداد باب العلم محظورا في الشرع ومنهم السيد ره حيث اورد على نفسه في المنع عن العمل بخبر الواحد وقال
فان قلت اذا سددتم طريق العمل باخبار الآحاد فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله فاجاب بما حاصله دعوى
انفتاح باب العلم في غالب الاحكام ولا يبقى الا اقل قليل يعني يبنى على التخيير فيه ثم السؤال على هذا الجواب دال على عدم
جواز التعويل على اصل البرائة اما الاول فلانه لو لم يكن تحصيل الاحكام المجهولة مطلوبا لكان يكفي العمل باصل
البرائة في اغلب الاحكام كان هو المرجع عند انسداد باب العمل باخبار الآحاد ولم يكن وقع للسؤال اذ لكم اذا سددتم
طريق العمل بها فعلى اي شيء تعولون واما الثاني فلان اللازم في الجواب على تقدير كون اصل البرائة هو المعول
مع الانسداد هو نفي الملازمة بين عدم المعول وجواز العمل باخبار الآحاد وجعل سند المنع هو جواز العمل بالاصل
لا دعوى الانفتاح المرجع الى دعوى عدم الحاجة الى اخبار الآحاد فالجواب بدعوى انفتاح باب العلم دون نفي
الملازمة بين عدم المعول وجواز العمل باخبار الآحاد دليل على تسليمه العمل بالخبر المفيد للظن على تقدير انسداد باب
العلم والحاصل ان ظاهر السؤال والجواب التسالم والتصالح على انه لو فرض الحاجة الى اخبار الآحاد لعدم المعول
في اكثر الفقه لزم العمل عليها وان لم يقم عليه دليل بناء على عدم جواز طرح الاحكام ومن هنا ذكر السيد صدر الدين ره
في شرح الوافية ان السيد ره قد اصطلح بهذا الكلام مع المتأخرين والوجه فيما ذكره ظاهر لانه منع من العمل باخبار
الآحاد عند انفتاح باب العلم ودعوى انفتاحه ودعوى ان المتأخرين يقولون بحجية اخبار الآحاد مع عدم انفتاح باب العلم هذا ولا
يخفى عليك ان كلام السيد ره احسن من كلام الشيخ ره في الدلالة على المطلوب ومنهم العلامة ره فيما حكي عنه من نهج
المسترشدين في مسئلة اثبات عصمة الامام حيث ذكر انه لا بد ان يكون حافظا للاحكام واستدل بان الكتاب والسنة
لا يدلان على التفاصيل لان [illegible] البرائة الاصلية ترفع جميع الاحكام ومنهم الفاضل المقداد في شرح الباب
الحادي عشر لانه قال ان الرجوع الى البرائة الاصلية يرفع اكثر الاحكام والظاهر ان مراد العلامة ره جميع الاحكام
ما عدا المستنبط من الادلة العلمية لان كثيرا من الاحكام ضرورية لا ترتفع بالاصل وان ذلك فيما يحتاج الى الامام

عندهم

بحجية ح

بالخصوص فلانه انضم الحاجة اليها
مع اعظم دليل ح

ومنهم المحقق الخوانساري فيما حكي عنه السيد صدر الدين في شرح الوافية من انه رجح الاكتفاء في تعديل الراوي
بعدل مستدلا بعد مفهوم آية النبأ بان اعتبار التعدد يوجب خلو اكثر الاحكام عن الدليل فلو كان الرجوع في اكثر الاحكام
الى اصل البراءة لم يكن في خلوها عن الدليل محذور ومنهم صاحب الوافية حيث تقدم عنه عند الاستدلال على
حجية اخبار الآحاد بانا نقطع مع طرح اخبار الآحاد في مثل الصلوة والصوم والزكوة والحج والمتاجر والانكحة ونحوها
بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور وهذه عبارة اخرى عن الخروج عن الدين بالمعنى الذي عرفت
ومنهم صاحب الحدائق حيث ذكر في مسئلة ثبوت الربا في الحنطة بالشعير خلاف الحلي في ذلك وقوله بكونهما جنسين وان
الاخبار الواردة في اتحادهما آحاد لا يوجب علما ولا عملا وما لفظه ان الواجب عليه مع رد هذه الاخبار ونحوها
من اخبار الشريعة هو الخروج عن هذا الدين الى دين آخر انتهى وقال بعض من تاخر في رد الاستدلال على المنع من الرجوع
الى اصل البراءة على تقدير انسداد باب العلم نظرا الى ان صاحب الحدائق قد قطع بحجية اخبار الآحاد بل بانه ليس
غيرها سبيلا الى الوصول الى الاحكام الشرعية فلذلك يطعن على الحلي بما عرفت في كلامه فلا دخل له فيما نحن فيه ثالثها
ان العمل باصل البراءة في اغلب الموارد كما هو مفروض المقام يستلزم اختلال النظام وضياع الاموال والحقوق وتعطيل
الدعاوي وتلف النفوس الا ترى ان كل من يرى كل اجنبية فشك في حليتها وحرمتها فبنى على البراءة او في جواز نكاح
صنف من النساء فبنى عليها اوقع الاختلال من حيث استباحة الفروج وكذا كل من شك في جواز التصرف في شيء من
اصناف الاموال او وجوب اداء شيء من اقسام الحقوق او في جواز اتلاف شيء من اصناف النفوس فبنى على البراءة لزم من
بنائه عليها في اغلب الموارد كما هو المفروض من اختلال النظام من جهة كون البراءة عند انسداد باب العلم على تقدير
وظيفة كل من انسد في حقه باب العلم بل نقول ان من الموارد ما لا يجري فيه اصل البراءة اصلا كما في صور
فكيف يصح ان يكون هو المعول وبما ذكرنا ظهر سقوط ما حكي عن بعض المحققين من الرجوع الى اصل البراءة فيما
مذكورة كفعل الجمعة الدائر امره بين الوجوب والندب والى التخيير فيما لا يسد كالجهر بالبسملة الدائر
بين الوجوب والحرمة وسيجيء تفصيله انشاء الله ووجه سقوطه انه قصر النظر على العبادات فذكر البناء على الاصل
او التخيير واما غيرها فمما يلزم فيه اختلال النظام او مما لا يجري فيه اصل البراءة فلا ينبغي فيه ما ذكره فان قلت فليرجع
الى الصلح فيما لا يجري فيه اصل البراءة من غير العبادات كما يعطيه كلام صاحب القوانين قلت الاحالة لرفع الاشكال من
جميع الموارد الا ترى ان مسئلة الحبوة لو شك في كونها بعوض او بغير عوض وكان المحبو والوارث الآخر صغيرين
كيف يتصور هناك الصلح وكذلك منجزات المريض على الخلاف في كونها من الاصل او من الثلث اذا كان المال اكثر من الثلث
وكان الآخذ والوارث صغيرين كيف يصح الصلح واشارة الى ذلك كثرة الوقايع ان الدليل على العمل باصل البراءة
العلم الاجمالي بالتكليف في اكثر الموارد يمنع من العمل باصل البراءة ويشهد بذلك ما قررناه من بناء العقلاء على
الالتزام بالتكليف في صورة تحقق العلم الاجمالي في مسئلة خلو العصر عن المجتهد وكون المجتهد الحي وكذا
في مسئلة المحبوس الذي لا يميز شهر رمضان من بين الشهور ويشهد بذلك ايضا بناء العقلاء فيما لو ارسل اليهم المولى
كتابا فيه اوامر ونواهي فاتفق انه اصابه الماء في بعض الطريق فانمحى فلم يتيسر لهم الوصول الى بعض ما فيه على وجه

فان قلت لا ريب في انهم يعملون بالظن في ذلك البعض ولا يعولون على اصل البراءة وبما بيناه ظهر عدم المنافاة بين
تمسكهم بالبراءة هنا وتمسكهم بها في بعض صور العلم الاجمالي فيما لو دار الامر بين الوجوب وغير الحرمة من الاحكام او بين
الحرمة وغير الوجوب منها سواء كان في الشبهات المرادية او الشبهات المصداقية كما لو شك في وجوب غسل
الجمعة واستحبابه او شك في ان الاناء المعين قد اصابته النجاسة ام لا من يعول على البراءة في مثل ذلك فانما
يعول عليها من جهة ان احد طرفي العلم الاجمالي هو نفي التكليف والالزام لا من جهة ان التكليف والالزام ثابت
قطعا اما في هذه المسئلة والمسئلة الاخرى كما يأتي فمورد العلم الاجمالي فيه متعلق العلم فيه ليس من جهة الدوران
بين التكليف وغيره وانما هو من جهة ان التكليف الثابت اما في هذا المورد الخاص واما في المورد الآخر فان قلت
ان ما اوردته على العمل باصل البراءة من مخالفته العلم الاجمالي وارد على العمل بالظن بعينه وذلك لان من استنبط
الاحكام الشرعية من الطهارة الى الديات اذا علم ما بينها اجمالا حصل له العلم الاجمالي بان هذه الظنون الكثيرة يخالف
جملة منها الواقع قطعا وهو مع ذلك يعمل بها ولو ثبت انه لا يمكن حصول العلم بمخالفة جملة منها الواقع فلا اقل من الظن
بمخالفة جملة منها للواقع فلا اقل من الظن بمخالفة جملة منها للواقع وقد ثبت حجية الظن بدليل الانسداد فيصير
الظن بمخالفة جملة من الظنون للواقع حجة فيلزم من حجية الظن عدم حجيته وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل
قلت الجواب اما عن الاول فهو من وجهين احدهما ان العمل بالظن على طريقة القائلين باعتبار مطلق الظن ليس الا
على التخمين الفعلي بشرط في المستنبط بكونه قد حصل له الظن بالفعل بكل واحد من تلك الفتاوى وح فيمتنع العلم
بمخالفة بعضها الواقع لان الظن عبارة عن رجحان احد الطرفين ومع تحقق رجحان جميع الفتاوى بالفعل يمتنع
العلم بمخالفة شيء منها ضرورة ان الموجبة الكلية ينافيها السالبة الجزئية نعم يمكن تصوير تحقق العلم الاجمالي
بمخالفة البعض مما افتى به للواقع بناء على طريقة القائلين باعتبار الظنون الخاصة لعدم لزوم غلبة الظن الفعلي
بالحكم عندهم لكن لقائل ان يقول ان العلم الاجمالي بمخالفة جملة من الظنون للواقع لا ينافي الظن بالاحكام
على القول باعتبار مطلق الظن ايضا لان المجتهد بعد انتهائه الى آخر ابواب الفقه لا يبقى له الكل من المسائل التي
استنبطها بل من الظاهر انه ينسى اكثر ذلك ولا يطلع على تفصيل اكثر الظنون التي كانت عند الاستنباط وح يمكن العلم
الاجمالي بمخالفة جملة منها للواقع لكونها ليست ظنونا فعلية في الحالة التي هو عليها كما ان العلم الاجمالي لا ينافي الظن
الا ترى ان من كان له اقارب واحباب في بلد يعلم اجمالا بموت كثير من اهل ذلك البلد
يرسل اليهم الرسائل اعتمادا على ظنه النوعي ببقاء اقاربه واحبائه لان من عادة الانسان ان لا يتحقق الموت
ولزوما لا شأن من يختص به فقد اجتمع العلم الاجمالي مع الظن النوعي فكذلك يمكن اجتماعه مع الظن الفعلي
على الوجه الذي عرفت وان لم يمكن اجتماعهما في حال فعليته ثانيهما ان ما علم اجمالا مخالفته للواقع من الظنون
فيما بين جميع مظنوناته المشتملة عليه وعلى غيره من قبيل القليل في الكثير فلا يلزم التجنب عنه بخلاف اصل البراءة فانه
المخالف للواقع من موارده المشتبهة اكثر من موافقه لعلمنا غالبا بالتكليف فالفرق بين العمل بالظن والعمل باصل
البراءة واضح واما على الثاني فهو من وجوه احدها ان الظنون الفعلية بالاحكام يستحيل معها الظن بمخالفة بعضها

للواقع نظير ما ذكر في العلم وقد عرفت دفعه ثانيها ان اشتباه الظن المخالف للواقع في الظن الموافق له من قبيل
اشتباه القليل في الكثير بخلاف اصل البرائة نظير ما ذكر في العلم ثالثها ان الامر دائر بين العمل باصل البرائة
المستلزم للمخالفة القطعية كثيرا والعمل بالظن المستلزم للمخالفة الظنية في جملة من جملة الموارد ولاريب انه
لابد من تقديم التحرز عن المخالفة القطعية على المخالفة الظنية عند دوران الامر بينهما كما يشهد بذلك
انه لو كان عاقل على شرب ماء احد الانائين اللذين احدهما مما يقطع بمزج السم فيه والاخر مما يظن فيه ذلك
شرب من الذي يظن فيه ذلك دون ما يقطع فان قلت ربما يتفق في العمل بالظن صورة يرد عليها جميع ما اورد
على العمل بالبرائة من لا برائة الاربعة وهي بالوادي ظن المجتهد في جميع الاحكام التي انسد فيها باب العلم في
مقتضى اصل البرائة ومؤداه فما هو جوابك فيجوز مثل هذا العمل بالظن فهو جوابنا في تجويز التعويل على اصل
البرائة قلنا لا يمنع حصول الظن بمقتضى البرائة في جميع الموارد بعد العلم الاجمالي بثبوت التكليف في
كثير من الموارد لما عرفت من ان الظن عبارة عن رجحان احد الطرفين وكذا العلم بزيادة الحجة فينبغي
تحقق الظن على خلافها تحقق العلم به وثانيا ان مثل ذلك لا يمكن من جهة قيام الامارات الكثيرة المثبتة
المخالف مقتضياتها لمقتضى اصل البرائة فلا يتصور قيام الظن على خلاف الامارات دائما وثالثا ان العقل بنفسه
دليل الانسداد يحكم بكون الظن معتبرا من جهة قربه الى الواقع فحيث تعلق بما هو مخالف للواقع من ارتفاع
التكليف لم يكن مقتضى دليل الانسداد حجية مثل هذا الظن لاداء الى خلاف الواقع فتفصل من جميع ما ذكرنا
ان التعويل على اصل البرائة عند انسداد باب العلم مما لا وجه له لما ذكرناه من الوجوه الاربعة المانعة من
التعويل عليه وزاد بعض من وافقنا وجها خامسا وهو ان المستند في اعتبار اصل البرائة انما هو قبح
التكليف الا بعد البيان ولا شك في انه مع العلم التفصيلي بالتكليف يتحقق البيان فلا يبقى مجال للتمسك بالاصل
وانه مع الشك في التكليف ابتداء لا يصدق مسمى البيان فيجري هناك اصل البرائة واما مع العلم الاجمالي
فيحصل الشك في صدق البيان فلا يجري هناك حكم دليل البرائة ولا يبقى مجال للتمسك بالاصل فيما
ان ما شك في كونه بيانا يجب ... الواقع فيكون قاطعا للعمل بالبرائة فلا يبقى للتعويل على الاصل فيها
لعدم جريان دليله فيتعين العمل بالظن ويرد عليه اولا ان غاية ما هناك ان يقع الشك في جريان البرائة
عند العلم الاجمالي من جهة الشك في كونه بيانا او ذلك يوجب الشك بين العمل باصل البرائة وبين
فالحكم بالتخيير من جهة الشك وعدم الترجيح واني الثابت الحكم بتعيين العمل بالظن استنادا الى عدم جريان
دليل اصل البرائة وثانيا ان الشك في كون العلم الاجمالي بيانا يوجب الشك في تحقق البيان ومع الشك لا يتحقق
لم يكن هناك بيان فلابد من الحكم بالبرائة من جهة ان عدم العلم بالبيان كاف في التعويل عليها وزاد بعضهم وجها سادسا
وهو ان العمل باصل البرائة ليس الا من باب الظن فالعدول عنه تعويل على الظن في صورة انسداد باب العلم وكان
منه فقيه قولا ان ان اراد ان التعويل على اصل البرائة انما هو من باب الظن بالواقع فلا دليل على اختصاصه
وان اراد ان التعويل عليه انما هو من باب الظن بمؤداه في مقام الحكم الظاهري فهو فرية بينة لان البرائة مما يحكم

اعلم ان هذا الايراد كما يرد على التعويل على اصل البرائة يرد على بالوادي الظن الى مقتضى البرائة دائما ويندفع بما سنذكره فلا يكون المحذور فيهما الا ما اوردناه من الوجوه الاربعة منه دام ظله العالي

كما فيما نحن فيه

دليل

بعقل

العقل اثناء في مقام الظاهر بل وجه القطع بمعنى انه يحكم قطعا بنفي العقاب والمؤاخذة من المولى لكونه ظلما قبيحا
مع عدم البيان فالعقل في مقام نحكم بعدم التكليف بمعنى انتفاء العقاب عند الاتيان بذلك وعلى هذا فيكون العدول
عن الظن الى البرائة عدولا عن الظن الى القطع وثانيا انا لو سلمنا ان البرائة مما ليس من حكم العقل وان الاصل الاولي
هو الاحتياط الا ان الشارع حكم بالبرائة وامن المكلفين من العقاب بمثل قوله نعم لا تكليف الا بعد البيان كما
يراه الشيخ ره وقلنا باعتبارها من باب الظن لم يكن هناك كر على ما قرره الامن لان الاية المذكورة وغيرها من الادلة
الشرعية المفيدة لاعتبار البرائة وجواز التعويل عليها جعلتها من قبيل الظن المخصوص فالعدول عنها عدول عن مطلق الظن
عند انسداد باب العلم عدول عن مطلق الظن الى الظن الخاص فلا يكون من باب [illegible] على ما فرعه وزاد بعضهم وجها سابعا
يستفاد من كلام صاحب المعالم وهو ان اصل البرائة انما يجب اتباعه اذا لم يعارضه خبر العدل المفيد لكون
الحكم بخلافه فانه حينئذ ينتفي الاتفاق على جواز العمل باصل البرائة ويكون جواز ح مشكوكا فلا يصح ان يكون البرائة قرائن
لانه الاتفاق على جواز العمل باصل البرائة انما هو في صورة اثبات حجية خبر العدل الواحد بل الاتفاق حاصل على
عدم جواز العمل به في مقابل خبر الواحد واما على تقدير عدم ثبوت حجية خبر الواحد كما هو مفروض المقام من انسداد باب
العلم الشرعي والوجداني فالاتفاق حاصل على جواز العمل به في مقابل الخبر المجرد ومعلوم ان خبر لا يصح مانعا
عن العمل باصل البرائة فالمانع من العمل به منحصر في الوجوه الاربعة التي ذكرناها اولا وعدها وذهب جماعة من المحققين
الى منع جواز العمل بالظن على تقدير انسداد باب العلم فقالوا بالتعويل على اصل البرائة وعمدة ما يتم عندهم المقدمة
التي تكلم فيها وملخص ما يحكى عنهم ان الاسلم بقاء التكليف الا حيث يقطع به او يظن ظنا معتبرا مادة قام على حجيتها قاطع
ويمنع بقائه حيث ينتفي فيه الامران فيعمل فيه باصل البرائة لانكون مفيدا للظن فيعارض بالظن الحاصل من خبر
الواحد مثلا او للاجماع فيمنع قيامه في محل النزاع بل يقطع العقل بانه لا تكليف حيث لا قطع ولا ظن معتبر
ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا يكون لنا مندوحة عن القول بحجية مطلق الظن ويحكم بعدم جواز القطع الترك على مقتضى الاصل
واما من حيث لا مندوحة فيكون من الحرج والاجحاف في التغيير حيث ذهب الى كل فريق ولا يمكن ترك التمييز
فلا يصح لنا عن الاتيان باحدهما فيحكم بالتخيير فيهما والاوجه لنا في شيء منهما هذا او اورد عليه بوجوه احدها ان التعويل
على اصل البرائة انما يتم في العبادات واما في المعاملات فلا يتم ذلك لعدم جريانها فيها لكان اللازم ح ذكر اصل العدم ايضا
حتى يتم المناص فيها ايضا واجاب عنه بعض من تاخر بان الاحكام الوضعية عنده ليست مجعولة وانما هي منتزعة من
الخطابات التكليفية فيكون انحصار اثبات الشرط وغير ذلك في المعاملات ناشئة من الاحكام التكليفية
لا اشكال في جريان اصل البرائة فيها وثانيها ان المورد ربما يكون مما يجري فيه الاستصحاب الوجودي الحاكم على اصل البرائة
فيلزم التعويل عليه دون اصل البرائة فالاقتصار على اصل البرائة بهما لا وجه له واجاب عنه بعض من تاخر بان من
ينفي حجية الاستصحاب فالاقتصار على البرائة في محله ثالثها ما اورده عليه الفاضل النوري بعدما اورد عليه اولا ان
العمل باصل البرائة ح ينافي العلم الاجمالي وهو ما اورده على دعوى حكم العقل باصل البرائة وبما نحن فيه حيث قال ان
هذا اول الكلام لان حكم العقل اما ان يريد به الحكم القطعي او الظني فان كان الاول فدعوى كون مقتضى اصل

دليل الثاني

الاصل

البرائة قطعيا اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين من العقل والنقل بل انما كونه قطعيا في الجملة
لكون المسلم انما هو قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما اجمالية بعنوان اليقين يقتضي
الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى سلمنا ذلك ايضا ولكن لا نسلم حصول القطع بعد وروده مثل خبر الواحد الصحيح في خلافه
الا انما الحكم الظني الى اخر ما ذكره ويستفاد من تغيير حكم العقل على وجه القطع بمقتضى اصل البرائة او التفصيل بين
ما قبل ورود الشرع وما بعده انه يحتمل ان يؤدي اصل البرائة نفي الحكم الواقعي وهذا حكم بان العقل لا يقطع بنفي
الحكم الواقعي ثم فصل بعد التنزل بين ما قبل ورود الشرع وما بعده ثم نفى القطع بعد التنزل مع ورود الخبر
على خلافه ولا يخفى في ما ظهر لان مؤدى اصل البرائة في نفسه حكم ظاهري والعقل جازم به لان مؤداه انما هو الحكم
بارتفاع العقاب من دون بيان وانه لو عاقب المولى عبده بلا بيان كان عقابه ظلما ولا ريب في تجويز من الظاهر
ان العقل جازم بهذا الحكم في جميع الاحوال من دون فرق بين ما قبل ورود الشرع وما بعده ولا بين ورود الخبر
وعدم وروده مع فرض عدم ثبوت حجيته هذا وربما امكن استشمام اتحاد اصل البرائة واصل الاباحة من كلامه نظرا
الى ان التفصيل بين ما قبل ورود الشرع وما بعده كلام صدر منه في اصل الاباحة وصرح بتجويز عليه الحكم وان كان الكلام في
كلا منهما على ذلك ايضا مجال واسع لانه وان كان ذكر ذلك التفصيل في اصل الاباحة الا انه يمكن ان يكون اصل البرائة
ايضا مع مغايرته له مشاركا له في ذلك الوصف وهو كونه مما يفصل فيه من حيث افادة القطع والظن بين ... بعدها
ما ذكره الفاضل المذكور بقوله واما ثالثا فلان قوله ويؤكد ذلك يرد عليه ان العمومات لا تفيد الا الظن وان كانت
قطعيا بل هي ظاهرة في غير الفروع وشمول عموم ما دل على حجية القرآن لما نحن فيه ممنوع لانه ان كان هو الاجماع
نحو فيه اول الكلام وان كان غيره فهو ليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار وان فرض التواتر في تلك الاخبار فقد
الكلام في الاستدلال بها هنا وما ذكره من كون العمومات لا تفيد الا الظن يعني الظن الذي لم يقم على حجيته ... اثبات
من المعدومين في زمن الخطاب دليل بالخصوص كما ذكره في ذيل الايراد ... على هذا الايراد مبني على ما ذكره في
حجية الكتاب من اختصاص حجية اصل الحقيقة بالمخاطبين وما سيذكره في باب الاجتهاد والتقليد من ان غاية ما ثبت
انما هو الظن بكون ظواهر الكتاب حجة في مقابلة الاخباريين لان الادلة المذكورة لاثبات حجية الكتاب لا تفيد الا الظن
مع كون الاخبار الدالة على ذلك ايضا من قبيل خطاب المشافهة المختص بهم هذا وما ذكره في ضعيف لان المورد انما
جعل تلك العمومات مؤكدة ومؤيدة لقطع العقل بالبرائة عند عدم الدليل ولم يجعلها دليلا مستقلا ولو سلم فهي من الادلة
الظنية التي قام على حجيتها قاطع اذ الاجماع منعقد على حجية ظواهر الكتاب حيث لا معارض لها ما ثبت عند ... عمله
بها كونها معارضا من دون فرق في اعمال اصل الحقيقة فيها بين المخاطب وغيره وقد مر تحقيق القول في ذلك في
وهذا ايتم دلالة الاخبار الدالة على حجية الكتاب ايضا لان دلالتها وان كانت ظنية الا ان الاجماع منعقد على حجية
الظن المراد من الالفاظ عند عدم ثبوت المعارض من دون فرق بين المخاطب وغيره فيكون من العلم الشرعي في
مطلق الظن خاصها ما اورده على كون مثال غسل الجمعة لدائرا امره بين الوجوب والندب مما فيه مندوحة ... ان
بجواز الترك حمل بمقتضى الاصل بان ذلك لا ينطبق على مدعاه من كون المقام مما فيه مندوحة اذ المفروض ان ...

وان اراد الحكم الظني كما يشعر به ... ايضا
سواء كان بسبب كونه ... مفيدا للظن
او من جهة استفادة الحالة السابقة فهو
ايضا ظني ... من ظواهر الاخبار ... انه ممنوع
التي لم يثبت حجيتها بالخصوص ... خبر الواحد
بعد ورود الشرع ... بعد ورود
اذا حصل ظن قوي منه ...

حمل

حمل الجمعة يقيني ولكنه مردد بين الوجوب والاستحباب فهو يعلم كون الحكم احدهما قطعا فكيف يكون في مثله من
مقضايا الى ان ما ذكر من الحكم بجواز الترك واصل البرائة ان اراد به نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو
لا بالاثم ما ثبت يقينا من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا بمعنى ترجيح الاستحباب على احد الامرين
بسبب الاعتضاد بالاصل ولما الحكم بسبب الاصل ان الرجحان انما ثبت بالاجماع والضرورة لا بد ان يكون هو
الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي فهو لا يتم الا بترجيح اصل البرائة على الاحتياط وهو موقوف على ترجيح الادلة الدالة
على الاول على الاخبار الدالة على الثاني وليس الا مبنيا على حجية هذا الظن الذي هو مما لم يدل عليه دليل بخصوصه
ولا يخفى عليك ما فيه اما ما ذكره اولا فلان المراد بما فيه مندوحة هو ما لا يكون الامر دائرا بين المحذورين من دوران
بين الوجوب والحرمة واما ما ذكره ثانيا فلان المورد ان يختار نفي المنع من الترك بالاصل واثبات الاتيان بالفعل
بحكم العقل بحسن الاتيان به للعلم برجحانه في الجملة قطعا فلا يكون من قبيل ترجيح احد الخبرين على الاخر بالتأييد بالاصل
ولا مما ثبت ضرورة من الشرع خلافه وسادسها ما اورده على ما ذكره المحقق المذكور في صورة عدم المندوحة من الرجوع
الى التخيير ومحصله انه ان اراد بالبناء على التخيير العمل باصل البرائة الذي هو المعول بعد تعارض دليلي الوجوب و
الندب فلم يثبت ما هو بصدده من العمل باصل البرائة في مقابلة الدليل الظني لان المفروض انهما تعارضا وتساقطا
فلم يبق دليل يقابل به البرائة وان اراد بالبناء على التخيير التخيير في الاخذ باحد الدليلين اللذين هما محتملان فلم يكن
ذلك عملا بالبرائة بل كان عملا بالدليل ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان المورد لم يقتصر على العمل باصل البرائة فيما
لو كان في مقابلة الدليل الظني بل حكم بالرجوع الى البرائة عند انسداد باب العلم مطلقا سواء كان هناك في مقابلة
دليل ظني ام لا غاية ما في الباب ان يكون هذا المورد مما ليس في مقابله دليل ظني واما ثانيا فلان الذي يختار
ان المراد بالتخيير هو التخيير في الاخذ باحد الدليلين ولا ريب في كونه نوعا من اصل البرائة من جهة ان التخيير في الاخذ
باحدهما بخصوصه بناء على البرائة من تعين الاخذ باحدهما ... واما المقدمة الثالثة وهي ...
تحصيل الامتثال بالطرق المقررة للجاهل من الاحتياط او الرجوع في كل مسألة الى ما يقتضيه الاصل في تلك المسألة
او الرجوع الى فتوى العالم بالمسألة وتقليده فيها فبيانها ان الكلام في هذه الامور الثلاثة وان كان طويلا في غاية
الجملة لامتثال الحكم المجهول الان منها ما لا يحصل المقام ... اما الاحتياط فهو وان كان مقتضى الاصل
والقاعدة العقلية والنقلية عند ثبوت العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات الا انه في المقام ...
باب العلم في معظم المسائل الفقهية غير واجب لوجوه الاول الاجماع القطعي على عدم وجوبه في المقام وليس المراد بالاجماع
على عدم وجوب الاحتياط الذي ... هو اجماع العلماء على عدم الالتزام بالاحتياط في كل ... حتى يرد
ان عدم التزامهم به انما هو لوجود المدارك المعتبرة عندهم للاحكام فلا يقاس عليهم من لا يجد مدركا في الاكثر
بل المعنى الذي تقدم نظيره في الاجماع على عدم الرجوع الى البرائة وحاصله دعوى الاجماع القطعي على ان المرجع
في الشريعة على تقدير انسداد باب العلم في معظم الاحكام وعدم ثبوت حجية اخبار الاحاد راسا او باستثناء قليل
هو في جنب الباقي كالمعدوم ليس هو الاحتياط في الدين والالتزام بفعل كل ما يحتمل الوجوب ولو موهوما وترك ما يحتمل

احاديث ع

المرء بذلك وسيتضح هذه الدعوى بما يجيء من المصنف من تفسير لحديثه لا خطر ولا تلزم الصلوات بهذا الشأن اختلال
النظام وبيانه ان الصلوة مثلا ما وقع في اجزائها وشرائطها الخلاف بين الفقهاء كثير كوجوب السورة وعدم وجوبه
وقد اعتبر جماعة قصد الوجه فيها بان يأتي بها من الافعال فالاحتياط ح يقتضي الاتيان بالصلوة قاصدا في السورة
الوجوب تارة والندب اخرى وهكذا العمل في جميع موارد الخلاف فيلزم تكرار الصلوة بما يحصل لاستيفاء كل من
الاقوال الواقعة في اجزاء الصلوة وشرائطها وكذلك الحال في الوضوء والغسل وغيرهما من العبادات ولا ريب ان
الاحتياط على هذا الوجه يستلزم اشتغال المكلف في تمام ليله ونهاره بالعبادات فلا يبقى له مجال للاشتغال بامر
المعاش واذا فرض ذلك في كل مكلف على ما عليه الحال من عدم التفاوت بين العباد في التكليف لم يتم للعالم نظام
الثالث ان الاحتياط غير ممكن اصلا لدوران الامر بين المحذورين في غير واحد من الاصول التي يتفرع عليها فروع
غير متناهية كما في الفتوى والقضاء فان كلا منهما اما يوجد لهم بدون دعوى الاخباريون فلا يبقى للاحتياط
مجال واجلنا نتكلم على هذا بعض الكلام فيما سيأتي ان شاء الله الرابع انه لا اقل من العسر والحرج في لزوم الاحتياط لكثرة
ما يحتمل الوجوب عموما وخصوصا في ابواب الطهارة والصلوة فمراعاتها مما يوجب الحرج وقد عرفت مثال تكرار الصلوة
وهذا بالنسبة الى العمل بالاحتياط واما تعليم المجتهد موارد الاحتياط لمقلده وتعلم المقلد موارد الاحتياط التفصيلية
وعلاج تعارض الاحتياطات وترجيح الاحتياط الناشي عن الاحتمال القوي على الاحتياط الناشي عن الاحتمال الضعيف
فهو امر مستغرق لاوقات المجتهد والمقلد فيقع الناس من جهة تعليم هذه الموارد وتعلمها في حرج شديد ويكفي توضيح ذلك
ان الاحتياط في مسئلة التطهير بالماء المستعمل في رفع الحدث الاكبر ترك التطهير به لكن قد يعارضه في الموارد الخاصة
اخر بعضها اقوى منه وبعضها اضعف وبعضها مساو فانه قد يوجد ماء اخر للطهارة وقد لا يوجد معه الا التراب وقد لا
يوجد من مطلق الطهور غيره فان الاحتياط في الاول هو الطهارة من ماء آخر ولو لم يزاحمه الاحتياط من جهة اخرى كما
اذا كان قد اصابه ما لم ينعقد الاجماع على طهارته وفي الثاني هو الجمع بين الطهارة المائية والترابية ان
لم يزاحمه ضيق الوقت وفي الثالث الطهارة من ذلك الماء المستعمل والاتيان بالصلوة ان لم يزاحمه امر آخر
اقوى منه الوجوب فكيف يسوغ للمجتهد ان يلقي الى مقلده ان الاحتياط في ترك الطهارة بالماء المستعمل مع كون الاحتياط
في كثير من الموارد استعماله فقط والجمع بينه وبين غيره وبالجملة فتعليم موارد الاحتياط التفصيلية وتعلمها
على العمل بها امر يكاد يلحق بالمتعذر ويظهر ذلك بالتأمل في الوقائع الاتفاقية فان قلت ان العمل بالاحتياط عند
انسداد باب العلم وان كان مستلزما للعسر والحرج الا ان التكليف بالعسر اذا كان ناشيا من سوء اختيار المكلف
لم يكن مانعا منه كما ان التكليف بالمحال اذا كان ناشيا من سوء اختيار المكلف لا بأس به كما صرح به جماعة منهم الفاضل
القمي ره ويشهد بجواز التكليف بالعسر اذا كان ناشيا من فعله ما ذكره جماعة من الفقهاء من ان من نذر صوم الدهر
انعقد نذره ولزم الامتثال به وفيما نحن فيه لما كان المكلفون لانسداد باب العلم من جهة تسببهم لغيبة الامام كما
اشار اليه المحقق الطوسي ره بقوله وعدمه منا لم يكن بأس بان يكلفوا بالاحتياط العسر من جهة كونه ناشيا
من سوء اختيارهم قلت ان انسد الناس للجهة ما ضعفاء الناس من تسبب لانسداد باب العلم وغيبة الامام [illegible]

من بت

من تسبب لذلك الا الظلمة وارباب الرياسات فالمراد بقوله ره وعدمه منا ان عدمه مسبب من فعل من يحسب من نحو العلماء من اعداء
الامام ع احترازا عن ان يدعي ان الله تعالى منع لطفه من عباده وعلى هذا فانسد لنا الان الامام بتسبب لانسداد لا يجوز وقوع
التكليف بالعسر الذي هو الاحتياط في حقهم مثلا الكر يقول اولا ان فرض التكليف بالعسر الناشي من سوء اختيار
المكلف بتجويز التكليف بالمحال اذا كان ناشيا من سوء اختيار المكلف يقتضي ان يكون مثله ولا ريب ان التكليف
بالمحال الموصوف على القول بجوازه لا يصح الا بعد وصول الخطاب بالمأمور به الى المكلف وسبق تمكنه من
الاتيان ولا يجوز بمجرد علمه تم بان العبد لو كلف بالممكن لم يمتثل حتى يجاب به ثم امر بالمحال لعلمه بانه لو كلف
بالممكن لم يمتثل والامر بالاحتياط العسر في حقنا بعد تسليم تسببنا لغيبة الامام ع من هذا القبيل لانا لم نكن
موجودين في حال الغيبة حتى ما فات ان اسلافنا علم انهم لو كانوا في هذا الزمان صرنا سببا للغيبة ومثل
هذا ليس من تسبب المكلف الممنوع للتكليف بالمحال والعسر لو قيل بجوازه ان عند تسبيب المكلف وثانيا
ان من يجوز التكليف بالمحال الموصوف لا يقول بجوازه الا بعد تنجز التكليف بان يصدر الخطاب في وقت مقدار
زمان يسع الفعل بشرائطه ثم يفوت المكلف لا اختياره لا ينبغي ذلك مثاله في الصلوة ما اذا دخل وقتها
ومضى من اوله بعد زمان يسعها بشرائطها التامة ثم تجدد له تسبب المكلف لعدم القدرة على الاتيان بها
فان من يقول بان التكليف بالمحال الموصوف جائز وان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار انما يقول في مثل
ذلك الفرض لا في مثل ما لو تسبب لعدم القدرة على اتيانها قبل دخول وقتها او في اول الوقت بحيث لو لم يمض
مقدار زمان يسع الفعل بشرائطه ومثاله في الوضوء ما لو اراق الماء بعد تنجز التكليف او قطع يده او لم يحمل
سفر الماء وجاء الاخذ في السفر بعد تنجز التكليف بالوضوء في حقه وهو يعلم فقد الماء في طريقه فيجوز تكليف
بالمحال الناشي من سوء اختيار المكلف بما يجوز الامر بالوضوء في مثل الفرض لا فيما لو اراق الماء قبل تنجز التكليف
او قطع يده او لم يحمل المسافر قبل الزوال الماء مع علمه باعوازه في اثناء الطريق فتجويز التكليف بالعسر على ذلك
يقتضي ان يكون مثله وهذا ليس عدم تنجز التكليف بالاحكام الواقعية في حقنا وثالثا انا نسلم نمنع من جواز التكليف
بالمحال وان كان بسوء اختيار المكلف فان قلت هب ان بعض ما ذكرته يدفع المحذور من جهة التكليف بالمحال
اذا كان بسوء اختيار المكلف فاما دعم جوازه واما عدم جواز التكليف بالعسر اذا كان بسوء اختيار المكلف
فلم يعلم مما ذكرت لعدم استلزام عدم جواز التكليف بالمحال في الفرض المذكور عدم التكليف بالعسر فيه فبقي
لان يقوم انه لا ريب في ان ارتفاع التكليف بالعسر مما لا ابعد لعلية العقل الا اذا كان قد بلغ الحال الى الشدة
بحيث يلزم من عدمه تقبيح الامر وما دون ذلك لا يحكم العقل بارتفاعه فلا بد في الحكم بارتفاعه سوى الدليل
النقلي مثل قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وغيرها من الآيات والاخبار ولا ريب ان المستفاد منها ليس
الا ان الله تعالى لا يكلف بالعسر ابتداء واما حيث تسبب المكلف [illegible] ارادة العسر فيخرج عن حكمها
ومن قواعدها ما لو تسبب المكلف بسوء التوجه التكليف بالعسر اليه كما يؤيد ذلك ان جماعة حكموا بانعقاد نذر
صيام الدهر ولزوم العمل به وان كان متضمنا للعسر قلت يمنع من اختصاص ارتفاع التكليف بالعسر بالتكليف

ابتداء ح

اعلم ان الكلام فيما نحن فيه من جواز التكليف بالمحال وعدمه
[illegible]
[illegible]

الابتدائي الاصلي ما لم يكن التكليف بها يلزمه المكلف على نفسه ولا يكون من قبل الشرع الا الامضاء كما يشهد
بذلك جملة من فتاوى الفقهاء فان جماعة حكموا ان من اجنب متعمدا وهو عالم بضرر الغسل عليه لا يتيمم بل عليه الغسل
مع الضرر ما لم يصل الى التلف وكذلك حكم الشهيد الثاني في المسالك ان الغاصب يؤمر برد المغصوب الى مالكه
ما لم يؤد الى الضرر الذي ينتقل بسببه من الوضوء والغسل الى التيمم من كون استعمال الماء مستلزما لخشونة الجلد مثلا
مع ان المكلف هو السبب في المسئلتين وقد عده في الشاهد ان الغاصب يؤخذ باشق الاحوال وتوضيح المقام ان
التكليف بالعسر يتصور على فرض وقوعه على اقسام اربعة احدها ان يصدر من الشارع ابتداء كما لو فرض امره تعالى
في كل ليلة بخمسمائة صلوة ثنائية مثلا ثانيها ان يتسبب بعض من بيده شيء في النوع من امثال المكلفين لصدور
التكاليف بالعسر من الشارع في حق الباقين ومن هذا القبيل وجوب الاحتياط علينا في زمان غيبة الامام المسببة
من ظلم الظالمين ثالثها ان يتسبب المكلف بنفسه لصدور التكليف بالعسر من الشارع في حقه بان يوجد هو السبب
فيامره الشارع بعد ذلك بالعسر كما لو اجنب عمدا فامره الشارع بالغسل وان كان عسيرا رابعها ان يلزم المكلف
نفسه بما لا يكون من قبل الشارع الا الامضاء بما التزم به كما لو نذر صوم الدهر فان المكلف بنفسه التزم بالصوم
حيث قال لله علي ان اصوم الدهر كله فامضى الشارع بعد ذلك ما التزم به والذي لا ينفيه ادلة العسر انما هو
الاخير واما الثلثة الاول فلا ريب في ارتفاعها بها لان التكليف بها مما هو بيد الشارع وحملها على التكليف الابتدائي
الاولي غير ممكن لا يساعد عليه العرف في فهم الخطاب وما ذكرنا من فتاوى الفقهاء شاهد على ما قلناه فان
قلت يرد النقض بما لو ادى اجتهاد المجتهد وعلمه بالظن الى الفتوى بوجوب العسر والحرج كوجوب الترتيب بين
الحاضرة والفائتة لمن عليه فوائت كثيرة او وجوب الغسل على مريض اجنب متعمدا وان اشتد عليه اثر
المرض ما اشتد كما هو قول بعض اصحابنا وكذا لو فرض ان ادى ظن المجتهد الى وجوب امور كثيرة يحصل العسر منها
فما هو جوابك فهو جوابنا في العمل بالاحتياط قلت ان اريد بمورد هذا الكلام ان ادلة العسر مما يعارضها
سائر الادلة فلابد من ملاحظة قاعدة التعارض بين العرفين من العموم والخصوص مطلقا او من وجه
ففيه منع ظاهر لان ادلة العسر والحرج حاكمة على سائر الادلة مفسرة لها مبينة لموارد ما لا يلزم
فيه المستقر على المكلف ومنشأ ذلك فهم العرف فانه اذا عرض الدليلان على العرف عدوا ادلة العسر حاكمة
مفسرة ومبينة لتلك الادلة كما ان ما دل على الامر بالمسارعة الى الاتيان بالمامور به مثل قوله تعالى وسارعوا
الى مغفرة من ربكم كذلك وعلى هذا فلا يكون ادلة العسر في عرض تلك الادلة ومما يشهد بذلك رواية عبد الاعلى
فيمن عثر فانقطع ظفره فجعل عليه مرارة فكيف يصنع بالوضوء فقال ع هذا واشباهه يعرف من كتاب الله ما جعل
عليكم في الدين من حرج امسح عليه فان في احالة الامام ع حكم هذه الواقعة الى عموم نفي الحرج وبيان انه ينبغي
ان يعلم الحكم في هذه الواقعة المسح فوق المرارة مع معارضة العموم المذكور بالعمومات الموجبة للمسح على البشرة دلالة
واضحة على حكومة عمومات نفي الحرج بانفسها على العمومات المثبتة للتكاليف من غير ملاحظة تعارض ووجه بين
البين وان اريد ان ادلة العسر وان كانت حاكمة على سائر الادلة الا انه ربما يتفق في الادلة ما يكون حاكما

على ادلة العسر كالدليل الدال على وجوب الغسل مع عسره على من اجنب متعمدا على القول به فاتضح لم الابطال
بان قاعدة الاحتياط حاكمة على ادلة العسر على حد ما ذكر من الدليل على وجوب الغسل في الفرض المذكور ومحل الترتيب
الفوائت فهل من يقول بوجوب الاحتياط بالنسبة الى العسر ان بان الفرق بين قاعدة الاحتياط وبين دليل وجوب الغسل
في الفرض المذكور ونحوه او يلتزم بوجوب الاحتياط فالجواب عنه من وجوه احدها انه لا ريب في ان الحاكم لابد ان
يكون بحيث يصلح لبيان حال ما هو حاكم عليه على وجه يؤل الى التقييد او التخصيص ومعلوم ان ادلة العسر صالحة
لبيان حال ادلة سائر التكاليف بما هي ناظرة اليه من العمومات والاطلاقات دون ما لا يصلح ان يكون ناظرة اليه من الدليل
الخاص بمورده الذي هو اخص من ادلة العسر فانه هناك ينعكس الامر فيكون ذلك الدليل الخاص مخصصا لها من
كونه بحيث يصلح لبيان حال ادلة العسر بما يؤل الى تقييدها وتخصيصها فيؤل الحال الى استثناء عسر خاص من بين
افراد مطلق العسر كما في مسئلة الغسل على من تعمد الجنابة وكذلك مسئلة قضاء الفوائت مثلا واذ قد عرفت ذلك
فنقول ان وجوب الاحتياط انما هو من باب المقدمة العلمية للامتثال بالتكاليف الواقعية وليس وجوبه الا لاجل التوصل اليها
وعلى هذا فاذا لوحظ ادلة العسر بالنسبة الى ادلة التكاليف الواقعية كانت الاولى حاكمة على الثانية مبينة لارتفاع
ثبوتها في مورد يستلزم العسر ومع ارتفاع الاحكام الواقعية يرتفع الاحتياط الذي ليس الا مقدمة لها ولا يبقى
لقاعدة الاحتياط صلاحية لان يصير هي حاكمة على ادلة العسر وذلك لارتفاع موضوع الحكم الواقعي الذي يتعلق به الوجوب
بالاحتياط وهذا بخلاف دليل وجوب الغسل العسر على من تعمد الجنابة فانه ليس مما يرتفع موضوعه بادلة العسر بل هو حاكم
عليها لكونه قد بين حكم المورد الخاص المشتمل على العسر فهو في حكم الاستثناء عن عمومها فكان الشارع قال ان
العسر يرتفع في الاحكام الشرعية الا العسر الخاص بذلك المورد وبهذا البيان اتضح الفرق بين قاعدة الاحتياط
وبين الدليل الخاص في المورد المقتضي للعسر من حيث عدم صلاحية الاولى للحكومة على ادلة العسر بخلاف الثاني
وثانيها ان ادلة العسر بالنسبة الى قاعدة الاحتياط من قبيل الدليل بالنسبة الى الاصل فيقدم الاول بالنسبة
على الثانية وهذا بخلاف الدليل الخاص الدال على الحكم العسر فانه من الادلة الاجتهادية الخاصة في مقابل
الادلة العامة التي هي ادلة رفع العسر وثالثها ان العسر الناشي عن العمل بالاحتياط يؤدي الى اختلال النظام
فيحكم العقل بقبحه وارتفاعه قطعا بخلاف العسر الناشي عن مورد خاص فانه لا يؤدي الى ذلك فلا يحكم العقل
فيه بالارتفاع وذلك فرق واضح فان قلت ما الذي على المجتهد في جميع الموارد والمسائل التي يتوقف
الاحتياط لم يكن له مناص من القول بحجية ظنه ويلزمه ما يلزم العمل بالاحتياط من دون اجتهاد ولا فرق
فما هو جوابك فهو جوابنا قلت هذا الايراد قد نشأ من عدم التفطن لما يرد على الاحتياط من المحاذير
ولو كان المورد قد تفطن لها لم يصدر منه القول بان المجتهد مما ينبغي له ان يحتاط في جميع الموارد بما يوافق
الاحتياط وتوضيح ذلك انه يرد على الاحتياط وجوه الاول انه ليس ممكنا كما يشهد به ملاحظة كثير من
الموارد التي منها الاجتهاد فقد ذهب الحلبيون الى وجوبه كفاية والاخباريون الى حرمته ولا ريب ان ما يحتمل

فيه الوجوب والحرمة يدور الامر فيه بين المحذورين فلا يمكن فيه الاحتياط ومنها القضاء فقد ذهب الاخباريون الى الحرمة
والمجتهدون الى الجواز ومنها مسئلة الحبوة بالنسبة الى الاعيان التي اختلف في الاحباء بها مع كون المحبو احد الورثة
الاخر صغيرا لا يمكن ايقاع الصلح بينهما ومنها صلوة الجمعة فان فيها في حال الغيبة اقوالا منها القول بالوجوب كما هو
مذهب الاخباريين ومنها القول بالحرمة كما هو مذهب جماعة من المجتهدين ومنها الجهر بالبسملة في الصلوة
الاخفاتية فان فيه اقوالا منها القول بالوجوب ومنها القول بالحرمة الى غير ذلك من الموارد الكثيرة التي لا يخفى
على من له ادنى تتبع في الفقه ومع عدم امكان نفس الاحتياط كيف يمكن تحقق الظن بما يوافق غير الممكن هذا ولكن
لا يخفى عليك ان ما ذكرناه انما هو جريا على مذاق جماعة من القوم حيث فرعوا على الاخباريين بعدم امكان
الاحتياط والا فتحقيق الامر ان كل تكليف فهو مشروط بالقدرة على الاتيان بالمكلف به عند اهل العدل فالاخباريون
ايضا لا يحكمون بالاحتياط الا في صورة امكانه ومع عدم الامكان ليس من مذهبهم العمل بالاحتياط حتى يرد عليهم
اشكال المحال الثاني ان الاحتياط في جميع الموارد التي انسد فيها باب العلم مستلزم لاختلال النظام ومع علم المجتهد
بذلك لا يتحقق منه الظن بما يستلزمه وهو الاحتياط فيها فتامل الثالث ان الاحتياط كثيرا ما يحصل تحققه
في تكرار المامور به فكيف يمكن ظن المجتهد بالطرفين حتى يتحقق الظن بالتكرار الرابع ان الاحتياط لا يكون الا مع
الامارات المفيدة للظن ومن البين انه لا يمكن اتباع الامارات في كثير من الموارد فيها الظن لمقتضى الاحتياط فكيف
يتحقق منه الظن بمقتضى الاحتياط في جميع الموارد فان قلت اذا كان الاحتياط يستلزم اختلال النظام فان
الاخباريين قد اتخذوه مسلكا ولم يكن بهم خلل في نظامهم فدل ذلك على ان ليس ما ذكرته الا افكا مفترى قلت
الاخباريون لم يعملوا بالاحتياط في جميع الموارد كما هو لازم العمل به عند انسداد باب العلم بل لان بعضهم يرى القول بانفتاح
باب العلم وكون الاخبار المسطورة في الكتب المتداولة قطعية الصدور فلم يبق الا موارد قليلة عملوا فيها بالاحتياط
وذلك في خصوص الشبهة التحريمية فلا يلزم من ذلك خلل في النظم بل ولا ما دون ذلك من العسر فان قلت لا ريب في حسن
الاحتياط المستلزم للاستحباب ولو كان مخلا بالنظم كان قبيحا منافيا للحسن والاستحباب الناشي منه قلت لا منافاة
حسن ذاتا قبيح فيما لو عرض له صفة مقتضية من الاختلال بالنظام فهو حسن ما لم يبلغ حد الاختلال بالنظام الموجب للقبح
ولهذا نقول في كثير من الموارد بحسن الاحتياط في حق الخواص من حيث تيسره في حقهم وسقوطه عن العوام
من جهة تعسره عليهم فان قلت لو كان اختلال النظام امرا مرغوبا عنه لم يامر الشارع بالمستحبات الكثيرة
المستغرقة للاوقات بل الزائدة عليها بكثير كما يظهر من استحباب الصلوة في كل مقدار زمان يسع ركعتين مع
استحباب الادعية الماثورة بانواعها والزيارات الواردة للائمة وزيارة المؤمنين وتشييع الجنائز وغير ذلك
مما لا يحصى قلت لا ريب ان امتناع اختلال النظام حكم عقلي لا يجوز التخلف عنه فلا بد من التوقف في ادلة
المندوبات بقرينة حكم العقل بامتناع اختلال النظام مضافا الى قرينة اخرى من حكم العقل وهي ان الامر
بتلك المندوبات على كثرتها يستلزم الامر بجميع الاضداد لاستحباب الصلوة ركعتين في كل مقدار زمان يسعهما واستحباب

الزيادة في ذلك الوقت بعينه وكذلك الدعاء وتشييع الجنائز وقضاء حوائج المؤمنين الى غير ذلك من المندوبات
وعلى هذا فلا بد من تطبيق ادلة المندوبات على ما اثبته حكم العقل من ذينك الوجهين فنقول اذا لاحظنا الادلة
التي يؤخذ منها استحباب المستحبات وجدناها على اقسام كثيرة احدها ما هو في صورة الاخبار مثل قوله الصلوة
قربان كل تقي وقوله الصوم جنة من النار فنقول ان هذا القسم لا يعطي الا محبوبية الفعل الذي جعل موضوعا له
دون تعلق الطلب به ولا ملازمة بين المحبوبية والمطلوبية كما قال بعضهم في الجواب عن الاشكال على المانعين من اجتماع
الامر والنهي بمكروهات العبادات كالنافلة المبتداة عند طلوع الشمس لانه لا يبيح احد ان يحكم ببطلانها
مع ايقاعها من ان الطلب فيه كان فاسدا لمكان النهي الشرعي من جهة الخصوصية الا ان محبوبيتها في نفسها مما
لا اشكال فيها فتصح لذلك المحبوبية التي هي المناط في صيرورة العبادة عبادة وفي جواز التقرب بها دون تعلق
الطلب فلو علمنا محبوبية شيء فقط من دون تعلق الطلب صح التعبد والتقرب به من غير اشكال وعلى هذا نقول
انا نفهم من ذلك الدليل مجرد المحبوبية دون تعلق الطلب حتى يتحقق طلب لما نحن فيه لزوم اجتماع النقيضين
ولا المطلوبية مع اختلال النظام فهو محبوب الا ان الاخلال بالنظام مانع من طلبه ثانيها ما هو من قبيل الطلب
الانشائي لكن لا على سبيل الاستغراق الاصولي بل من قبيل ما تعلق بالطبيعة المطلقة فهو بها لا بالافراد ثم ما هو
بالسراية او بالحكمة كما لو قال افعل شيئا ونحوه نقول اذا كان هذا الطلب من قبيل الاطلاقات فلا يسري الى ما فيه
مانع من السراية من غير المقدور او ما فيه العسر والحرج الذي لا مانع منه وهو ما يستلزم وليس من مفهومها الاختلال
النظام ثالثها ما هو من قبيل الطلب على وجه الاستغراق الاصولي كالامر بكل ركعتين من الصلوة في كل وقت يسعهما
وكالامر بالصوم في كل يوم على وجه الندب وهذا القسم وان اشكل فيه الامر بحسب الظاهر الا انا نقول ان المراد
بهذا القسم من الاوامر الارشاد او نقول ان العقل اذا رأى ان المولى امر بافعال لا تجتمع حكم بان مراده التخيير بينها
ولا مجازية كما حققناه في نظيره من عدم كون الامر مجازا في الوجوب التخييري وعلى هذا فيرتفع اجتماع
الضدين لاتيان الجميع الضدين وان ارتفع ح الا ان اختلال النظام من جهة استحباب فعل في كل جزء
من كل الوقت باق لانا نقول ان كثيرا من المستحبات مما لا يوجب اختلال النظام كالاكتساب للتوسعة على العيال
والنكاح وزيارة الاخوان وامثال ذلك فان قلت هب انه لا يلزم من الامر بالمندوبات اختلال النظام الا
ان العسر مما لا مفر منه كما يشهد بذلك ملاحظة الكتب المعمولة في ذلك مثل المقابيس وزاد المعاد للمجلسي
وكتاب مفتاح الفلاح ومصباح الكفعمي وامثال ذلك قلت نحن نخص ذلك اولا بان ادلة العسر حسب اعتبارها
وحكومتها يتمشى في مورد ما ذكر في اختلال النظام من قصور الطلب ووجود المحبوبية وهي كافية او كون المراد
هو التخيير اعتمادا على القرينة العقلية وثانيا بما ذكره بعض من تاخر بانه لم يثبت عموما ارتفاع العسر في المندوبات
وذلك لان التكليف بالعسر مما لا يحكم العقل بارتفاعه الا اذا كان بالغا حدا يوجب الكشف عن عدم رافته
ورحمته مثل قطع الاعضاء اذا اصابها النجاسة وما دون ذلك من المراتب مما لا يحكم العقل بامتناعه فلا ينبغي
الا الادلة الشرعية وهي غير ناهضة بالدلالة على ارتفاع مندوب العسر الا الاجماع ولم يثبت قيامه على ارتفاع

العسر في المندوبات لان القعود ليتمكن من مورده انما هي الاحكام الالزامية واما الاخبار فهي غير صحيحة ولا ظاهرة في
ارتفاعه في المندوبات فنقول قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فنقول ان قوله تعالى لا يريد بكم العسر لا يراد به الا
ارتفاع العسر في الواجبات ولو بالقرائن الخارجية وتوضيح ذلك ان قوله تعالى لا يريد بكم العسر يحتمل ان يراد به ان العسر
مبغوض ويحتمل ان يراد به ان العسر ليس بمحبوب ويفترق عن الاول بصلاحية كونه مباحا ويحتمل ان يراد به ان
ليس بمطلوب مطلقا لا على وجه الوجوب ولا على وجه الندب ويفترق عما قبله بصلاحية كونه محبوبا لم يتعلق به
الفعلي ويحتمل ان يراد به ان العسر ليس بمطلوب الزامي وعلى هذا الاحتمال يختص ارتفاع العسر بالواجبات اذا
قد عرفت ذلك فنقول الظاهر ان يكون المراد هو الاخير ولو بقرينة فهم الاصحاب ولزوم تخصيص الاكثر لو حمل على ما
يعم الواجبات والمندوبات لكون المندوبات في اكثر الافراد لا بها في الشرع اكثر من الواجبات وقد استحب مع اتصاف
كل منها بالعسر في شيء من الاحوال ويؤيد عدم شمول المندوبات قوله ص في خصوص السواك لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك ولكون الاصحاب سقوط هذا الجواب لان من الاخبار قوله ص بعثت اليكم بالشريعة السمحة السهلة ولا
ريب ان الشريعة تشتمل على المندوبات ويؤيد قوة عمومها بالورود في مورد الامتنان وان من الايات قوله تعالى ما جعل
عليكم في الدين من حرج ومعلوم ان المندوبات من الدين وان قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر مطلق في المندوبات
وغيرها وليس معنى الارادة خصوص الايجاب بل هو مطلق الطلب ويؤكد شمول المندوبات وروده في معرض
الامتنان وفهم الاصحاب بل ادعاه ممنوع وتخصيص الاكثر بالتقريب الذي ذكره جار في الواجبات ايضا وقوله ص لولا
ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك يدل على كون وجوب شيء من الافعال اشق العسر الى المستحبات واما الرابع
في المستحبات عسر اصلا وليس حصر كثرتها فلا يسالي بنحو فالحق ان ادلة العسر من الايات التي ادعى قصرها على الوجوب
وغيرها تعم المندوبات ايضا فتدبر فان قلت ان ادلة نفي العسر والحرج لا تثبت جواز العمل بالظن في مقابل
لكونها معارضة بعموم الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن من الايات والاخبار الكثيرة وتلك الايات والاخبار
وتلك الايات والاخبار ان لم تكن متجاوزة لكثرتها وتظافرها بحيث ادعى بعض الاعلام ان الايات الدالة على المنع
العمل بغير العلم تساوي مائتين وان الاخبار الدالة على ذلك تساوي خمسمائة فلا اقل من التساوي فيتعارضان ويتساقطان
فيكون المرجع والمعول هو الاصل العملي وهو في المقام قاعدة الاحتياط للعلم الاجمالي بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في
سلسلة المشكوكات والموهومات فيحتاط في العمل الى ان يرتفع العلم الاجمالي قلت اولا قد عرفت انفا ان ادلة نفي
والحرج بمدلولها اللفظي حاكمة على سائر الادلة ومقدمة عليها فلا وجه لملاحظة الترجيح بينها وبين غيرها على ما
ذكر في السؤال وثانيا ان ادلة حرمة العمل بالظن اكثر افرادا من ادلة نفي الحرج وقد تقدم غير مرة ان العامين المتعارضين
اذا كان احدهما اقل افرادا يقدم على ما كان اكثر افرادا لان العموم بمنزلة السور المحيط بالافراد وكلما كان
اقل افرادا يكون السور ادخل في حفظها وثالثا انه قد كثر ورود المخصصات على عموم ما دل على حرمة العمل بالظن
فاخرجت من تحته ظنونا كثيرة كالبينة واليد ونحوها وغير ذلك بحيث اوجب خروجها ضعفا في العموم
ولا يقاوم ادلة الحرج التي لم يتطرق اليها التخصيص ولو فرض تطرقه اليها لم يكن الا في غاية الندرة بحيث

شبه ضعفا اصلا ورابعا انك قد عرفت فيما قررنا لك في تاسيس الاصل في مسئلة ان مؤدى ادلة حرمة
العمل بالظن ليس هو اثبات حرمة ذاتية للعمل به كما في شرب الخمر واكل الميتة ونحوهما بل الامر من اثبات
الحرمة التشريعية في الالتزام بالعمل به واخذه حجة شرعية فاذا كان العمل من جهة الاحتياط ورجاء ادراك
الواقع فلا يبقى هناك تشريع حتى يوجب حرمته وعلى هذا فلا يبقى مانع من العمل به الا ما يتخيل من قاعدة الاحتياط
وقد فرضنا ان تلك القاعدة ساقطة بادلة نفي العسر والحرج واثبات ان العمل بالظن يوجب مخالفة الواقع
وعلى فرض كون الظن مثبتا للوجوب او الحرمة لا ينافيهما كما هو المفروض في المقام لا يلزم مخالفة الواقع
الواقع ان كان كالظن فهذا حرمة العمل بالظن وان كان غيره الظن من الوجوب او الحرمة من الاحكام فلا باس
بهذا العمل لكونه اشبه بالاحتياط فان قلت ان ظاهر ما دل على حرمة العمل بالظن هو اثبات الحرمة الذاتية
وارجاعه الى اثبات الحرمة التشريعية تاويل لها وصرف لها عن الظاهر قلت لو سلم ذلك نقول ان العلم الاجمالي
بوجود تكاليف الزامية في الشرع دعانا الى ان نعمل بشيء من الاحتياط الكلي او الجزئي وهو العمل بالظن وقد عرفت
ان الاول مستلزم للعسر والحرج الشديد فيقصر ما دل على نفيهما في الشريعة ولا يعارضه عمومات المثبتة للتكليف
المتعسر فيتعين الثاني هذا وربما يتمسك في نفي الاحتياط بوجوه اخر احدها ما ذكره الفاضل القمي وحاصله
الذي وجب العلم الاجمالي علينا هو لزوم الخروج عن المخالفة القطعية لمقتضى العلم الاجمالي وهو يحصل
بالظن ولا يلزم الموافقة القطعية كما هو مقتضى العمل بالاحتياط الكلي ولا دليل على الزام المكلفين بذلك
فالعلم الاجمالي لا يوجب ازيد من لزوم التحرز عن المخالفة القطعية حتى انه لو في الشبهة المحصورة يلزم
المخالفة القطعية وانه يكفي التحرز عن المخالفة القطعية ويحول بعد ذلك على العمل بالبراءة ولا يرد على ذلك
ما اوردناه على العمل بالبراءة من استلزامه الخروج عن الدين لانه انما يتحقق في العمل بالبراءة على وجه الكلية لا
بالعمل بها في غير موارد الظن فان العمل بالظن والرجوع الى الاصل في المشكوكات والموهومات لا يتحقق به الخروج
عن الدين من جهة كثرة المظنونات لكونها اكثر من سلسلتي المشكوكات والموهومات هذا ونحن نقول ان هذا الوجه
انما يتم على مذهب من لا يقول بوجوب تحصيل الموافقة القطعية في الشبهة المحصورة بالاحتياط عن كل اطراف
الشبهة وانما يقول بوجوب التحرز عن المخالفة القطعية الحاصل بالاحتياط بترك احد طرفيه وحيث كان
من مذهبنا وجوب تحصيل الموافقة القطعية في الشبهة المحصورة بالاحتياط بترك طرفيها على ما سيجيء لك
سر المقال في محله ان شاء الله تعالى فلا يفيدنا هذا الوجه لابطاله ولو وافقنا على ذلك من الالزام بنحو الحصري
بالتقريب الذي يذكر في الوجه الثاني ثانيها ما ذكره بعض من تاخر من انا نمنع حصول العلم الاجمالي في سلسلة
المشكوكات والموهومات وانما المسلم من اطراف ما يمكن ان يكون منشأ للعلم الاجمالي بوجود الواجبات
والمحرمات التي كلف الله بها عباده امور منها ان يعلم المكلف بغير محالة الا بعد علمه بتبليغ النبي ص ما امر بتبليغه
من الاحكام بوجود واجبات ومحرمات في الشرع وان الناس مكلفون بها من دون نصب طرق وامارات عليها من
قبل النبي ص ويحصل ذلك العلم لنا من اخبار النبي ص وخلفائه ع والان من مراجعة الاخبار الصادرة عن العترة

الظاهرة الموجودة في الكتب الاربعة المتداولة كما هو راي المحقق الخوانساري على ما حكاه عنه الفاضل التوني ره
في بحث اصل البراءة ثم يجب على ذلك المكلف تحصيل العلم بها والخروج عن عهدة ما علم به من التكليف ولو
بالاحتياط الكلي حتى انه يجب عليه الاحتياط في الشبهات البدوية ما لم يقع عنده الشبهة ولا يجوز له العمل بالبراءة لاتفاق
الكل على اشتراط الفحص في العمل بها على تقدير حصول العلم الموصوف ولا نزاع بين الاصوليين والاخباريين في لزوم
الاحتياط الكلي وعدم جواز العمل باصل البراءة بل لو فرض حصوله في واقعة واحدة شخصية وجب الاحتياط
فيها باتيان جميع ما يحتمل ان يكون حكم الله فيها حتى يخرج عن عهدة التكليف بتحصيل الواقع ومنها ان يكون النبي ص
او احد المعصومين ع قد اخبر بانه يأتي زمان يندرس فيه باب العلم الى اغلب الاحكام ويكون في مجهولات اهل
ذلك الزمان واجبات ومحرمات مكلف بها سواء كانت المجهولات مظنونات ام مشكوكات ام موهومات ودل ... صدور
هذه الاخبار عن النبي ص او احد خلفائه ع يجب على المكلفين من اهل ذلك الزمان الاحتياط الكلي باتيان جميع محتمل
الوجوب او حرمته ولو بالوهم وهذا ايضا مما لا يقبل الانكار ومنها ان يكون حصول العلم الاجمالي للمكلف بوجود
الواجبات والمحرمات بين المجهولات مستندا الى مراجعة الاخبار الصادرة عن الائمة ع وملاحظة كثرتها وكثرة ما يدل على
الحكم الالزامي منها او مراجعة اجماعات العلماء وشهوراتهم ... في مقام العمل ما كان منشأ لحصول هذا العلم
ولا ريب انه بعد ملاحظة ذلك لا يصلح الموهوم منشأ له لان المكلف اذا ظن بخلاف الطرف الموهوم فلا يمكن ان يكون
الوهم منشأ للعلم الاجمالي المذكور ولو انتهت الموهومات الى غاية الكثرة وكذلك المشكوك فيخرج الموهومات والمشكوكات عن
اطراف العلم الاجمالي وينحصر منشاؤه في المظنونات لان المكلف اذا لاحظ كثرة الاخبار والاجماعات والشهرات
المفيدة للتكاليف الالزامية وظن بصدور جملة منها وصدق مؤدياتها حصل له العلم اجمالا بان عليه تكاليف الزامية
بينها لا انه يحصل له العلم اجمالا بان عليه تكاليف الزامية بين الموهومات والمشكوكات ولا بين ما علم من المظنونات
ومنها ... يجب العمل بكل ما ظن صدقه او صدق مؤداه من الاخبار والاجماعات وغيرها ولا يجب عليه العمل بالموهومات والمشكوكات
لخروجهما عما كان منشأ للعلم الاجمالي كالعلم بوجود محرم في البيض من قطيع غنم لا في السود منها فلا يجب الاحتراز عن
السود منها بل يجب الاحتراز عن البيض منها ولا يكفي في تحقق العلم الاجمالي المذكور وهو العلم بوجود واجبات ومحرمات
في جملة المشتبهات مجرد العلم بان لله في الوقائع احكاما من دون ملاحظة الاخبار وغيرها من الامارات المفيدة
للاحكام لتوارد الاحتمال ان يكون تلك الاحكام غير الوجوب والحرمة من الاحكام الثلاثة الباقية واذ قد عرفت
الامور التي تصلح ان يكون منشأ للعلم الاجمالي المذكور فاعلم انا علمنا بوجود التكاليف الالزامية بين مشتبهاتنا ... الا
مراجعتنا الى ما ذكرنا من الاخبار وغيرها للقطع بعدم حصوله باحد الطريقين المتقدمين اذ لا ريب في عدم صدور
خبر عن النبي ص ولا خلفائه ع يدل على وجود واجبات ومحرمات في مجهولاتنا وفي عدم العلم بها بمجرد بعث النبي ص وتشريع الاحكام
لان ذلك بمجرده انما يفيد وجود حكم من الاحكام الخمسة في كل من الوقائع فضلا عن نوع الحكمين الالزاميين وانما يحصل
لنا العلم بعدم خلو الوقائع عن الحكم من اخبار ائمتنا الدالة على ذلك ولولا صدور هذه الاخبار لم يكن دليل يفيد
العلم بعدم خلوها عن الحكم ولهذا ذهب العامة الى خلوها عنه وتبعيته لآراء المجتهدين حيث لم يروا حجية اخبار

ائمتنا

اشتباهها انها ما ذكره بعضهم من عدم امكان الاحتياط من جهة دوران الامر بين المحذورين في العمل بالظن حيث قال
بوجوب العمل به جماعة وبحرمته آخرون ولا ثالث لهما اذ قد عرفت فيما تقدم ان كل من قال بجواز العمل بالظن قال
بوجوبه ومن قال بعدمه قال بحرمته فليس ... سوى حرمة العمل به وفيه ما لا يخفى لانك قد عرفت انه اثر
لدوران الامر في العمل بالظن بين الوجوب والحرمة ولم يحصل الترجيح لاحد الطرفين فلا بد من الحكم بحرمة العمل بالظن
والسر في ذلك ان العمل بالظن على القول بوجوبه انما هو من باب انه حجة شرعية مجعولة من قبل الشارع فيكفي في
عدم الحجية الشك فيها فيفيد الشك تحريم العمل به نظرا الى ان الحجية من قبل الشارع من الامور التوقيفية التوظيفية
فعدم الدليل يكفي في العدم في مثل المقام ويكون نسبته الى الشارع عند عدم الدليل افتراء يكفي في حرمته ومنها
ما ذكره بعضهم من ان العمل بالاحتياط مناف للاحتياط لان المشهور بين الاعلام لزوم تعيين وجه العمل وقصده سواء
كان هو الوجوب او غيره وان العمل بدون ذلك باطل فحكموا بلزوم تمييز الواجب والمندوب اما على وجه الاجتهاد او على وجه
التقليد وهذا امر لا يمكن ان يتحقق مع العمل بالاحتياط لمجرد مطابقة الافعال الخارجية للمكلف به لو لم يؤت به من دون تمييز
وجه العمل لم يكف في صحته فمقتضى الاحتياط ترك العمل بالاحتياط والمصير الى العمل بالظن لان الاحتياط لا يفيد تعيينا
للوجه بشيء من طريقي الاجتهاد والتقليد وعمل تارك الطريقين باطل عند جماعة عظيمة فالاحتياط انما هو في
التحرز عن تركهما ... عليه بوجوه الاول ان مقتضى اصالة البراءة عدم لزوم تعيين الوجه وقصده بالعمل الذي لم يعلم
وجهه لا يقال ان مجرى اصالة البراءة انما هو نفس العمل ولا يجري في كيفية الاطاعة اذ هي موكولة الى بناء العقلاء
فاذا اوجب الشارع على المكلف شيئا فهو من قبل الشارع ونفس المأمور به وان كان شرعيا الا ان طريق الاتيان به عقلي موكول
الى العقلاء ومن هنا حكم جماعة من اصحابنا بوجوب تقليد الاعلم وتعيينه فيما اذا دار الامر بين تقليده وتقليد غيره
مع انه لا دليل على ذلك شيء من الادلة الشرعية وذلك لان العقلاء يحكمون بتعيين تقليد الاعلم وترك غيره وعلى هذا
فمحال التمسك باصل البراءة في نفي وجوب قصد الوجه لان ذلك مما يرجع الى كيفية الاطاعة لانا نقول ان كل شيء يتوقف
الحكم به على بيان الشارع فهو مجرى لاصالة البراءة ومقتضاها براءة ذمة المكلف عما شك فيه من ذلك ما لم يصل اليه
بيان من الشارع ولا ريب ان وجوب قصد الوجه مما يتوقف الحكم به على بيان الشارع كغيره من الاجزاء والشرائط بالنسبة
الى الغافل المركب فليس الامر من الامور التوقيفية التي لا تعلم ... بتقليد الاعلم لوضوح الفرق بين المقامين بكون ما نحن
فيه مما لا يرجع الى الاطاعة وكون ذلك مما يرجع اليه الثاني ان مقتضى اطلاقات ادلة العبادات عدم وجوب
تعيين وجهها ايضا وفيه انك قد عرفت غير مرة ان تلك الاطلاقات واردة في مقام بيان حكم آخر وهو مجرد
مشروعية العبادات الثالث انا نجد طريقة العقلاء غير جارية على البناء على لزوم تعيين وجه العمل كما لا يخفى
على من لاحظ طريقة العبيد في اطاعتهم لاوامر مواليهم لانهم اذا توجه اليهم امر من مواليهم لا يسألون عن
كون المأمور به واجبا عليهم او مندوبا بل يتصدون للطاعة من دون علم منهم بوجه من الوجوب والندب ولا
يذمهم العقلاء على تركهم السؤال عن الوجه ولهذا ذكر المحقق ره على ما حكاه عنه صاحب المدارك في باب الوضوء
ان ما حققه المتكلمون من وجوب ايقاع الفعل لوجوبه او ندبه او وجه وجوبه كلام شعري الرابع ان الاحتياط كما يكون في

طريق؟

اصل الفعل كذلك يكون في وجوبه فاذا احتمل وجوب الفعل اتى به على قصد الوجوب احتياطا باحتمال وجوبه وجهله بما
او الحرمة بسبب الخامس ان طريق الاحتياط الذي ذكره من ترك الاحتياط او العمل بالظن بل طريق الاحتياط على القول
بعدم قصد الوجوب لشيء عند الظن بوجوبه هو ان ياتي به المكلف بقصد الوجوب على الاطلاق ثم ياتي به على وجه الاحتياط
متقربا من دون تعيين الوجه الثاني به وعلى هذا يكون قد جمع بين العمل بالظن والعمل بالاحتياط للاحتياط السالكين ان
القائلين بوجوب معرفة الوجه انما ارادوا بذلك معرفته على الوجه العلم الوجداني او الشرعي الذي قام عليه دليل
شرعا فظن الوجوب انما يكون معتبرا اذا قام عليه دليل شرعي خاص يقبله وكذلك الوجوب بقصد الوجوب انما هو اذا
كان المؤدي اليه دليل قطعي او ظنا معتبرا من جانب الشارع بالخصوص واما معرفة الوجه من طريق مطلق الظن
ووجوب قصد ما يحصل على ذلك الوجه فليس من قصد القائلين بذلك الحكم ولو لم قصد ذلك الوجه من ذلك
الطريق بما يرجع الى الشك فلا وجه للاحتياط بقصد الوجه المتوسل اليه من الطريق المذكور السابع ان الوجه
غير مختص بالوجوب والتوسل به لما يراد به ما كان العمل اليه من الوصف فالاحتياط ايضا وجه في المقام الذي
احتمل فيه وجوب العمل ولم يتحقق بحيث يرتفع الشك هذا تمام الكلام فيما اورده على الاحتياط في كل ما احتمل
فيه الوجوب او الحرمة من الوقائع المشتبهة سواء كان الاحتمال على طريق الظن ام الشك ام الوهم وقد ظهر مما
من جميع ما ذكرناه ان العمدة في الرد على وجوب الاحتياط عند انسداد باب العلم هي الوجوه التي ذكرنا هنا ولكن لا يخفى
عليك ان تلك الوجوه ايضا لا تخلو عن شيء اما الاجماع على بطلان الاحتياط فلما … واما عدم امكان العمل
بالاحتياط في جميع الموارد فقد عرفت عدم قدحه في العمل بالاحتياط لكونه مشروطا بالتمكن والقدرة … التكاليف
الشرعية واما اختلال النظام فلانه ايضا صالح للانكار فلم يبق الا لزوم العسر وهو الذي لا مدفع له الا ان
مدعى ارباب الظنون المطلقة اما اولا فلان مدعاهم انهم يعاملون مع مطلق الظن معاملة الظنون الخاصة في
تمييز المعلومات الاجمالية من التكاليف في الوقائع المشتبهة بذلك الظن حتى يحل العلم الاجمالي بتلك التكاليف الى
العلم التفصيلي بالنسبة الى المظنونات والشك المصرف بالنسبة الى المشكوكات والموهومات ويصير الشبهة فيهما
بدوية تنفى بالاصل نظير قيام الادلة المعتبرة على تمييز المعلوم بالاجمال في الشبهة المحصورة كما لو قامت البينة
ان ما هو المتنجس من الاثنين هو هذا ومع ذلك كما ان القائلين باعتبار الظنون الخاصة وغيرها قام به الظن
المعتبر شرعا يبنون على اعمال الاصول في مواردها هذا هو مدعى من يقول بحجية مطلق الظن كما يعلم
ملاحظة سلوكهم في الموارد الفرعية ودليلهم لا ينهض لاثبات ذلك لما قد عرفت ان العمدة في نفي
الاحتياط هو ادلة نفي العسر والحرج وهي لا تفيد ازيد من نفي الاحتياط الكلي في المقام لاستلزامه العسر المنفي
واما اثبات ان الظن حجة فلا يستفاد منها بل مقتضى القاعدة هو الاحتياط ما لم يلزم العسر المقتضي للاحتياط
وهو العلم الاجمالي موجود وانما المانع منه هو لزوم العسر فيرفع من الاحتياط ليس الامور بقدر الضرورة
مما ينفع بقدرها ولا ريب في ان العسر يندفع بترك العمل بالاحتياط في بعض سلسلة الموهومات كما لو كان
الوجوب او الحرمة موهوما بالوهم الضعيف لقيام الظن القوي على خلافه فيبنى على توزيع تلك السلسلة باخراج

القسم

القسم منه من تحت قاعدة الاحتياط وما عداه مما لم يكن الوهم فيه في غاية الضعف كما لو قام الظن الضعيف على عدم
الوجوب او الحرمة ينضم الى سلسلة المظنونات بالظن الضعيف والمشكوكات ويجب الاحتياط فيها فمقتضى الدليل هو ترك
الاحتياط الكلي واختيار المرتبة الوسطى بين الاحتياط الكلي وبين العمل بالظن في خصوص المظنونات بالظنون مطلق
ضعيفة كانت ام قوية فلا يمكنهم اجراء الاصول في مواردها فالدليل اخص من المدعى لان ما يقولون به لا يثبته الدليل
وما يثبته الدليل لا يقولون به ولا كذلك الظن الخاص فانه بعد ما ثبت حجيته بالدليل المعتبر شرعا يصير حاله حال
العلم ولا مانع من اعمال الاصول في غير ما قام به هذا الظن من المشكوكات والموهومات
كما يثبت لو ثبت من الشارع … ان مطلق الظن حجة ودليلهم وهو نفي العسر كما عرفت لا يفي
باثبات ذلك اذ اثبات … نفي الاحتياط الكلي العسر وليس فيه … بخصوص سلسلة المظنونات حتى يصير …
في ترك الاحتياط في سائر المظنونات بحيث لا يزيد ولا ينقص بها شيء ولئن تنزلنا عن ذلك وقلنا بعدم
اندفاع العسر بترك العمل بالاحتياط في بعض اقسام الموهومات فلا اقل من ان يندفع بتركه في جميع السلسلة و
المشكوكات فلا دليل على ترك الاحتياط فيها لعدم استلزام الحاقها بالمظنونات شيئا من العسر …
السلسلة في الغاية اما لاغلب حصول العلم او الظن بالحكم وجودا وعدما ودعوى الاجماع المركب وعدم القول بالفصل
في العمل بالاصول بين المشكوكات والموهومات وانحصار القائل به في القائلين باعتبار الظنون الخاصة انما يعملون
بالاصول في تلك الموارد لعدم الموجب للاحتياط في حقهم لانفتاح باب العلم بالنسبة اليهم بالمعنى الاعم الشامل للظن
الخاص في غالب الاحكام فيعملون بالظن من حيث انه ظن بخلاف هؤلاء الجماعة حيث ان المقتضي للاحتياط وهو
العلم الاجمالي في حقهم موجود والمانع من العمل به الا العسر فيسقط وجوب الاحتياط في مقدار ما يحصل به العسر واما
في غيره فلا عذر لهم من العمل بالاحتياط لوجود المقتضي وفقد المانع وقد عرفت عدم تحقق العسر في الاحتياط بالنسبة
الى المشكوكات ايضا وعملهم بالظن انما هو من حيث انه احتياط فهذا العمل من المجتهدين مختلف والاجماع تعبدي
لا حجية فيه واما ثانيا فلان بناء هؤلاء الجماعة على تقديم الظنون التفصيلية الحاصلة من الامارات
الظنية كالشهرة ونقل الاجماع والاولوية وامثالها على الظنون النوعية الاجمالية الحاصلة من الاصول اللفظية
كاصالة الحقيقة واصالة العموم والاطلاق ونحوها عند التعارض فلا يرون تخصيص الكتاب والسنة المتواترة
بنحو الشهرة القائمة على خلافهما نظرا الى ان المطلق الظن على الظن الخاص ودليلهم كما عرفت لا ينهض باثبات ذلك
الفعلي وقياس مع الفارق لان الظن الخاص انما يتقدم على الظنون النوعية من جهة كونه واردا عليها رافعا
لموضوعها حيث ان الاصول انما يعمل بها عند عدم الدليل على خلافها فانتفاء الدليل ماخوذ في موضوعها واذا قام
الظن الخاص الثابت حجيته بدليل قطعي شرعي على خلاف تلك الاصول يرفع موضوعها ويتقدم عليها لا التعارض
بينهما الا في بادي النظر كما في تعارض سائر الاصول مع الدليل الوارد على خلافها فلا … مطلق الظن الذي
حجيته من باب الاحتياط بل المتبع في الحقيقة هو اصل الاحتياط والعمل بالظن انما هو من جهة انه احتياط
فلا يجوز ترك العمل بالاصول اللفظية بمجرد قيام الظن على خلافها ما لم يكن ذلك الظن موافقا للاحتياط وتظهر الثمرة

وبالجملة ان مدعى

فيما لو كان مقتضى الاصل هو الاحتياط ومقتضى الظن خلاف الاحتياط كما لو كانت العمومات مثبتة للتكليف والظن نافيا
لم لم يجب تقديم العمل بالظن بل التعارض بينهما حتى يحتاج الى الترجيح والتقديم اذ الاصل هو عند عدم الدليل ودليل ثبت
بالدليل القطعي فما الواجب عليهم ح هو التفصيل في الظنون النوعية بين المثبتة للتكليف والنافية له فتقديم الظنون
التخصيصية على الثانية دون الاولى ولكنهم لا يقولون به فان قلت لا حجية في عمومات الكتاب والسنة واطلاقاتهما
للعلم الاجمالي بكثرة تطرق التخصيصات والتقييدات اليهما وصيرورتهما من قبيل العام المخصص بالمجمل فلا اشكال في
وامثالها الثابتة حجيتها عند هؤلاء الجماعة ولو من باب الاحتياط فلا فرق في العمومات بين المثبتة للتكليف والنافية
له في تقديم الظنون التخصيصية عليها قلت اولا ان ذلك انما يتم في بعض العمومات مثل الفاظ العبادات وبعض المعاملات
مثل قوله تعالى اوفوا بالعقود واحل الله البيع واما بعض المعاملات بالمعنى الاعم والاثم منها فلا تتم الدعوى كعمومات الاطعمة
والاشربة والصيد والذباحة وامثالها مع انهم لا يفرقون في تقديم الظن التخصيصي على النوعي بين قسمي الظنون
النوعية اصلا وثانيا انه يمكن دعوى زوال العلم الاجمالي بالتخصيص في نحو قوله تعالى اوفوا بالعقود واقيموا الصلوة
ايضا بعد الفحص التام عن المعارضات في مظانها واستكشاف التخصيص فيها بالظنون القوية الحاصلة من الخبر الصحيح
او الموثوق بصدوره ونحوهما حيث انه بعد تحقق هذه التخصيص بالنسبة الى تلك العمومات المخصصة يرتفع العلم
الاجمالي ويصير حالها في غير موارد التخصيص مما شك في وجود المخصص الاخر فيها كحال سائر العمومات وقد
عرفت ان لا وجه لترك العمل بالاصل ح بمجرد قيام الظن على خلافه واما ثالثا فلانهم يبنون في المظنونات على
الافتاء بها او العمل بها على وجه الوجوب فاذا ظنوا بوجوب امر مثلا حكموا بوجوبه واتوا به بقصد الوجوب مع ان مؤدى
دليلهم حسبما عرفت هو الاحتياط فعليهم ان يفتوا فيها بالاحتياط او ياتوا بها بنيته كسائر موارد الاحتياط كالاتيان بالصلوة
عند اشتباه القبلة الى جهات متعددة ولا يقولون به فتحصل من جميع ما ذكرناه ان مقتضى القاعدة العقلية والنقلية
لزوم الامتثال العلم التفصيلي بالاحكام والتكاليف المعلومة اجمالا ومع تعذره يتعين الامتثال العلمي الاجمالي وهو
الاحتياط المطلق ومع تعذره لو دار الامر بين الامتثال الظني في الكل وبين الامتثال العلم الاجمالي في البعض والظني
في الباقي كان الثاني هو المتعين عقلا ونقلا وفيما نحن فيه اذا تعذر الاحتياط الكلي ودار الامر بين الاكتفاء بالمرة
بالاطاعة الظنية مطلقا وبين اعماله في المشكوكات والمظنونات والغائه في الموهومات كان الثاني هو المتعين ودعوى
لزوم الحرج ايضا من الاحتياط في المشكوكات خلاف الانصاف لقلة المشكوكات لان الغالب حصول الظن اما بالوجوب او بعدمه
اللهم الا ان يدعى قيام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات ايضا وحاصله دعوى ان الشارع لا يريد
الامتثال العلمي الاجمالي في التكاليف الواقعية المشتبهة بين الوقائع فيكون حاصل دعوى الاجماع دعوى انعقاده
على انه لا يجب شرعا الاطاعة العلمية الاجمالية في الوقائع المشتبهة مطلقا لا في الكل ولا في البعض وح يتعين الانتقال
الى الاطاعة الظنية لكن الانصاف ان دعواه مشكل جدا وان كان تحققه مظنونا لكنه لا يفيد ما لم يبلغ حد العلم
ضرورة وضوح سقوط اثبات الاكتفاء بالاطاعة الظنية بالظن فان ذلك لا وجه للعمل بالاحتياط في المشكوكات اذا لو
لم ندع العلم بعدم وجوبه فيها من جهة عمل العلماء من الاخباريين والمجتهدين وبنائهم على عدم الاحتياط فيها فلا اقل من

بالعمومات على العمل

الظن المستتبع للظن باعتبار الاصل في موارده في تلك الموارد المشكوكة وان المرجع في كل مورد هو ما هو مقتضى
الاصل الجاري في ذلك المورد فتصير الاصول بمنزلة الاعتبار في المسائل المشكوكة وشرعا انه تم ان الثابت حكما
يجيئ من الظن بدليل الانسداد لا فرق فيه بين الظن الفرعي المتعلق بالحكم وبين الظن الاصولي المتعلق بالطريق الحكم فان
ح مندرجة تحت المظنون حكما وان وجب بها شرعا ودعوى قد عرفت سقوط الاحتياط فيها على عدم وجوبه هو المتعين بالموهوم
فالمراد ان يحصل السؤال هو دعوى الاجماع الظني على وجوب العمل بالاصول في المشكوكات بعد انسداد باب
العلم ومعلوم انه لا وجه للرجوع اليهما فيها الا من جهة كون الظن حجة شرعية كاشفة وح ال الانسداد فتؤول الدعوى
المذكورة بهذا الاعتبار الى دعوى الاجماع الظني على كون مطلق الظن حجة شرعية كاشفة في تلك الحال وقد عرفت وضوح فساده
سقوطه لانه اثبات لحجية الظن بالظن فان قلت كل مورد من موارد الشك لم يقم فيه الامر بالاحتياط الا بالاحتياط
في ذلك المورد بخصوص كونه احد محتملات الواجبات او المحرمات الواقعية وان حكم بوجوب الاحتياط من جهة اقتضاء العلم
في نفس المسألة كما لو كان الشك هناك في المكلف به وهذا اجماع من كل العلماء حتى وجدنا الاصوليين والاخباريين
لا يلتزم منهم احد بالعمل بالاحتياط في مطلق موارد الشك من جهة مجرد احتمال كونه من الواجبات والمحرمات الواقعية
ان احتاط الاخباريون منهم في الشبهة التحريمية من جهة احتمال التحريم الناشئ من ذلك المورد فاذا كان عدم وجوب
الاحتياط اجماعيا لم عدم قيام ما يقتضي طريقيته على عدم الوجوب فمع قيامه لا يجب الاحتياط بطريق اولى قلت ان
اجماع العلماء انما هو على عدم وجوب الاحتياط في مورد الشك اذا لم يكن لهم علم اجمالي بثبوت التكاليف
في الموارد المشكوكة ايضا لانهم علموا بالاحكام في جملة من الوقائع تفصيلا وظنوا من طريق معتبر بالخصوص في
جملة اخرى فبقي لهم موارد مشكوكة رأسا فلا يلتزمون فيها بالعمل بالاحتياط لانفتاح باب العلم عندهم في معظم
الاحكام واين هذا من اجماعهم على عدم الاحتياط في صورة انسداد باب العلم في اغلب الاحكام والعلم الاجمالي بوجود عدة
في الموارد المشكوكة غير العلم الاجمالي باصل التكاليف الشرعية فموضوع عمل العلماء القائلين بانفتاح باب
العلم او الظن الخاص في الاغلب مغاير لموضوع عمل القائلين بالانسداد فاجماعهم في الاول على عدم
وجوب الاحتياط لا يثمر في المقام لمغايرة بين موضوع عمل الطائفتين هذا كله حال الاحتياط في جميع الوقائع
في صورة انسداد باب العلم الى اغلب الاحكام واما الكلام في ابطال الرجوع الى العمل بالاصل الجاري في كل
واقعة من البراءة والاحتياط والاستصحاب والتخيير على حسب مقتضى تلك الواقعة من غير التفات الى العلم
الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات بين الوقائع بان يلاحظ نفس الواقعة ان كان فيها حكم سابق يحتمل بقاؤه
استصحب كالماء المتغير بعد زوال تغيره والا فان كان الشك في اصل التكليف كشرب التتن اجري البراءة وان كان
الشك في تعيين المكلف به مثل القصر والاتمام والجهر والاخفات فان امكن الاحتياط كما في المثال الاول وجب والا
تخير كما في المثال الثاني فتفصيل القول فيه ان ذلك ما اشار اليه شيخنا الامام في مقام ان العلم الاجمالي بثبوت الواجبات
والمحرمات يمنع من اجراء البراءة والاستصحاب المخالف للاحتياط بل وكذا العلم الاجمالي بوجود غير الواجبات والمحرمات
في الاستصحابات المطابقة للاحتياط يمنع عن العمل بالاستصحاب من حيث انها استصحابات وان كان لا يمنع عن العمل

بالاستصحابات من حيث انها استصحابات كان لا يمنع عن العمل بها من حيث الاحتياط لكون الاحتياط مع جميع ذلك
يوجب العسر والحرج فالعمل بالاصول النافية للتكليف في موارد جريانها يستلزم المخالفة القطعية الكثيرة وبالاصول المثبتة
للتكليف من الاحتياط والاستصحاب يستلزم الحرج وهذا لكثرة المشتبهات في المقامين كما لا يخفى على المتامل اولا
يكون المخالفة في كثرة الاستصحابات المثبتة للتكليف في حال انسداد باب العلم نظرا الى ان الاستصحابات المثبتة للتكليف
لا يتحقق الا بان يتقدم وجود دليل مثبت له حتى يستصحب في مورد الشك فلا يبلغ في الكثرة الى مرتبة ايجاب العسر
والحرج وكذا الحال في الاشتغال فلا يلزم من العمل بهما العسر ولا اقل من الشك فيرجع الى الاول او ان يقرر الابطال
على طريق يحصل النتيجة من اصلها باستقلال لا بجعلها ان يكون الاصول التي تنتشر من الموارد كثيرة فيستلزم الحرج فيبطل
العمل بها من تلك الجهة واما ان لا يكون تلك المرتبة من الكثرة فيلزم من اعمالها اجراء الاصول النافية للتكليف
ويلزم منها المخالفة القطعية الكثيرة فتدبر واما التخيير فبطلانه واضح لاختصاصه بما اذا دار الامر بين محذورين
فلا يجري في غيره واما بطلان الرجوع الى التقليد في حق المجتهد الذي انسد عنده باب العلم الى غالب الاحكام بان يقلد
من يدعي انفتاح باب العلم او الظن الخاص او التيسر الى غالب الاحكام كالسيد المرتضى ره والشيخ ره او غيرهما من العلماء
السابقين او المعاصرين فيمكن بوجهين الاول اجماع العلماء على عدم جواز تقليد احد المجتهدين للاخر وهو
انسان في حصر باب العلم في الاغلب وبطلانه لان عندهم من لوازم المسلمة ان التقليد في حق الجاهل بالحكم
بسبب عجزه عن الفحص راسا ولم يتمكن من المراجعة الى الادلة اصلا كجهال العوام واما الجاهل الذي ليس بهذه
المثابة وكان يبذل الجهد ويراجع الادلة ويعتقد بطلان مستند مدعي العلم في اغلب الاحكام فلا دليل على حجية
فتواه في حقه لو لم يثبت الدليل على عدم حجيتها فان من يخطئ القائل بحجية خبر الواحد في فهم دلالة الادلة
عليها فكيف يجوز له متابعته حتى يجب رجوعه هذا بل العكس هذا تمام الكلام في المقدمة
الثالثة واما المقدمة الرابعة من مقدمات دليل الانسداد وهي ان بعد عدم جواز العمل بالطرق المقررة للجاهل
العاجز يجب العمل بالظن ولا يجوز العدول الى غيره من سائر الاحتمالات الاخر من الامور التي ابطلناها في المقدمة
السابقة وغيرها كالقرعة فنقول اذا انسد باب العلم الى الاحكام وثبت لزوم التعرض لامتثال الاحكام المشتبهة
باي وجه كان فالمتعين هو التعرض لامتثالها على وجه الظن بالواقع اذ ليس بعد الامتثال العلمي الوجداني او
الشرعي امتثال يقدم على الامتثال الظني اذا وجب التعرض لامتثال تلك الاحكام المشتبهة فيحتمل في ذلك
احتمالات احدها ان يجب التعرض لامتثالها على وجه العلم واليقين وان استلزم التكليف بالمحال نظرا الى ان انسداد
باب العلم الى الاحكام مسبب عن سوء اختيار المكلفين حيث صاروا سببا لغيبة من يقرر الاحكام وهو
الامام ع وفي هذا الاحتمال ما لا يخفى من الفساد ثانيها ان يبني على البراءة الكلية فيما انسد فيه باب العلم
وهذا الاحتمال كسابقه في البطلان وقد تقدم وجهه ثالثها ان يجب التعرض للامتثال على وجه الامتثال العلمي
الاجمالي وهو يحصل بالاحتياط الكلي وقد مر وجه فساده ايضا رابعها ان يعمل بالظن في بعض المسائل ويبني
على الاحتياط في بعضها الاخر ويجيء ما فيه فانتظر خامسها ان يكون المكلف مختارا في العمل بالظن

والعمل

والعمل بالاحتياط وقد عرفت بطلانه ايضا الا ان الاحتياط في بعض فان هذا التخيير يرجع الى التخيير بين العمل بما يجوز
وهو العمل بالظن وبين العمل بما لا يجوز وهو العمل بالاحتياط سادسها التخيير بين العمل بالظن والعمل على
البراءة وهذا ايضا باطل لانه يرجع الى التخيير بين الالتزام بالتكليف وعدم الالتزام به سابعها ان يجب على
المكلف العمل بالطرف الموهوم وهو الطرف المقابل للطرف المظنون وهو باطل ايضا لاستلزامه ترجيح المرجوح على
الراجح ثامنها ان يجب العمل بالاحتياط الذي لا يستلزم العسر والحرج فيلزم العمل بالظن وهذا ايضا باطل لان في
تميز ما يلزم منه العسر والحرج من الاحتياط عما لا يلزم منه ذلك عسرا وحرجا شديدا على المقلدين لو لم يكن في حق
المجتهدين ايضا لعدم تميزهم ذلك تاسعها العمل بالقرعة بين المحتملات او الاستخارة مثلا وهذا كالسابق ايضا
لانه لم يدل دليل على جواز اعمال القرعة في الاحكام وكذا الاستخارة عاشرها ان يجب التقليد على المجتهد الذي انسد
باب العلم بالنسبة اليه وقد عرفت بطلانه فاذا عرفت بطلان هذه الاحتمالات تعين العمل بالظن لعدم السوانح
عداه هذا تمام الكلام على المقدمات وينبغي التنبيه على امور الاول ان نظر الثالث حجية دليل الانسداد على
مطلق الظن او الظن في الجملة الدائر بين الكل والبعض وبعبارة اخرى ان نتيجة الدليل المذكور قضية كلية عامة
لجميع الظنون حتى يحتاج اخراج بعض افرادها عن تحتها الى دليل او مهملة في قوة الموجبة الجزئية حتى يحتاج التعميم
عند عدم مرجح لبعضها الى ضم المقدمات المتممة ويبتني تحقيق الحال على ان حكم العقل بحجية الظن هل هو من باب
الكشف عن حكم الشارع ورضاه بالعمل بالظن بعد انسداد باب العلم حتى يقتصر على القدر المتيقن الذي يدفع
الضرورة كما ان قضاياها على كل ما يستدل به من المبتنية عند الضرورة او لا بل هو من باب الانشاء والحكومة اذ كما
ان العقل حاكم في مسئلة نفس الطاعة كذلك هو حاكم في كيفية الاطاعة وتوضيح المقام ان التعميم في القضية
الحاكمة بحجية دليل الانسداد يتصور من جهات ثلث احدها من جهة الموارد والثانية من جهة مراتب الظن بحسب
القوة والضعف كما لو بالغ حد الاطمينان او ادنى مرتبة الرجحان ثم من جهة اسباب الظن اما بحسب الموارد فلا اشكال في عموم
عموم الظن وعدم اختصاصه بمورد دون مورد ونعني بالموارد الموارد الفقهية وبعموم حجية الظن فيها انه اذا
كان حجة في الطهارة كان حجة في الصلوة وغيرها من العبادات والمعاملات ايضا ولا فرق في ذلك بين تقرير الكشف
والحكومة اذ على الاول يدعى الاجماع القطعي على ان العمل بالظن لا يفرق فيه بين ابواب الفقه وعلى الثاني فان
العقل مستقل بعدم الفرق في باب الطاعة والمعصية بين واجبات الفروع من اول الفقه الى اخره ولا بين
محرماتها كذلك واما غير الموارد الفقهية من الاصول العملية والاعتقادية وبعض الموضوعات المستنبطة او العرفية
ففيها كلام اخر ياتي في محله انشاء الله تعالى وبالجملة فبعد فرض حجية الظن في الفقه الكلام في عدم الفرق بين الموارد
واما بحسب الاسباب ففيه كلام وتوضيح الحال فيه ان اسباب الظن اما معلوم الاعتبار كالبينة ونحوها مما دل الدليل
القطعي على حجيته او معلوم عدم اعتباره كالقياس ونحوه او مظنون الاعتبار كخبر الواحد والاجماع المنقول او
مظنون عدم اعتباره كالاستقراء او مشكوك الاعتبار كالاولوية فهذه اقسام خمسة والاولان منها حالهما
واضح واما الثلثة الاخيرة فهي محل الكلام في هذا المقام وقد اختلفوا فيها على قولين احدهما ان نتيجة

الدليل المذكور كلية شاملة لجميع تلك الاقسام الثلاثة وثانيهما انها مهملة في حكم الجزئية واما هذا القول
فرقوا بين الفرق فنعرفه فنقول ان الحجة هي الظنون القوية اذ العقل بعدما راى تفاوت الظنون في القوة
والضعف ووجد كفاية القوية منها في اتمام الغرض لا يتعدى منها الى الظنون الضعيفة وايضا اخرى
ان الظن الثابت حجيته مردد بين الاقل المتيقن والاكثر المشتمل عليه وعلى غيره فيجب العمل بذلك المتيقن لوجوب
العمل به على كل حال ويطرح الباقي لذلك ولعل المتيقن هو الظن الحاصل من الخبر الصحيح الاعلى وقد سلك هذا المسلك
صاحب المعالم والزبدة كما يظهر ذلك من ادلتهم على الانسداد وترجيح الظن الخبري لتخصيصه من بين الظنون
اعتبار مما نعد المزكي في تعديل الراوي قال في المعالم ان العقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة
تتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الآحاد يحصل
بها من الظن بالحكم الشرعي ما لا يحصل من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها انتهى وقد مر اخرى نقول بما ... الا ان الكلام
لا تقتصر على الخبر الصحيح الاعلى بل تتعدى الى الصحيح المشهور والحسن والموثق وغيرها من الظنون المعتبرة
كالضعيف المنجبر بعمل الاصحاب ايضا وقوعه ثالثة لم تكتف بذلك فتعدت الى جميع الظنون بعنوان ... اخرى
عنها بالمقدمات المتممة كبطلان الترجيح من غير مرجح والاجماع على بطلان التخيير ونحوها وسيجيء ذكرها ... القائلون
بالقول الاول وهم ارباب القول بكلية النتيجة انما يقولون بكليتها وتعميمها بالنظر الى الاسباب بناء منهم على تقرير الحكومة
كما عرفت الاشارة اليه لان العقل لا يفرق في باب الطاعة الظنية بين اسباب الظن لا يعرف هذه الحجية نظير العلم
لا بخصوص الا الانكشاف واما بالنظر الى مرتبة الانكشاف قوة وضعفا فلا تعميم في النتيجة اذ لا يلزم من بطلان
العمل بالاصول التي هي طرق شرعية الخروج عنها بالكلية لا يمكن الفرق في موارده بين الظن القوي البالغ حد سكون
النفس في مقابلها فيؤخذ به وبين ما دونه فيؤخذ بها ولكن هؤلاء ايضا اختلفوا على قولين من جهة اخرى فان
منهم من يقول بحجية مطلق الظن حتى في المسئلة الواحدة وفي الموارد النادرة ايضا بحيث انه لو تم الفرض و
لم يبق الا الموارد النادرة التزموا بحجية الظن فيها وهم الذين يدعون ان حجية الاصول مقيدة بعدم حجية الظن على خلافها
وانه مع قيامه على خلافها لا يجري شيء منها ومنهم من لا يلتزم بذلك وهم الذين يدعون ان اعتبار الاصول ليس مقيدا بعدم
الظن بالخلاف وانما العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية الموجودة في الوقائع المشتبهة كان مانعا من جريان الاصول
وهو مرتفع بعد العمل بالظن في اكثر الموارد واذا زال المانع عاد المقتضي لتعبد الاصول كل في مورده وهو مختار صاحب
المعالم ومن حذا حذوه في اختيار اعمال نتيجة دليل الانسداد مع اعتبار الاصول مقيدة بعدم الظن بالخلاف
لانه بعد فرض عدم اعتبار الاصول حتى مع قيام ظن ضعيف على خلافها لا يبقى مجرى للاصول على مذهبه ومن المعلوم انه لا يبسط
الكلف عن المكلف بعد هذا الابداد من العمل بالظن ولو كان ضعيفا فيكون كل ظن حجة على الضعيف منه ولا يبقى بعض
العمل بكل ظن الا هذا فكيف يجتمع مع اختيار اعمال النتيجة ثم ان حاصل الفرق بين القولين الاخيرين بعد اشتراكهما
في الاعتراف بعدم جريان الاصول عند انسداد باب العلم هو كون علة عدم جريانها فقد المقتضي في الاول ووجود المانع
في الثاني هذا تفصيل الاقوال في المسئلة ثم انه قد وقع ... في اجراء دليل الانسداد طريقان احدهما اجراؤه في

مسئلة

مسئلة وهذا الطريق مبني على ابطال الاحتياط لعدم الدليل على جوازه وابطال اصل البراءة لعدم الدليل على جواز
الرجوع اليه عند قيام ظن على خلافه وقد وقع الامران في كلام افاضل المحققين من اصحاب هذا الطريق كالعلامة
في سلوك هذا المسلك حيث ... مسلك هذا المسلك صاحب القوانين حيث ابطل البراءة في كل مسئلة من
غير الاخطار لزعم الخروج من الدين وابطل الاحتياط لكثرة مع قطع النظر عن لزوم الحرج ثم لزومه ... ذلك من
صاحب المعالم والزبدة وانما قلنا بابتناء هذا الطريق على ما عرفت لان ابطال الاحتياط لا يوجب الا العسر وابطال
البراءة للخروج عن الدين مما لا يحال له الا باعتبار ملاحظة موارد كثيرة مستتبعة لتكاليف كثيرة هذا ومعلوم
ان لازم هذا الطريق ان كل مورد من الموارد ولو مسئلة واحدة نادرة جرى فيه مقدمات الدليل المذكور لزم ان
يكون الظن فيه حجة كما انه لا يسرع هناك الفرق بين اسباب الظن من خبر الواحد او الشهرة وغيرهما او الفرق بين مراتبه
لان المفروض انه ليس هناك الا مورد واحد لا يصير الظن الحاصل فيه الا واحدا فيبقى فيه احتمال القوة والضعف نعم اذا
قيس بالظن الحاصل في مورد اخر حصل هناك امكان كون احدهما اقوى من الاخر ويكشف من البين ان كون الظن
الحاصل في مورد شخصي يجري فيه دليل الانسداد اضعف من الظن الحاصل في غيره لا يوجب ترك العمل بالظن في
المورد الاول فيحصل بما ذكرنا انه على هذا الطريق لا فرق في التعميم بين الاسباب والمراتب وكذا الموارد التي قد
عرفت ان المراد بها هي المسائل الفقهية وما يتعلق بها من الاصول العملية او الاعتقادية او الموضوعات المستنبطة او الصرفة
فيها كلام اخر نشير اليه في محله ان شاء الله تعالى وثانيهما اجراؤه في حال انسداد باب العلم الى الاغلب وهذا على وجهين احدهما
ان يكون حكم العقل على طريق الكشف بان يقال ان نتيجة المقدمات المذكورة هي كشف العقل واخباره عن حكم الشارع
ورضاه بالعمل بالظن ح وثانيهما ان يكون ذلك على وجه الحكومة بان ينشئ الارشاد الى ان طريق الاطاعة
ح هو العمل بالظن وهذان التقريران مشتركان في التعميم من حيث الموارد اعني المسائل الفقهية اذ على الاول
ندعي الاجماع القطعي على ان العمل بالظن لا يفرق فيه بين ابواب الفقه وعلى الثاني نقول ان العقل مستقل
بعدم الفرق في باب الاطاعة والمعصية بين واجبات الفروع ومحرماتها من اول الفقه الى آخره كما انهما مشتركان في
الاهمال وعدم التعميم من حيث مراتب الظن اذ لا يلزم من بطلان كلية العمل بالاصول التي هي محرزة شرعا كما
عرفت في المقدمات الخروج عنها بالكلية بل يمكن ان يفرق العقل على التقرير الثاني في موارده بين الظن القوي
البالغ حد سكون النفس فيؤخذ به وبين ما دونه فيؤخذ بالاصول واما على التقرير الاول فامكان الفرق
اولى كما سيزداد ذلك اتضاحا فيما سياتي ان شاء الله تعالى ويفترقان في اسباب الظن اذ مقتضى التقرير الثاني
هو التعميم بحسبها اذ بعد تسليم المقدمات المذكورة لا يبقى في نظر العقل شك في عدم الفرق بين اسباب الظن
ومقتضى الاول هو الاهمال لعدم احاطة العقل بجميع المصالح الكامنة التي احاط بها الشارع ومعلوم ان
من المحتمل ان يكون لبعض الاسباب كخبر العدل ونحوه مدخل في نظر الشارع فاذا كشف العقل عن حكم الشارع
لم يجد الا انه يكشف عن حكمه في الجملة وذكر بعض من تأخر ان مقتضى التحقيق ان نتيجة مقدمات الانسداد قضية
كلية اذ بعد تسليم المقدمات المذكورة من بقاء التكليف وانسداد باب العلم الوجداني والشرعي وعدم جريان

الاصول لا يبقى شك في وجوب العمل بالظن في جميع الموارد من اي سبب حصل وفي اي مرتبة كان اذ ما من مورد من
موارد الظن الا وفيه حكم من الشارع ولا يجري فيه الاصول فلابد من تعيين ذلك الحكم بالظن سواء قلنا بان عدم
الظن بالخلاف ماخوذ في موضوع الاصول كما عليه بعضهم نظرا الى انه مع قيام الظن ح لا يبقى مجرى الاصل ام لا
اذ قلنا بان سقوط الاصول عن درجة الحجية والاعتبار انما هو من جهة العلم الاجمالي كما هو الحق اذ بعد فرض ذلك
العلم تسقط الاصول عن الحجية كما عرفت في بيان المقدمات والمفروض ان انسداد باب العلم بعد ذلك وترك التعرض
لامتثال الاحكام الواقعية فلابد من العمل بالظن في موارده وما عليه بعض القائلين باعتبار مطلق الظن من
اعمال التبعيض انه لا يتم الا بعدم تسليم بعض المقدمات المذكورة والا فلا اساس من الالتزام بحجية مطلق الظن وتكميل
النتيجة كما عرفت ثم ان الحق بطلان القول بالكشف وتعين القول بالحكومة ويدل على ذلك امران الاول
ان بيان الطريق ليس لازما على الشارع من جهة انه يصح ان يكل امر عبيده الى حكم عقولهم والى طريقة العقلاء
فلا يتحقق العلم بانه قرر لهم طريقا حتى يكشف عنه العقل اذ كما ان نفس وجوب الاطاعة وحرمة المعصية
ليس شيء منهما من مجعولات الشارع بعد تحقق الامر والنهي منه بل امر يستقل به العقل من دون بناء على الكشف ولا
حاجة الى بيان الشارع كذلك كيفية الاطاعة فانه يكفي فيها الظن بتحصيل مراد الشارع في مقام بعد تعذر
العلم بتحصيل مراده فكما ان العلم عند التمكن منه طريق الى الواقع بنفسه لا يحتاج الى جعل جاعل كذلك الظن عند تعذر
العلم مع ملاحظة سائر مقدمات دليل الانسداد طريق بنفسه غير مفتقر الى جعل الشارع فوجوب العمل بالظن مما
يحكم به العقل لكن على وجه التعليق دون التنجيز نظير حكمه بالبراءة فيما لم يرد فيه دليل من الشارع كيف ولو بني على الكشف
كان اللازم بطلان الاستدلال على حجية الظن راسا لعدم احاطة عقولنا بالمصالح والمفاسد الكامنة في الاشياء
والجهات الموجبة لها من الحسن والقبح ومع ذلك يحتمل ان لا ينصب الشارع طريقا الى الاحكام اصلا او ينصب شيئا غير الظن او لو كان
على نحو وتشهد بذلك ان الشارع قد اعتبر الامارات الخاصة من البينة واليد وغيرهما ولو قام الظن على خلافها
وعلى هذا فيتجه ما اورده الفاضل النراقي على دليل الانسداد من انه كما يحتمل ان يكون الشارع قد جعل لنا مطلق
الظن في حال العجز كذلك يحتمل ان يكون قد جعل لنا المتحير شيئا اخر من دون اعتبار افادة الظن من العمل بالاحتياط
او القرعة او التخيير بين الظن وغيره او التوزيع وغيرها فالفرض من عدم استقلال العقل في اي ينتج حجية الظن فيبطل
الاستدلال راسا والحاصل ان حجية الظن بعد الانسداد كحجية العلم في حال الانفتاح وكان العلم طريق عقلي الى الواقع
فكذلك الظن والذي يكشف عن بطلان القول بان حكم العقل بحجية الظن ح من باب الكشف عن حكم الشارع بها امران
احدهما ان بيان الطريق ليس لازما على الشارع من جهة انه يصح ان يكل امر عبيده الى حكم عقولهم والى طريقة العقلاء
فلا يتحقق العلم بانه قرر لهم طريقا حتى يدرك العقل ويكشف عنه وثانيهما انه لو بنى على اعتبار الشارع وجعله لما تم
الاستدلال على حجية خصوص الظن لكونه ح عرضة للوهم والشك اذ الفرض عدم استقلال العقل والاحكام
منوطة بالمصالح والمفاسد التي لا يعلمها غير الشارع ولعل المصلحة الكامنة المعلومة عنده اقتضت اعتبار العمل على
الوهم دون الظن فتحصل ان حكم العقل في هذا الباب من باب الحكومة لا الكشف فاذا عرفت ان ما ذكروه من الفرق بين

حكمي

حكمي العقل والشرع مناف للملازمة بينهما المقررة عندهم من ان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع وبالعكس قلت اولا ان
التلازم بين الحكمين انما هو مع قابلية المورد ومسئلة الاطاعة والمعصية ليست قابلة لورود الحكم الشرعي فيها اذ لو توقف
وجوب الاطاعة على صدور الامر من جانب الشارع بها لتوقف وجوب اطاعة الامر بالاطاعة على صدور الامر بالاطاعة
ايضا وهكذا فان عاد لزم الدور والا لزم التسلسل واما ما ترى من امر الشارع بالاطاعة والنهي عن المعصية فانما هو
للارشاد لا التكليف ولهذا لا يترتب عليهما الثواب والعقاب وثانيا ان مقتضى الملازمة بين الحكمين هو ثبوت
حكم الشرع على وفق حكم العقل ونحن نقول ان حكم العقل ها هنا وان كان على وجه الارشاد الا انه بنفسه ليس بصحيح شرعا بل مقتضى
المصلحة الملزمة الواقعية كما ورد الوجوب وتحريم الظلم ونحوه يستدل به على ما هو المناسب في ذلك المقام وبين ماهو
المقام من الصلاح ولو من باب الاضطرار ويظهر المصلحة لا على وجه الالزام فعلى الاول يكون حكم الشرع ايضا على وجه الالزام وعلى الثاني فيكون حكم الشرع ايضا على وجه الارشاد
وحكم العقل بالعمل بالظن ليس الا من باب حمد الارشاد الى المصلحة فيتبعه حكم الشارع فيلزم ح بالحكم الارشادي
الشرعي فتامل وبما ذكرنا ظهر وجه عدم الاجزاء في الامر الظاهري العقلي كما لا يخفى لان حكم العقل بالعمل بالظن
كما عرفت ليس من باب الكشف عن الحكم الشرعي بل هو ارشاد الى ما يحصل به في تلك الحال من الطريق لدرك الحكم
واثبات العذر في عمله على مقتضى ذلك الامر الظاهري العقلي فلا حكم يكون متعلق ذلك الامر مطلوبا للشارع
وذلك لا يوجب الاجزاء بعد ظهور خلافه كما ظهر مما ذكره الفاضل القمي في ورد على الفاضل التوني في تفسيره
ثمرة النزاع في ثبوت الملازمة بين حكمي العقل والشرع ومحصله انه ما من موضع استقل فيه العقل الا وقد ورد على
طبقه حكم شرعي في الكتاب او السنة فلا يبقى مورد غير منصوص من جهة الشارع حتى يتميز فيه النزاع من جهة ثبوت
الملازمة وعدمه وحاصل الرد انه على القول بثبوت الملازمة يتحقق وجوب العمل بالظن في حال الانسداد
من قبل العقل ثم يتحقق وجوبه من قبل الشارع بحكم قضية الملازمة بناء على ثبوتها فعلى القول بنفيها يصير
الظن حجة شرعية بخلاف ما لو قيل بعدم ثبوتها واي ثمرة اعظم من هذا ووجه نقضنا ان النزاع في قضية الملازمة
انما هو من باب ثبوتها بين حكم العقل وبين حكم الشرع الالزامي الذي يترتب عليه الثواب والعقاب فالبحث عنها انما
هو من حيث ترتب الثواب والعقاب على حكم العقل من جهة كشفه عن حكم الشرع وهذا لا يجري في مسئلة حجية الظن
لانه على تقدير كون حكم العقل عند انسداد باب العلم كاشفا عن حكم الشارع لا يترتب على نفس وجوب العمل بالظن
ثواب ولا عقاب وانما المترتب عليه هو ثواب المظنون من الحكم الواقعي كوجوب العمل بالعلم عند التمكن منه
لا يترتب عليه الا ثواب المعلوم فليس امر الشارع بالعمل بالظن عند انسداد باب العلم على تقدير تسليم كشف الدليل
عنه الا ارشادا محضا مثل الامر في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول والاوامر والنواهي الارشادية
لا يترتب عليها الا الاثر المترتب على ما ارشد اليه فالامر في الاية المذكورة مثلا لا يترتب عليه من الثواب الا ما يترتب
على ما يحصل به الاطاعة كالصلوة والزكوة والصوم وامثالها وليس على نفس الاطاعة ثواب غير ما يترتب
من الثواب على نفس الصلوة كما ان اطاعة امر الطبيب بشرب الدواء لا يترتب عليها شيء من الاثر الخاص
الا ما يترتب على شرب الدواء بنفسه ولو لم يكن قد امر به الطبيب هذا تمام الكلام على تحقيق الحق من القول بكون

وعلى الثاني فيكون حكم الشرع ايضا
على وجه الارشاد

الاولى

فيعتبر دليل الانسداد كلية واما الكلام فهو ان ما يكون قضية منتجة الدليل المذكور مهملة مجازية اكتفاء بالجزئية التي
هي في حكمها او تساعدنا العمل ببعض الظنون لتعينه عنده بمرجح خارجي مثل كونه حاصلا من السبب الذي هو اقوى
اعتبارا من غيره كالصحيح الاعلى مثلا فهو ان قلنا ان القائل الاستناد الى ان العمل بالظن انما يجوز بقدر الضرورة وهي
تقدر بقدرها فيكتفى من افراد الظنون بما هو اقوى اعتبارا او لا ريب في اختلافها بحسب القوة والضعف ولا دليل
على التعدي من القوي الى الضعيف لو لم نقل بقيام الدليل على عدمه وانت خبير بان هذا ينافي المنع من العمل
العملية في موردها عند قيام الظن على خلافها كما هو مقتضى مقدمات دليل الانسداد فثبت بذلك ان العمل بالظن
بعد الانسداد على وفق الاصل المقتضي للجواز وان انقلب الاصل الاول المقتضي لحرمة العمل به انقلابا كليا الى ذلك
انما كان قبل الانسداد وهذا يهدم بنيان مستند القول المذكور مضافا الى انه لو لم يبن على كلية القضية لم يدفع
الاحتمالات الستة المذكورة لانها الرافع لها باسرها وانما الكلام على قول من قال ان النتيجة مهملة وان الاصل الكلية
لتلي العموم بالمقدمات المعممة فهو انه قد يقال ان الاصل الثانوي حجية العمل بالظن ولزوم العمل بالاحتياط وان كان يقتضي
الاقتصار على البعض لكن هناك مقدمات او نقتضي التعميم فلا مساغ للاقتصار على البعض بعد ملاحظتها او هي من اجل
ان الظن الثابت حجيته بالدليل المذكور هو طبيعة الظن من حيث هي لا طبيعة الظن من حيث الوجود فلو ثبت
التخيير في العمل بكل من الافراد لزم خرق الاجماع لان بطلان التخيير عليه وان بني على تعيين البعض فان لم يكن لذلك مرجح
هناك معينا عند الله غير معين عندنا وان المكلف به انما هو ذلك المعين لزم الاغراء بالجهل وان لم يكن معين
عند المكلف لزم الترجيح بلا مرجح فلا بد من الالتزام بحجية الجميع وهذا نظير دليل الحكمة الذي افاده جماعة كصاحب المعالم
وغيره في افادة المفرد المعرف باللام العموم وحاصل ذلك بعد بطلان التخيير بالاجماع انه لو بني على التعيين لزم
الترجيح من دون مرجح اما بطلان التالي فبديهي واما الملازمة فلان ما يتصور كونه مرجحا لبعض الافراد لا يخلو من ان
لا يصلح شيء منها لذلك فهنا قوة بعض الظنون بالنسبة الى الاخر فانها يحكم العقل بمرجحيته لما انضعف جانبه وهو
لتعين في الاخذ والعمل به وطرح الاخر وانما اليه اشار صاحب المعالم ره حيث قال ان العقل قاض بان الظنون اذا
كان لها جهات متعددة متفاوتة بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح انتهى وتنبه له ان
خلاف الاجماع حيث لم يقل احد باختلاف حكم الظن في وجوب العمل به وعدمه بالقوة والضعف وثانيا ان الاخرى
القول بتعين وجوب العمل من الظن باختلاف المراتب بان يكون المدار على خصوص مرتبة القوى بحيث يكون كل ظن
حصل تلك المرتبة فيه كان حجة ولو كان حاصلا من الاولوية مثلا وفي مقابله الخبر الصحيح الاعلى مما لم يبلغ
بها اصلا ثم قال بعضهم بالتفرقة بين الظنون من حيث الاسباب ومنهم صاحب المعالم ره وان كان ظاهر عبارته
هو التفرقة بينها بحسب المراتب وفي ذلك لانه قد علم من مذهبه ان العمل بالشهرة مثلا في مقابل الخبر الصحيح الاعلى وان
كان الظن الحاصل من الشهرة اقوى كثيرة وثانيا ان المراد بالقوة مطلق القوة فغير انما ليس لها مرتبة
يمكن ضبطها بها اذا القوة والضعف امران اضافيان ليس لهما حد معين عنده فما من قوي الا وهو ضعيف
بالنسبة الى ما هو اقوى منه فالاحالة الى مثل هذا الامر الذي لا ينضبط مما لا يصح من العقل ولا الشارع وان

منقح من عند الله باب العلم قال بعض الافاضل ان العمل بالظن

الشهرة ثم اقوى من الظن الحاصل من الخبر

اريد

بها المرتبة الخامسة من القوة وهو الظن الاطمئناني الملحق بالعلم حكما فهو ممكن الا انه لا يجدي لعدم كفاية
في الفقه والحاصل ان النافع لحال المجتهد هو مطلق القوة غير منضبط والمنضبط هو الظن الاطمئناني غير
نافع وعلى التقديرين لا يصح كون قوة الظن معيارا في الترجيح والتعيين ومنها كون بعض الظنون متيقنا بالنسبة
الى الباقي كالخبر الصحيح الاعلى مثلا بالنسبة الى غيره فان كل من اعتبر غيره من اسباب الظن فقد اعتبره لا محالة
عكسه فالقدر المتيقن من الظنون يؤخذ به ويطرح الباقي لذلك وقد يقال ان القدر المتيقن هو الخبر الذي زكي
جميع رواته في كل من الطبقات بعدلين وكانت التزكية على وجه الشهادة لا على وجه الظنون الاجتهادية الحاصلة
للمزكي ولم يكن اسم المزكي من قبيل المشتركات المميزة باعمال الظنون الرجالية ولم يكن الخبر مما اعرض عنه الاصحاب
بل كان معمولا به بينهم معمولا به عندهم كلا او عند اكثرهم ومفيدا للاطمئنان ولو نوعا بصدوره ولم يكن معارضا
بما يوجب وهنه فانه لا ريب في انه كلما انتفى احد هذه القيود في خبر احتمل كون غيره حجة دونه فلا يكون متيقن
الحجية على كل تقدير وهذا القدر المتيقن لما عز وجوده وندر في غاية الندرة فلا يكون وافيا باتمام الفقه ومنها
كون بعض الظنون مظنون الاعتبار فانه يجتمع فيه جهتا الواقعية والظاهرية كلتاهما فيقدم على غيره في
مقام التعارض اما كونه اقرب الى العلم او اقرب الى احراز مصلحة الواقع لان مثل ذلك الظن باعتبار كونه من
الامارات المفيدة للظن بالواقع كما هو المفروض مما يترجح الظن بها بنفسه للواقع وباعتبار الظن بحجيته في مقام
الظاهر يترجح بتدارك مصلحة الواقع من باب السببية عن الواقع فاحتمال مصلحة الغير بذلك الظن لمصلحة الواقع ابعد
من سائر الامارات التي لم يتم الظن باعتبارها فهذا الظن اولى من غيره وعلى هذا فيندرج الظن المشكوك الاعتبار
وموهوم في الظن الغير الثابت حجيته فينقطع عن الحجية اي يقول ان الظن بعدم الاعتبار موهوم لحجية ما لم يعلم
حجيته فينقطع عن الحجية ويبقى الباقي مندرجا تحت الحجية يلحق المشكوك الاعتبار بمظنون الاعتبار في الحجية ويعتبر
اولا انه موضوع الظن المظنون الاعتبار اذ بعد عدم ثبوت حجية ظن خاص كما هو المفروض فالظنون كلها
على حد سواء من دون مزية لبعض افرادها على البعض الاخر الذي يتصور صلاحيته للترجيح ليس الا كون بعض
الظنون كالخبر الصحيح مثلا معمولا به عند ارباب الظنون الخاصة والشهرة موجبة للظن بالاعتبار في هذا القسم
من الظن لكن بعد تسليم ذلك انما يتم على تقدير عدم العلم بمدرك الشهرة واما على تقدير العلم به وتحقق عدم صلاحيته
لذلك والاشتباه القائلين بالحجية وخطائهم في الفهم فلا اشكال لاعتقادنا علمنا ان العاملين بالخبر الصحيح مدركهم
في ذلك هو اية النبأ او الاجماع والسيرة او غير ذلك وخطأناهم في الفهم فكيف يحصل لنا الظن بحجية الخبر الذي
يكون الخبر الصحيح مظنون الاعتبار بمجرد الشهرة بعد العلم بالمدرك وتحقق الخطأ فيه لا يورث شيئا من الظن الا ان
ان المشهور اعتبار العدالة والايمان في الراوي مع ان المظنون خلافه والحلي منع اولا موضوع الظن المظنون
الاعتبار وثانيا نمنع حكمه وهو كون ذلك الظن المظنون الاعتبار حجة اذ حكم العقل بحجية الظن بعد انسداد باب العلم
كما عرفت اما من باب الحكومة او الكشف وعلى الاول بحيث بحجية مطلق الظن فلا يتصور الترجيح والتعيين وعلى
الثاني لا دليل على حجية خصوص الظن بالاعتبار حتى يكون مرجحا اذ المرجحية كالدليلية تفتقر الى دليل قطعي

وبهذا ظهر ان مطلق الظن ان كان حجة فلا مورد للترجيح والتعيين وان لم يكن حجة فلا يجدي الترجيح به فالترجيح
بمطلق الظن ساقط على التقديرين واما ما ذكره الفاضل النراقي في العوائد من الفرق بين التعيين
والترجيح بلا مرجح بان ما لا يجوز انما هو الاول دون الثاني وان ما نحن فيه من قبيل الثاني لا الاول وحمل ما ذكره
من تعرضنا على عدم جواز الترجيح بمطلق الظن وان القائل بعدم جواز الترجيح به قد خلط بين عدم جواز الترجيح
بغير دليل وعدم جواز التعيين بغير دليل وذكر صورة في مقام الفرق ان الترجيح عبارة عن الميل الى احد الطرفين
بعد دوران الامر بينهما وان لم يحكم بكونه حسنا في نفسه والتعيين عبارة عن الحكم بكون احدهما هو اللازم عليه الواجب
العمل عليه ويتضح ذلك فيما اذا تعددت الاقوال في مسئلة من مسائل الحلال والحرام وكانت كلها محتملة لم يقم على
شيء منها دليل اعتبره الشارع لكن كان لبعضها ظنونا بظن غير معتبر فمجرد الميل الى احدها هو الترجيح
بغير دليل وان لم يأخذه تكليفا على نفسه والحكم بكونه هو الذي امر به الشارع والتعيين عبارة عن [illegible]
على كونه هو المكلف به وكونه هو الذي امر به الشارع وظاهر ان الذي لا يجوز بغير دليل معتبر انما هو التعيين
ضرورة انه لا يعاقب على مجرد الميل اليه من دون دليل وانما يعاقب على الحكم بكون احد الطرفين مما امر
مع عدم قيام دليل شرعي عليه وذكر امثلة منها انه لو طرأ بعض عمال السلطان في احكامه التي اوجبها اليه من
امور وكان مظنونا بظن لم يعلم حجيته من طرف السلطان جاز له ترجيح المظنون ولا يستحق بذلك العقاب اما لو اراد
التعيين بذلك والحكم بكونه عين ما طلبه منه فلا يجوز ذلك ويستحق العقاب لو حكم بالتعيين على ذلك الوجه ففيه
انه ذلك ناشئ من الاشتباه والغفلة لان ما نحن فيه انما هو من قبيل ما يحكم فيه بالتعيين لا ما يبنى فيه على مجرد
الترجيح لان دليل الانسداد اذا لم يثبت الا وجوب العمل بظن ما فلا غرض من الترجيح الا التعيين والحكم بان
الظن الثابت حجيته انما هو هذا الظن ليعمل عليه دون غيره ويكون العمل على وجه كونه حكما من الشارع ولا
يقاس هذا الداعي الى الاخذ ببعض الظنون دون بعض لا باعتبار كونه حكما شرعيا من الدواعي المختلفة الغير
المنضبطة فان تلك الدواعي قد توجد في الظن الموهوم الاعتبار وقد اعترف هو بعدم جواز التعيين بغير دليل
ومراده من منع من عدم جواز الترجيح بالظن الغير المعتبر ليس الا عدم جواز تعيين بعض الظنون به ليعمل عليه هذا
ولكن الانصاف انه بعد الاغماض عن بطلان اصل القول بالحجية بدليل الانسداد وتسليم ان مقدمات ذلك الدليل
لا تنتج الا حجية الظن في الجملة لا ينبغي الاشكال في الاكتفاء بمجرد الاحتمال في مقام الترجيح والتعيين فضلا عن الظن
وان المرجحات الثلثة المذكورة كل منها كاف في تعيين ظن للعمل به وطرح غيره وان كانت تلك المرجحات متفاوتة
في الوثاقة من جهة ان المتيقن من بينها اولا هو كون بعض الظنون هو المتيقن ثم الظن بالاعتبار ثم قوة
الظن وان لوحظ ان الظن بالاعتبار يؤول الى قوة الظن تساويا اذا لو [illegible] تظهر الثمرة في مقام التعارض واما
ما اورد على تلك المرجحات فيمكن دفعه اما الايراد على كون قوة الظن مرجحة فقد عرفت انه من وجهين احدهما
انه مستلزم لتجزئة الاسباب وهو خلاف ما اجمع عليه الاصحاب اذ كل من عمل بالخبر عمل به في كل مورد وكل من عمل به
فكذلك وهكذا [illegible] جواز العمل بكل منها مدار القوة بحيث لو وجدت في شيء منها لعمل به والا فلا انما لم يقل به احد

لذلك ح

قد ظهر مما ذكرنا من التعريف انهم من المجوزين [illegible] جواز الترجيح الجواز الشرعي منه دام ظله

هو ٢

ثانيها

وثالثها ان قوة الظن امر غير منضبط فلا يصح الاحالة عليه والمنضبط هو الظن القوي وهو الظن الاطمئناني الملحق بالعلم
حكما عرفا فهذا [illegible] ان الظن القوي انما [illegible] حال المجتهد غير منضبط والمنضبط غير [illegible] مورد
على القول بمنع الاجماع المدعي كيف لا وقد كان سابقا بعد ما طرأ على تلك [illegible] حيث كان مدار عملهم بالخبر
هو الوثوق فان حصل من خبر عملوا به صحيحا كان او غيره والا فلا ما تنوع الاخبار وتقسيمها الى الاقسام الاربعة
المعروفة فانه انما نشأ من العلامة وشيخه [illegible] احمد بن طاوس [illegible] دعاه الى كونه قويا
لخفاء القرائن بمرور الزمان فاراد ضبط ما تيسر بقدر الامكان ويرد على الايراد الثالث انه انما يمنع عدم كفاية
الظن الاطمئناني في الفقه اذ ليس المراد من الاطمئنان هو الاطمئنان بالنسبة الى الحكم لعدم حصوله الا بالامارات
المنضبطة كالاجماع والشهرة ونحوهما واما الامارات المركبة كالخبر فانما اغلب معتمدات [illegible] السند [illegible] الا انه
مبني على الاصول [illegible] لا تفيد الظن خصوصا من لم يوفقه التتبع التام [illegible] المتقدمين والامارات البسيطة
نادرة لا تفي باثبات اغلب الاحكام بل المراد من الاطمئنان انما هو الوثوق بالصدور عن المعصوم ولا ريب في حصوله
بالنسبة الى غالب الاحكام [illegible] الموثوق من الكتب المعتبرة فان قلت اي دليل دل على اعتبار الوثوق في الترجيح وتعيين
الظن الثابت حجيته بدليل الانسداد قلت اولا ان ذلك مبني على ما هو مسلم عند الخصم من كون قوة الظن سببا
للترجيح بها لانه انما كان منكر الكفاية [illegible] المنضبطة التي [illegible] لعدم [illegible] منكر الترجيح بقوة الظن
وثانيا ان الظن المتعلق بالاحكام كما هو المفروض في العقل يحكم بان ذلك البعض الثابت حجيته هو ما اشتمل على قوة
[illegible] من باب الحكومة كما هو ظاهر [illegible] العقل [illegible] التوكل
الضعيف قبيح [illegible] العمل بالضعيف مع وجود القوي [illegible] باب الكشف
فان القدر المتيقن من الظنون هو هذا القسم منه والشارع رضي بالعمل به قطعا [illegible] فالظن القوي ثابت
الحجية بحكم العقل سواء قلنا بكون حكمه في مسئلة التعيين من باب الحكومة او الكشف وفي الكشف حيث
اولا [illegible] ان المعتبر بعد الانسداد [illegible] وثانيا ان هذا الظن هو الظن القوي واما الايراد على المرجح الثاني
بعدم كفاية القدر المتيقن الذي هو الخبر الصحيح الجامع للقيود [illegible] اتمام الفقه فيرد [illegible] المتيقن قسمان
حقيقي واضافي والاول هو الجامع لجميع تلك القيود والثاني هو الجامع لبعضها نظرا الى انه لو خلا [illegible] متيقن
بالنسبة الى ما فقد ذلك البعض ومن المعلوم ان القسم الاول وان لم يكن وافيا بالفقه كان القسم الثاني الذي
هو القدر المتيقن بالنسبة الى ما عداه مما يتعين العمل به بدليل الانسداد [illegible] لم يكف في الفقه [illegible]
القدر المتيقن الحقيقي وهو الخبر الجامع لتلك القيود [illegible] فان لم يف ذلك بالفقه ضم اليه الصحيح المشهور
فان لم يف هو ضم اليه الحسن والموثق والضعيف المنجبر بالشهرة واما تقدم الحسن على الموثق او بالعكس
فمحل اشكال وخلاف وعلى اي تقدير فهما متقدمان بالنسبة الى الخبر الضعيف [illegible] والاشهر [illegible] كما
هذا المقدار في اتمام الفقه هذا ويمكن توجيه كفاية القدر المتيقن الحقيقي بوجه اخر وهو ان يقال ان القدر المتيقن
ان كان من الظنون الخاصة كالصحيح الاعلى والخبر الموثوق بصدوره كما هو المختار فلا ريب في وجوب [illegible]

البدء

وينبغي [illegible] ان [illegible] باعتبار [illegible] الظن [illegible] الى [illegible] الحكم [illegible] الاطمئنان [illegible] منه دام ظله

ويحقق [illegible] ترتيبه على [illegible] الكشف
[illegible] كون حكم العقل من باب الكشف
لحكم العقل [illegible] اصلا [illegible] من باب الحكومة [illegible]
واضح والمراد من باب الكشف [illegible] المشاهد الحسن
اعتبار الظن الضعيف [illegible] في كثير من الموارد
كما في [illegible] والشهرة [illegible] السوق من امارات
العترة وطرح الظن القوي في مقابلها
ولا مدخل للعقل في الكشف عن حكم الشارع
اصلا فتأمل منه دام ظله العالي

ترجيحه بالنسبة الى سائر الظنون بل تسميته تقديما بالترجيح وجعله مستاعنه لعله الاس باب المسامحة لعينه
قبل اقامة دليل الانسداد وثبوت حجيته من مأ ثبين سائر الظنون بحكم الادلة الخاصة عليه نعم يمكن ترجيحها الى
غيره وقد عرفت ان الخبر الدالة على حجية خبر الواحد كثيرة فاذا دخل فيها خبر صحيح على امر موثوق بصدوره بل
على حجية خبر الثقة او خبر الصادق ثبت به حجية خبر الثقة الذي هو في اعلى مرتبة الوثاقة او الصادق مطلقا
قد عرفت سابقا ان اطلاق الادلة الدالة على حجية الخبر الموثوق بصدوره عام شامل لما افاد الحكم الفرعي
والاصولي جميعا فلا ينفع من هذا الباب نحو هو ان وجد في اخبار الثقات ما يدل على حجية المرتبة الاولى
من الظنون كالاولوية مثلا لثبت به حجية تلك المرتبة ايضا بل في حجية ما فوقها ايضا بالاولوية وكذلك
الحال لو كان المتيقن هو القدر المتيقن من دليل الانسداد وقلنا ان حكم العقل باخذ القدر المتيقن من
باب الحكومة لا من باب الكشف فانه ح ان وجد في افراد هذا القسم ما يدل على حجية ما تحته من المراتب حكم
بحجيته ونضم اليه هذا القسم ونتمم بها الكفاية بل لو وجدنا من افراد المتمم ايضا ما يدل على حجية ما تحته حكم بحجيته
ايضا وحكم بحجية ما فوقه ايضا بالاولوية نعم لو قلنا بان حكم العقل باخذ القدر المتيقن من باب الكشف فلا
يجوز اثبات المسألة الاصولية بذلك القدر المتيقن اذ المتيقن من ذلك المتيقن ح هو حجيته في الفروع دون
المسألة الاصولية فلا ينهض لاثبات حجية ما تحته من المراتب واما الامر الثالث المرجح الثالث وهو الظن بالاعتبار
بانه لا عبرة به على كل من تقديري حكم العقل من باب الكشف والحكومة بالتقرير المذكور فقبل العمل بالظن انما هو
من باب الضرورة وهي تتقدر بقدرها ودوران الامر بين الظن المظنون الاعتبار وبين غيره من قبيل دوران الامر
بين الاقل والاكثر لان هذا القسم من الظن لا ريب في حجيته واعتباره على تقديري حجية غيره من الظنون
وعدم حجيته فيؤخذ بالاقل بحكم العقل ويطرح ما في فتلخص من جميع ذلك ان كلا من الامور الثلاثة لا يكون
صالحا لترجيح بعض الظنون على بعض والاوجه للتعميم بعدم الترجيح هذا غاية ما يمكن ان يقال في توضيح الترجيح بالامور
المذكورة ولكن التحقيق ان قاعدة المتيقن لا تصلح لترجيح بعض الظنون على بعض بعد ثبوت ما اتوه الضعف فانه
في باب المعاملات من بطلان العمل بالاصول فانه لا مناص من العمل بالظن في موارده ولو كان ضعيفا بل
اضعف لعدم خلو الواقعة عن الحكم وعدم جريان الاصول اما الاول فبالضرورة واما الثاني فبحكم العرف مع
من مخالفة الاجماع واما ما ذكره من وقوع التخيير في الاصلية الاخذ بما قوي عند قدماء الاصحاب فغير انما
هو بالنسبة الى خصوص الاخبار لا غير هاتين الانسا ايضا وما يحمله فلا الزام باتباع الظن الاقوى من اي سبب حصل
ولو من الشهرة في مقابل الصحيح الاعلى المعتبر كما هو مقتضى قاعدة الترجيح بقوة الظن كما هو الملتزم به من
الاصحاب قديما وحديثا واما الظن بالاعتبار فلا اعتبار به لا على تقدير كون حكم العقل من باب الحكومة ولا على
تقدير كونه من باب الكشف اذ على الاول يثبت حجية مطلق الظن فلا يتصور الترجيح والتعيين وعلى الثاني فلان الدليل
على اعتبار مطلق الظن بالاعتبار واما كون الظن المظنون الاعتبار اقل بالنسبة الى سائر الظنون من قبيل الاقل والاكثر
فهو ممنوع ضرورة عدم اجتماع الظنين الفعليين في مورد واحد قطعا لورود الظن بالظنون الاعتبار في مورد

الظن

قد رب

الظن المشكوك الاعتبار مثلا تمام الاول في مورد الاوجه قول الثاني وعدم العمل به في مورد آخر وعلى هذا
لا يلبيهما من قبيل دوران الامر بين المتباينين فيهم ثانيهما عدم كفاية بعض الظنون في الفقه وقد قرر
بوجهين احدهما ان مقتضى القاعدة بعد ابطال التخيير وان كان هو الاقتصار على البعض لكنه ما لم يكن كافيا
في الفقه فلا بد من التعدي بمقتضى دليل الانسداد الى غيره فالتعدي من المظنون الاعتبار الى مشكوكه ثم
الى موهومه انما هو لعدم وفاء المرتبة العليا باتمام اغلب الاحكام بحيث يلزم المحذور من اعمال الاصول في الموارد
الباقية النادرة وقبيله انه ربما يكذبه الوجدان وحكي العيان لان مظنون الاعتبار هو الصحيح الاعلائي او المشهور او
الموثوق الصدور على اختلاف المذاهب كاف في اتمام الفقه ولا يلزم محذور من الرجوع الى الاصول في موارد
الظنون المشكوكة الاعتبار او موهومه وقد اتم به الفقه من قال باعتبار الظنون الخاصة ثانيهما ان ظنون الاعتبار
وان كان كافيا في الفقه الا انا نعلم اجمالا بانه يعرض كثير من الظنون المظنونة الاعتبار ظواهر من جهة
التخصيص او التقييد او التجوز بمعونة الظنون المشكوكة الاعتبار فاذن لا يجوز التمسك بتلك الظواهر من جهة العلم
الاجمالي المذكور بل لا بد من التعدي الى الظنون المشكوكة الاعتبار والعمل منها بما هو مخصص للعمومات التي هي
من الظنون المظنونة او مقيد للمطلقات التي هي منها او قرائن المجاز التي هي منها واذا وجب العمل بهذه الطائفة
من مشكوك الاعتبار وجب العمل بغيرها منه ايضا مما لم يعارض ظواهر الامارات المظنونة الاعتبار بالاجماع المركب
لان من عمل بالخبر الحسن مثلا لم يفرق بين المعارض منه للخبر الصحيح وغير المعارض له بل بالاولوية القطعية
لانه اذا وجب العمل بمشكوك الاعتبار الذي هو مسلم على المعارض له فاذا وجب العمل بمشكوك الاعتبار وجب جميع اقسامه
ثم نقول ايضا انا نعلم اجمالا بصرف كثير من ظواهر هذا القسم ايضا بمعونة الظنون الموهومة الاعتبار فلا يجوز
التمسك بتلك الظواهر من جهة العلم الاجمالي بل لا بد من التعدي الى الموهوم الاعتبار والعمل به بجميع اقسامه بالتقريب
المذكور وفيه اولا ان هذا المتمم قد اعترف بان ظنون الاعتبار من الظنون بمقتضى دليل الانسداد مما يتعين
الاقتصار عليه لولا عدم الكفاية وقد عرفت ان الدليل على اعتبار مطلق الظن يختص بالامارات المفيدة للظن بل
انما المسلم هو الظن الذي ثبت اعتباره بدليل خاص ثم لو قيل باعتبار مطلق الظن عند انسداد باب العلم [illegible]
الاطلاق ولكن المتمم المذكور رفض التفصيل بجملته وهذا الوجه شرط الورود على كل من وجهي تقرير عدم الكفاية
وثانيا ان ما ذكره من التعميم والتعدي من مظنون الاعتبار الى مشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار انما يلتفى بالعقول
لو انحصر مظنون الاعتبار في الخبر الصحيح المزكى بتزكية عدلين وهو بمراحل عن التحقيق لان الشهرة المفيدة للظن
وما افاد اعتبار قول الثقة من الاخبار يوجب الظن القوي باعتبار غير الصحيح المذكور ايضا من الصحيح المشهور وهو
المزكى بتزكية عدل واحد والخبر الموثق والحسن بل الضعيف الذي كان منجبرا بعمل الاصحاب وفي ذلك فضلا
كفاية في الفقه فيرجع في الموارد التي فقدت تلك الامارات الى الاصول ولا محذور فيه وثالثا ان
ما ادعاه من العلم الاجمالي بمطابقة بعض مشكوكات الاعتبار للواقع من جهة كشفها عن المرادات في مظنونات
الاعتبار اما من باب التقييد لمطلقاتها او التخصيص لعمومها فانه على فرض تسليمه لا يوجب التعدي الى غير هذه المشكوكات

معارض بوجوب العمل
بمشكوك الاعتبار [illegible]
صح

مما لم يصف بكونه مخصصا او مقيدا ونحو ذلك ولم نجد غير هذا الخبر اعني العلم الاجمالي على الوجه المذكور ودعوى
الاجماع المركب في تمام المطلوب مما لا ينبغي ان يصغى اليه لان الباعث على اعتبار القسم الاول من المشكوك الاعتبار
غير موجود في الثاني فهذا الحاكم باعتبار القسم الاول بعد فرض وجود العلم الاجمالي هو العقل وحكم الامام
المنكشف عنه بالاجماع ليس الا فرع الحكم العقلي والمفروض عدم جريان حكم العقل في القسم الثاني ومن ذلك يعلم
فساد دعوى الاولوية في العمل بالقسم الثاني بالنسبة الى العمل بالقسم الاول بان يقال اذا ثبت جواز العمل بالقسم الاول
وذلك لان الحكم بعدم جواز العمل بالقسم الاول هو ذلك لعدم جواز العمل بالعلم الاجمالي في القسم الثاني فهو ابدا
على عدم جواز العمل بالقسم الثاني فضلا عن كونه اولى ولعل منشأ توهم الاجماع انه لم يوجد احد من العلماء يفرق بين
افراد مظنون الاعتبار ومشكوكه فكل من عمل بالخبر الحسن او الشهرة عمل بها في كل مورد وان الخبر بعث اذ ذلك
اذ الوجه في عدم تفرقتهم هو ثبوت الدليل على العمل بها مطلقا او على نفي العمل بها من جهة انهم قائلون باعتبار
الظنون الخاصة ولم يدار عليهم بشيء من تلك الظنون على وجود دليل وابن ذلك من مدعي القائل بانسداد باب العلم
ولزوم العمل بالظن بنفسه من دون نظر الى خصوصيات الامارات انه لا يمكن تخصيص بعض الظنون بالعمل دون
بعض بعد فرض نتيجة دليل الانسداد مهملة يستلزم التحكم وهو باطل توضيح ذلك انه اذا فرض الاهمال في نتيجة الدليل
المذكورة فاما ان يحكم بان هنا لك شيئا معينا عند الله وعندنا يجب العمل عليه واما ان يحكم بان الشرع امرنا بالعمل
بظن معلوم عنده مجهول عندنا او اردنا العمل به واما ان يحكم بان الشرع امرنا بالعمل بظن معلوم عنده ان
اصبناه اثبنا والا لم يعاقبنا على عدم الاتيان واما ان يحكم بالتخيير بين افراد الظنون فالمكلف مخير في العمل
بايها شاء واما ان يحكم بالعمل بكل ظن حتى لا يلزم التحكم في اختيار البعض في العمل بكل منها والاحتمالات باطلة الا
الاخير فيثبت التعميم في النتيجة بذلك وهو المطلوب اما بطلان الاحتمال الاول فلعدم الدليل على التعيين بل ينبغي
ان يكون دليلا عليه لانه لا ترجيح لبعض افراد الظنون على بعض ولا مرجح بينها اذ كل منها حجة وحجة و
مرجح حجية الخبر الصحيح المزكى بتزكية العدلين وان كان راجحا من جهة الظن باعتباره الا ان غيره ربما
يترجح عليه من جهة انه اقرب ظنا بالحكم او قوي بواسطة الخبر المذكور لمرات واما بطلان الاحتمال الثاني
فلاستلزامه التكليف بما لا يطاق كما لا يخفى واما بطلان الاحتمال الثالث فلانه باطل عند اصحابنا لانه يقال
بالصحة [illegible] وانما يقول به بعض العامة فيقول من قال منهم بذلك ان في الواقع [illegible] علما تعبدا
عند الشرع بان اصابه الناظر اثيب وان اخطأ لم يعاقب [illegible] واما بطلان الاحتمال الرابع فمعلوم
باجماع اصحابنا على عدم [illegible] الاخير وهو تساوي الظنون في وجوب العمل فثبت التعميم فلو كان مرجح لهذا
الوجه من التعميم الى الوجه الاول من الاحتمالات التي ذكرناه من استلزامه الترجيح بلا مرجح وان لا شيء في المقام يصلح
للترجيح فضلا [illegible] مقدمة اخرى من المقدمات [illegible] العقلاء على
العمل بالظن في كل مورد انسد فيه باب العلم ولا يفرقون بين افراد الظنون فاذا ثبت جواز العمل بالظن
في الجملة بدليل الانسداد ثبت التعميم وجواز العمل بالظنون على وجه الكلية بلا حاجة [illegible]

وسايتم

وسايتم على العمل بكل ظن في كل مورد انسد فيه طريق العلم حاسيها الاجماع من الكل على التعميم حيث اتفقوا
على انه لو انسد باب العلم وانحصر الطريق في العمل بالظن لا فرق بين افراد الظنون فكل من قال باعتبار الظن
لم يفرق بين افرادها نعم بعضها الا ما حصل من القياس ونحوه لثبوت حرمة العمل به شرعا فان قلت
كيف يمكن دعوى الاجماع على التعميم والكلية مع ان صاحبي المعالم والزبدة وغيرهما من الاعلام قالوا
بالاهمال في نتيجة دليل الانسداد قلت ان هؤلاء الذين اشرنا اليهم غرضهم اثبات حجية اخبار الآحاد وقد
تمسكوا فيها بادلة خاصة وذكروا دليل الانسداد في جملتها فهم لا يقولون بانسداد باب العلم في ازيد مما ضمنه
تلك الاخبار من نفي العلم الاجمالي بوجود تكاليف بمجرد العمل بتلك الاخبار المدونة فادعوا عدم الاشتغال
وقد تمسك بها شريف العلماء [illegible] الثابت حجيته بدليل الانسداد وان كان هو البعض الا انه لما كان
مرددا بين الظنون ومشتبها فيها فلا يجوز الشبهة المحصورة وجب العمل بجميعها من باب المقدمة العلمية لان الاشتغال
اليقيني يقتضي البراءة اليقينية واورد عليه بوجوه الاول انه من المحتمل ان يكون فيما عدا واجب العمل من
الظنون ما يحرم العمل به شرعا كالحاصل من القياس والاستحسان فيجب ترك العمل به ولا يتم الا بترك جميع المحتملات
لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فكما ان قضية وجوب العمل بواجب العمل من الظنون هو الاحتياط
بالعمل في جميع المحتملات كذلك قضية حرمة العمل بما يحرم العمل به منها هو الاحتياط بترك العمل في جميع المحتملات
فالامر دائر بين المحذورين فلا يجري القاعدة المدعاة في المقام اصلا وفيه اولا ان ذلك مجرد احتمال لا يعني
بالعلم الاجمالي بوجود واجب العمل في الظنون المقتضي للاحتياط بالعمل فيها وتوضيح ذلك ان ما يحرم العمل
من الظنون كالقياس ونحوه ما لم يثبت من جهة الموضوع والحكم الذي هو لزوم ترك العمل به واما غيره
فكونه حراما يدفع بالاصل وثانيا ان حرمة العمل بالظن ليست ذاتية كحرمة شرب الخمر مثلا لا حرمة
تشريعية من جهة كون العمل به موجبا لطرح العمل بالاصول ومخالفة الواقع وشيء من ذلك لا ينافي العمل بالظن
من جهة الاحتياط اما الاول فلان الاتيان بالعمل رجاء موافقته للواقع لا يستلزم التشريع كما لا يخفى واما الثاني فلان
العمل بالاحتياط لاحتمال ادراك الواقع لا يقتضي طرح الاصول ولا مخالفة الواقع في الواقع الثالث ان من المحتمل وجود
المحرم الواقعي بين مظنونات الوجوب مثلا لان العمل على الظن يوجب المحرم مثلا اذا قامت امارة على وجوب شيء
او استحبابه او المحرم او كراهته وكان في الواقع حراما فالاتيان به للاحتياط يوجب ارتكاب المحرم الواقعي وكذلك
اذا قامت امارة على طهارة شيء كالخمر مثلا يلزم من الاحتياط العمل بالظن الحاصل من باب الاحتياط يوجب مباشرة
النجس الواقعي وكذلك العكس فربما يكون الشيء واجبا في نفس الامر ويكون مؤدى الامارة حرمته فيكون موجبا
للحرام في الواقع لكون ترك الواجب حراما مع احتمال كون ما يقدم عليه محرما في الواقع لا يجري قاعدة الاشتغال
المذكورة والفرق بين هذا الوجه وسابقه هو ان الحرام المحتمل انما هو الظن في الوجه السابق ومؤدى الظن
في هذا الوجه وفيه اولا ان احتمال الحرمة يندفع باصل البراءة وثانيا ان الاتيان بالعمل رجاء موافقة الواقع و
التحصيل لثواب الانقياد من شرف الواقع الثالث ان العمل بالظن من باب الاحتياط بين تصريحات على حرمة التوضيح

العمل بالظن من الآيات والاخبار وفيه انك قد عرفت فيما تقدم ان تلك الادلة لا تدل الا على حرمة اخذ الظن حجة
والاتكال عليه من حيث هو فلا ينافي ثبوت العمل بالمظنون من جهة الاحتياط ولا يلزم الحرمة التشريعية ومن هذا
الجواب يظهر الجواب عن الايراد على ان العمل بالظن للاحتياط انما يتمشى فيما يظن وجوبه او حرمته لا فيما يظن فيه
غيرهما من الاحكام سيما الاباحة وذلك لان حرمة العمل بالظن المستفادة من الآيات والاخبار اذا لم تكن في تشريع انما
الاقدام برجاء ادراك الواقع وان كان هو حكم الندب والاباحة مثلا الرابع ان الاحتياط في مسئلة العمل بالظن
معارض في بعض الموارد بالاحتياط في المسئلة الفرعية كما اذا اقتضى الاحتياط في الفروع وجوب السورة وقام
المشكوك الاعتبار كالشهرة مثلا على عدم وجوبها فانه يجب تقديم الاحتياط في الفروع كوجوب السورة في المثال
ولا يعتبر الاحتياط في المسئلة الاصولية اذ يقتضي الاحتياط الاصولي عدم وجوب السورة في الواقع ومقتضى الاحتياط
الفرعي وجوبها في الظاهر من باب المقدمة ولا منافاة بين كون الشيء مباحا ذاتيا وواجبا عرضيا من باب المقدمة
كما هو الشأن في سائر المقدمات وقد اجاب عنه المعلم المذكور بان الاصل الاصولي مقدم على الفرعي عند التعارض
لانه بالنسبة اليه كالدليل فان الشك في الحكم الفرعي مسبب عن الشك في دليله الذي هو المسئلة الاصولية ومع ارتفاع
الشك عن المسئلة الاصولية يرتفع الشك عن المسئلة الفرعية فهما من قبيل المزيل والمزال وعلى هذا فاذا ثبت وجوب الاحتياط
بالعمل بالظن فلا يجب الاحتياط بالاتيان بالسورة لان الشك في وجوبها انما تسبب من الشك في جواز العمل بالامارة التي
قامت على عدم وجوبها فاذا ثبت لزوم العمل بالظن الحاصل من تلك الامارة من جهة الاحتياط فلا يبقى شك في عدم
وجوبها هذا وانت خبير بما في التمسك لاثبات التعميم بقاعدة الاشتغال وما في الجواب المذكور من الضعف اما الاول
فلان الظاهر من القائلين بوجوب العمل بمطلق الظن انهم يجعلونه حجة شرعية ودليلا اجتهاديا كسائر الادلة الاجتهادية و
الاستدلال بقاعدة الاشتغال لا يفيد الا العمل من ادلة الفقاهة واصالة الاحتياط الاصولي ولا ينطبق على المدعى كما لا يخفى واما الثاني
فلان ما ذكره من تقديم المسئلة الاصولية على الفرعية انما يتم لو ثبت حجية الظن وكونه دليلا شرعيا و[illegible] باعتبار ان
الاصل اولا منافاة بين الاحتياط في العمل بالظن وبين الاحتياط فيما يحتمل وجوبه مثلا لو ظن عدم وجوب شيء في المسئلة الفقهية بان
الحكم الاصلي المعلوم بالاجمال هو وجوب العمل بالظن القائم على عدم الوجوب لان معناه انما هو وجوب العمل على وفقه بحيث لا يكون على عدم
الوجوب بحيث يكتفي فيه بوقوع الفعل لا على وجه الوجوب فلا منافاة بين الاحتياط بالعمل بالظن وفعل ما يظن عدم وجوبه لاحتمال
الوجوب فيه لا على وجه الوجوب الواقعي وبعبارة اخرى ما ذكر انما يتم لو كان الظن القائم بعدم الوجوب حجة شرعية حتى يكون
طريقا الى الواقع فيصير نظيرا للبينة في الحكم بما قامت به من الموافقة الشرعية من كونه طريقا لها وليس كذلك بل العمل بالظن مقتضى
قاعدة الاشتغال انما هو من باب الاحتياط فاذا كان الظن نافيا للتكليف فالاحتياط انما هو في جانب المثبت للتكليف فيقدم
الاحتياط الفرعي ودعوى الاجماع المركب بانه لو ثبت وجوب العمل بالظن فيما لو لم يعارض الاحتياط وجب العمل به فيما
عارضه ايضا لعدم القول بالفصل غير مسموعة لما عرفت من ان العمل بالظن انما هو بحكم العقل وحكم العقل [illegible] الاعمال
ومع العمل بالاحتياط يرتفع التعيين الثالث في بيان ان نتيجة دليل الانسداد بعد تمام مقدماته هل هي حجية الظن في المسائل الفرعية
ام في المسائل الاصولية خاصة ام فيهما حتى ما يحتمل طريقيته كالظن بحجية الشهرة وحجية خبر الواحد ونحو ذلك مما يحتمل ان يكون

طريقا

طريقا الى الحكم الشرعي الفرعي ام فيهما من دون فرق بينهما او [illegible] وجوه الاخير وذهب القائلون باعتبار مطلق الظن كالمولى
البهبهاني وصاحب الرياض على ما حكي عنهما الى ان النتيجة انما هي اعتبار الظن في الفروع وذهب الفاضل المحقق الشيخ
الكاظمي التستري الى ان النتيجة انما هي اعتبار الظن في الاصول دون الفروع فقط وتبعه على ذلك من تأخر عنه كصاحب
الهداية والفصول وبعض من عاصرناه [illegible] من اهل العصر بالقائلين باعتبار الظن في الطريق واختار شيخنا المحقق
ان دليل الانسداد بعد تمامه يفيد اعتبار مطلق الظن من دون فرق فيه بين تعلقه بالفروع والاصول وهو الحق كما عرفت
الاشارة اليه والقائلون باعتبار الظن في الطريق ذكروا في تقرير كون نتيجة دليل الانسداد هو الظن في الاصول وجوها الاول
ما افاده صاحب الفصول ره وهو انا نعلم انا مكلفون من قبل الشارع بالاحكام ونعلم انه قد نصب لنا طرقا مؤدية
اليها وامرنا بسلوكها ومآل العلمين الى امر واحد وهو كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية المأخوذة من طرق مخصوصة
بمعنى ان الحكم الواقعي مقيد بالمستفاد من تلك الطرق حتى انه لو حصل الامتثال بالواقع من غير تلك الطرق لم يحصل الاثر
الا نظير ما لو امر بزيارة الحسين ع مثلا من طريق البحر دون طريق البر فان تمكنا من العلم بالطريق المؤدي
الى الحكم فهو وان لم نتمكن من ذلك بان انسد باب العلم الى الطريق لزم الاخذ بالظن انه طريق ولكن يعتبر كون ذلك
الظن القائم على الطريق من غير الظنون التي نهى عنها الشارع فلو حصل لنا الظن من القياس بكون الشهرة طريقا
الى الاحكام لم يكن معتبرا ثم انه وجه التقييد بكون الظن بالطريق من غير الظنون المنهي عنها بان دليل الانسداد يقتضي
جعل الظن بمنزلة الاصل الذي من شأنه الاعتبار عند عدم دليل من قبل الشارع على الحكم الظاهري وذلك لانه لا يتم
اعتبار الظن الا بعد انسداد باب العلم والانقطاع عن الوصول الى مراد الشارع فمع نهي الشارع عن شيء من الظنون يتبين
حاله من جهة عدم الاعتبار فلا يكون متعلقه معتبرا ثم انه استند في دعوى القطع بنصب الشارع الطرق وتكليفنا
بالعمل بها الى امرين احدهما انا وجدنا انه نهى عن العمل بالقياس ونحوه من التعاليل الاعتبارية لكنه وجدنا انه امر ببعض
الطرق كالاستصحاب فدلنا ذلك على انه قد تعلق غرضه بالطرق الخاصة للتوسل بها الى الواقع هذا ولا بد من
بيان نكتة وهي انه بعد ثبوت تعلق غرض الشارع بالعمل بالطرق المنصوبة كما هو مذاق ارباب هذا القول نمنع الاشكال
عن خروج القياس عن تحت حكم نتيجة دليل الانسداد كما ينبه عليه اعتبارهم المقدمة التي لم يذكرها غيرهم من دعوى
القطع بان الشارع قد نصب طرقا امر بسلوكها والعمل عليها وثانيهما الاجماع المستفاد من مذاق العلماء حيث انهم
يتكلمون في كون خبر الواحد وامثاله حجة فهم متفقون على اعتبار الطريق وان اختلفوا في تعيينه انه هو الخبر الاعلى
او المشهور او غيرهما ايضا من اضافة خبر الواحد وباضافة الاجماع المنقول والشهرة حتى ان القائلين باعتبار
مطلق الظن [illegible] يلاحظون الآيات والاخبار والاجماع مثلا [illegible] ملاحظتهم لغيرها في مقام الاجتهاد هذا ملخص ما ذكره مرة
وغيره من الوجوه وتفصيل المقام ان تعيين العمل بالظن انه طريق عند انسداد باب العلم موقوف على مقدمات الاولى اثبات
بقاء التكليف بالاحكام الثانية اثبات ان الشارع اعتبر طرقا على وجه الموضوعية بان يكون المكلف به الفعلي
هو مخصوص ما ادت اليه الطرق الخاصة حتى انه لو ادرك الواقع الذي هو حكم شأني من غير هذا الطريق لم يكن ذلك
من المأمور به الفعلي ويغني عن دعوى هذه المقدمة ما اشار اليه من ان مآل العلمين الى امر واحد وهو كوننا مكلفين

بالاحكام الشرعية الماخوذة من طرق خاصة الثالثة انا اذا علمنا بالتكليف باق الى هذا الزمان وليس من قبيل العلم بالقدر
على زعم العامة من انها كانت ثابتة في عهد النبي ثم ارتفعت بعده الى زماننا اثبات عدم وجوب القدر المتيقن التكاليف بين تلك
الطرق اذ مع وجوده بينها في المرتبة الاولى يجب الاخذ به لكونه من معلوم الاعتبار فيقدم على ما ليس كذلك ومع عدمه كما
يؤخذ بما هو القدر المتيقن في المرتبة اللاحقة الى ان يحصل قدر الكفاية فاذا كان خبر الواحد مثلا هو القدر المتيقن اخذ
به واقتصر عليه على تقدير الكفاية والا انتقل الى الاجماع المنقول مثلا وهكذا الى ان ثبت اثبات تعين الظن بحجيتها
بها ايضا الرابع تعذر تحصيل الطرق المظنونة على ذلك الوجه والقدر المتيقن في جملة الطرق فيلزم الاخذ بالخاص
اثبات عدم وجوب الامتثال العلمي الاجمالي بالعمل بجميع الطرق المحتملة لعدم الحرج في ذلك السادسة ان الثابت
من تلك المقدمات هو خصوص حجية الظن بالطريق لا ما هو اعم منه ومن الظن بالحكم فالمقدمة الاولى فهي مسلمة واما المقدمة
الثانية فيرد عليها انه ان اريد نصب الطرق نصبا على سبيل اللزوم والوجوب على الشارع بحيث لو ترك فقد فعل
ما هو خلاف مقتضى اللطف فهو ممنوع اذ القدر اللازم على الشارع في مقام التكليف جعل الاحكام وارسال الرسل وانزال
الكتب ونصب الاوصياء وما زاد على ذلك من نصب الطرق الى الاحكام مما لا دليل على وجوبه عليه بل من المحتمل قويا
احالته امتثال تلك الاحكام الى طريقة العقلاء في امتثال احكام السلاطين والموالي من الرجوع الى العلم ثم العلمي ثم
الظن ثم الشك ثم الوهم الاعلى فالاعلى ولا يلزم خلاف اللطف لانه انما يجب على الشارع بمقتضى اللطف ما لولاه
لم يمكن الامتثال وليس الطريق من ذلك القبيل ومجرد ذلك الاحتمال المذكور يكفي في رد الاستدلال غاية الامر كون
وهو مدفوع بالاصل لان الاصل براءة ذمة الشيء عن ذلك وان اريد به ان نصب الطرق وان لم يكن واجبا عليه الا انه
نصبها من باب الاتفاق فذلك مما يحتاج الى البيان واقامة الدليل ولا دليل الا ما تخيله المستدل من نهي الشارع عن العمل
ببعض الطرق كالقياس نظرا الى كشفه عن نصبه طرقا خاصة وهو لا ينهض دليلا على المدعى اذ مقتضى نهي الشارع بالنهي عنه انما هو
النهي عن العمل بغير العلم فيختص بصورة الانفتاح او انه كما سيجيء ذكره انشاء الله تعالى فان قلت ان ما ذكر من عدم نصب الطريق انما
يتم بالنسبة الى حال الانفتاح واما في حال الانسداد فلا شبهة في ثبوت الطريق جعلا لا وايجابا الا انكاره ولا اقل من
مطلق الظن لانه ايضا طريق رضي الشارع به عند تعذر العلم ولا ريب ان اهمال الاحكام وترك التعرض لامتثالها غير
جائز فاذا علم اجمالا منصوبية الطرق فاذا لم يحصل لنا القطع بتعيين بعضها ودار الامر بين العمل بالظن الخاص والظن
المطلق ولا ريب ان المظنون هو الاول لقيام الامارات المفيدة للظن على طريقية تعين العمل به لقيام الظن به مقام
مقام العلم بحكم دليل الانسداد قلت جعل مطلق الظن طريقا في عرض الطرق المنصوبة خطا لان مطلق الظن طريق
عقلي والظن الخاص المنصوب طريق شرعي جعلي ولا ريب ان الطريق العقلي مستبدل بالطريق الجعلي كمستبدل الاصل
الى الدليل اذ كما انه مع العلم بوجود الدليل يتعين العمل به فكذا مع العلم بعدمه او الشك فيه يتعين العمل بالاصل فكذلك
فيما نحن فيه فمع الشك في وجود الظن الخاص والعلم بعدمه يتعين العمل بمطلق الظن بحكم العقل ومع العلم بوجود الظن
الخاص يتعين العمل بالظن الخاص فما دام الطريق الجعلي موجودا لا يحكم العقل بكون مطلق الظن طريقا فلا دوران بين
بين الظن الخاص حتى يقوم الظن به مقام العلم عند تعذره فظهر بطلان ما ذكر من ثبوت الطريق لانه انما يثبت بالبرهان

مجعولية بعض الطرق الظنية في الآن فيتعين العمل بالظن في تعيين الاحكام دون الطرق واما ما استشهد به من النهي عن العمل ببعض
ان الظاهر من ملاحظة ادلة المنع من بعض الطرق كالاخبار الناهية عن العمل بالقياس ان العلة في المنع هو خطائه
وعدم مصادفته للواقع كما يدل عليه التعليل الوارد في بعض تلك الاخبار بان ما يفسده اكثر مما يصلحه وبان الدين
من ان دين الله لا يصاب بالعقول وهكذا فبقرينة المقابلة يظهر ان الحال في الطرق المأمور بها على تقدير ثبوتها ان
المناط والسر في نصبها اي امضائها هي طريقيتها الى الواقع وغلبة ايصالها اليه في نظر الشارع لا ان لها حالا
ووصفا نفسيا مصلحة زائدة على مصلحة الواقع او مساوية لها كما هو مقتضى القول بالموضوعية وبعد التنزل عن ذلك فلا
اقل من احتمال المرآتية والطريقية وهو كاف في ابطال الاستدلال بالقطع ان بعض من تأخر اورد على هذا القائل بوجهين
احدهما ان اللازم من مذهبه من كون الطرق مما لها موضوعية عند الشارع هو القول بكون الامر الظاهري مقتضيا للاجزاء وان انكشف
خلاف الواقع والحجة من المسلم انه لا يقول بانتفاء الاجزاء في بابه والحاصل انهم ان اعتبروا الموضوعية في الطرق التي ادعوا جعلها
من الشارع كما هو ظاهر كلامهم فهو باطل ضرورة ان ذلك مناف لمذهبهم في مسألة الاجزاء ودعلى تقدير المرآتية في الطرق
فاللازم بعد تعذر العلم بها هو اقامة الظن مقام العلم بالنسبة الى الطريق الذي هو الواقع لا الطريق الذي هو مقدمة وقول
انه ادعم من نصب الطرق المدعى ما هو اعم من الجعل والامضاء الذي لا يفيد ازيد من الطريقية وهذا هو المدعى جعلهم
الى انكار الاجزاء في بابه لكنهم غفلوا عن ان نصب الطرق بهذا المعنى لا يجدي في اثبات مدعاهم هنا فتدبر وثانيهما
ان ما ذهب اليه يستلزم التصويب الباطل واما المقدمة الثالثة فيرد عليها اولا انا سلمنا نصب الطرق من باب الموضوعية
لكنا نمنع من وجودها فيما بين الامارات الموجودة عندنا اليوم اذ لعل الطريق المنصوب انما هو قسم خاص من الاخبار
مثلا لم يبلغنا الزمان على تحصيله كخبر الثقة المركب تزكية عدلين المفيد الموثوق الفعلي وغير ذلك من القيود
التي تقدم ذكرها انفا فان قلت ان الذي يظهر من سيرة العلماء وطريقتهم هو اتفاقهم على طريق خاص وان اختلفوا
في تعيينه فانا نرى كلا من العلماء يعمل في استنباط الاحكام بطريق خاص وان كان في مقام التعيين مختلفا فيه بحسب
اختلاف الاراء وهذا الاتفاق يكشف عن كون الطرق منصوبة موجودة فيما بين الامارات فيتم ما ذكر من تعيينها بالطريق
الظن قلت ذلك الاجماع ممنوع لانه مما غرض الاعلام كالسيد وغيره ممن تقدم عليه وتاخر عنه من جواز العمل بغير العلم
وثانيا ان مجرد عمل العلماء بطريق خاص حيثما ذهب الى حجية شيء من الطرق نظرا بعضهم من جهة قيام الدليل عليه بحجيته
عنده لا يوجب العلم الاجمالي بمنصوبية الطرق ولا يكشف عن وجود القدر المشترك المتفق عليه بينهم حتى يكشف ذلك
عن نصب الشارع طريقا في الجملة انما يتحقق اذا كانوا جميعا متفقين على القدر المشترك في الجملة بحيث علم
منهم تحقق الاجماع عليه وكان اختلافهم في تعيينه حتى لو انكشف للقائل بحجية خبر العدل مثلا خطاؤه في مقام تعيينه
لم يكن يعتد بقيمة خطأ في حجية طريق في الجملة بل حجية الاتفاق وكان ملتزما بطلب التعيين وضمن عن الكشف
خطاؤه فيه وليس الحال في المقام على ذلك المنوال لانه لو انكشف للقائل بحجية خبر العدل بخصوصه خطاؤه في ذلك وبطلان
دليله الذي دل عليها لم يكن يقول بحجية الطرق في الجملة ولا بحجية طريق في الجملة اجمالا في تعيينه والحاصل انه لا بد في الاستكشاف
من الاجماع على القدر المشترك بين استقلال كل من العلماء القول بحجيته من تحصيل اتفاقهم على القدر المشترك المقصود

بالطريق م

علم م

انما هو م

محرم

غلبه م

وان لم يعتبر الموضوعية فيها
فلا ينفع هو في نصب الطرق
بحالهم في هذه المسألة م

وليس نظرهم الا الى الاضطرار م

عندهم نظير ما قيل في التواتر واما المقدمة الرابعة فيرد عليها انا وان سلمنا ما ذكر من المقدمات الثلث الا انه لا يجب
لان من الامارات ما يتيقن جواز العمل به سواء عمل بغيره ايضا ام لا وذلك كخبر الثقة بالقيود المذكورة ثم يصحح
المشهور ثم غيره مما ترتب في مراتب القوة لما ذكرنا انفا من ان المراد بالقدر المتيقن انما هو الامتثال ومع وجود القدر المتيقن
يرجع في المشكوك الى اصالة حرمة العمل بالظن واما المقدمة الخامسة فيرد عليها انه اذا فرض العلم الاجمالي ببعض الطرق
ووجودها فيما بين الامور المتداولة اليوم حصل الخروج عن عهدة التكليف بها بالعمل بالاحتياط بحكم ان يعمل بكل
ما يحتمل ان يكون منصوبا لان العمل بالاحتياط مقدم على العمل بالظن لما عرفت من تقدم الامتثال العلمي على الظني بقدر
الامكان ودعوى انه يلزم العسر والحرج بالعمل بالاحتياط في الطرق فان قيل انه لا يجب العمل بكل ما احتمل نصبه لان
فيما بين الامارات الموجودة ما ليس بطريق فيصير العمل به حراما ومع اشتباه الحال يدور الامر بين الواجب والحرام فلا
يكون المقام مما يعمل فيه بالاحتياط قلت هذا ناش من الغفلة اذ قد عرفت انه لا حرمة للعمل بالظن لذاته
وانما هي تشريعية ولا يتحقق التشريع بالعمل به لرجاء موافقته للواقع وعلى هذا فكل ظني يحتمل حجيته العمل به
مثلا يترك العمل به اساسا كل ما احتمل حجيته بحيث يقع العقاب على العمل به بل سائر الامارات واما ما هو متيقن حجية الفتوى
المشهورة فلا مجال للعمل بها في المقام اذ قد عرفت انه لا يترتب شيء على مخالفة الاحتياط فيما يتحقق المخالفة فيه في مثل
المقام لان الاحتياط ينقطع اثره بالعلم الاجمالي ولو فرض مخالفة الاحتياط في الطرق الاحتياط في الفروع كما اذا كان
العمل بالطريق المحتمل نافيا للتكليف كما لو قام الظن المشكوك الاعتبار على عدم وجوب السورة واقتضى الاحتياط الفرعي
وجوبها عمل بالاحتياط في الفروع وقدم على الاحتياط في الاصول كان مذهب من سلك هذا المسلك تقديم
العمل بالاحتياط في المسألة الفرعية على الاحتياط في المسألة الاصولية وهو واضح وعلى فرض العكس فلا منافي
بالاحتياط في الاصول على كل حال والحاصل انه لا ريب في ان حال سائر الامارات ليس مثل حال القياس بان كان لها
حرمة ذاتية ان عملنا بها فغير لا حرمتها اما من جهة عدم ايصالها الى الواقع في الغالب كما هو ظاهر قوله ان الظن لا يغني
من الحق شيئا او من جهة مخالفتها للاصول ويدفع الاول ان الفرض ان العمل بما يحتمل كونه طريقا من الامارات انما هو
ولازمه الايصال الى الواقع وليس من باب [illegible] حجة شرعية حتى يلزم التشريع ويدفع الثاني ان الاصول ان كانت موافقة
للاحتياط فلا اشكال وان كانت مخالفة فالاصل المخالف في ذلك المورد اما ان يكون هو الاستصحاب او اصل البراءة
وليس شيء منهما بحجة مع العلم الاجمالي بان بعض الامارات الموجودة على خلافهما معتبر عند الشارع لان حجية الاصل
انما هي مع عدم العلم ومع العلم الاجمالي بوجود الدليل المخالف لا يجري [illegible] بعض الامارات محض
احتمال بل هي مجرد احتمال فيندفع بالاصل فان قلت سلمنا ولكن نقول ان في المقام مانعا اخر عن العمل بالاحتياط وذلك
ان العمل بالاحتياط انما يجوز عند عدم دليل على الحكم الوجوبي او التحريمي ولا ريب ان هذه الامارات [illegible]
والايات والاخبار ناهية عن العمل بالظن فالاحتياط في الاخذ بالقطعي عمل بالظن [illegible] الادلة الدالة على
حرمة العمل بالظن واما العمل بالظن في تعيين الطريق فانما هو من جهة انسداد باب العلم [illegible] الاقوى الغير المخرج عن
تحت الادلة بملاحظة قاعدة الانسداد انما هو العمل بالظن في التعيين دون كل ما يحتمل ان يكون طريقا من باب الاحتياط فان ذلك

خاص

ظاهر بهذه الادلة انما هو النهي عن جعل الظن حجة شرعية والمفروض ان العمل بالامارات المحتمل كونها منصوبة من قبل
الشارع انما هو للاحتياط وتحصيل الواقع لا للامتثال بها من جهة كونها حجة شرعية فان قلت ان الاحتياط في
الاصول قد يعارض الاحتياط في الفروع بان كان بعض ما يحتمل طريقيته دالا على البراءة كما لو قام الاجماع المنقول
مثلا على عدم وجوب السورة ومقتضى الاحتياط الفرعي هو الاتيان بالفعل لتحصيل البراءة اليقينية فما تصنع
قلت اما على قول من جعل الاحتياط الاصولي مقدما على الاحتياط الفرعي فلا اشكال كما هو مختار بعض مشايخنا
وقد تقدم سابقا واما على مذهب من عكس الامر فنقول بالاحتياط في المقامين ويلزم الاحتياط في الاصول والفروع
معا عند التعارض فاذا اقتضى بعض الامارات المعتبرة البراءة وكان مقتضى الاحتياط الفرعي هو اتيان الفعل
يحكم الاحتياط بالعمل على البراءة وباتيان الفعل بنية الاحتياط عملا بالاحتياط الفرعي ولكن الانصاف ان هذا مستوجب
للعسر المنفي اذ لا ريب ان الاحتياط في نفس الامارات مع ضميمة احتياط الفروع المعارضة للاحتياط الاصولي
لتعسر كثيرة لا تتحمل عادة واما المقدمة السادسة فيرد عليها ان المقدمات السابقة مع تسليمها لا تفيد الا جواز
العمل بالظن بصورة تعيين الطريق خاصة بل هي كما تنتج جواز العمل بالظن في تعيين الطريق كذلك تنتج جواز
التعويل على الظن بنفس الامر وتوضيح ذلك ان الطريق الذي علم نصبه اجمالا لا يخلو اما ان يكون منصوبا على وجه الاطلاق
حتى بالنسبة الى زمان انفتاح باب العلم او يكون مختصا بصورة الانسداد اما على الاول فنقول ان الشارع لما كان له طريق
الى الواقع وحال الانفتاح فكما ان العلم بالواقع طريق اليه كذلك غيره من الامارات الاول طريق جعلي والثاني طريق قهري فكما
ان الاول عين للاذعة في عرض الواقع كذلك الثاني ايضا واذا فرض تعذر احدهما تعين العمل بالاخر واذا تعذرا
جميعا فكما يجوز التعويل على الظن في تعيين الطريق كذلك يجوز التعويل على الظن بالواقع ولا مرجح لتعيين احدهما او ترجيح
على الاخر واما على الثاني فلا ريب انه لا يجوز التعويل على الظن بالواقع المستلزم للعدول عن العلم الى الظن لانه
مع القطع بالطريق الخاص وتميزه عن غيره يقينا يحصل الامتثال القطعي بالعمل بمؤداه فالعدول عنه الى الظني
عدول عن القطعي الى الظني واما اذا فرض انسداد باب العلم التفصيلي اليه ايضا ولم يمكن تميزه عن غيره يقينا فلا ريب
في ان الدليل على التعويل على الظن ح في تعيين هذا الطريق المنصوب الخاص هو دليل الانسداد ومن البين ان
العقل لا يفرق بين احراز الطريق بمطلق الظن وبين احراز الواقع به ولا يحكم بتقديم الاول على الثاني فان قلت
مع الظن بالطريق يحصل البراءة الظنية بخلاف الظن بالواقع اذ ربما يحصل لنا الظن بالواقع ولا يحصل
الظن بالبراءة كما اذا حصل الظن من القياس والمصالح المرسلة فالعقل يحكم بتقديم الاول قلت نعم لو بنينا على
ذلك لا يحتاج تتميم المقالة الى ترتيب المقدمات المذكورة في اتمام المطلوب بل اللازم ح ان يقال انه مع العلم ببقاء
التكليف وعدم اهمال المكلفين وعدم امهال المكلفين يجب تحصيل البراءة يقينا ومع الانسداد يكتفى بالظن
بالبراءة لكونه اقرب الى العلم فاذا حصل الظن بها بالعمل بمؤدى امارة دون العمل بالظن بالواقع وجب التعويل
على الاول دون الثاني فهذا كلام لا يحتاج الى ترتيب مقدمات مستغنى عنها وهذا هو السر في اكتفاء بعض
الاماثل بهذا القدر من دون تطويل المقال بما لا طائل تحته وستعرف الكلام انشاء الله تعالى فيه والله ولي التوفيق

انتهى فان قلت لا ريب في ان الطريق المنصوب في عرض الواقع من حيث كونه مبرئا للذمة مع احتمال مخالفته وان
الظن به موجب للظن بالواقع ايضا فالظن به مستلزم لظنين مبرئين للذمة مع الاشتغال احدهما الظن بالطريق
والآخر الظن بالواقع واذا اخطأ احدهما لم يخطأ الآخر في الغالب بخلاف الظن بالواقع فانه يخطئ غالبا فبذلك يترجح
الاول قلت لا ملازمة بين الظن بالطريق والظن بالواقع اذ ربما يحصل الظن بحجية خبر خاص من الاخبار مع عدم
افادته الظن بالواقع اذ ليس حجية الطرق المخصوصة من باب افادتها الظن بنفس الامر بل من باب التعبد سواء افاد الظن
ام لا فان قلت انا نرى بالعيان في كل باب انسد فيه الطريق الخاص لم يكن يعتبر الظن بنفس الامر بعد انسداد باب
العلم به بل المعتبر هو الظن بالطريق المنصوب الخاص الا ترى ان المقلد يعمل بالظن في تعيين المجتهد لا بالظن بالاحكام
الواقعية وكذلك القاضي يعمل بالظن في تحصيل الطرق المنصوبة من قبل الشارع في قطع الدعاوى والمرافعات من
البينة واليد ونحوهما لا بالظن بما وقع بين المتخاصمين فكذلك فيما نحن فيه لا بد بعد انسداد باب العلم الى الطرق
المقررة المنصوبة من اتباع الظن بها لا الظن بنفس الامر قلت الفرق بين ما ذكر من الامثلة وبين ما نحن فيه واضح اذ
الظنون الحاصلة للمقلد والقاضي بالنسبة الى نفس الامر امور غير منضبطة بكثرة الخطاء فيها بخلاف الظن الحاصل لهما
في تعيين المجتهد والطرق في قطع الدعاوى فانه يسهل الحصول من الامارات المنصوبة غالبا المطابقة للواقع
بخلاف ما نحن فيه لعدم الفرق في الظنون الحاصلة فيه بين حصول الظن بالواقع وبين حصول الظن بالطرق المنصوبة
الخاصة من جهة التطابق في الغالب وعدمه مع ان الظن الحاصل فيها بالطرق من امارة منضبطة شرعا كما في المثالين
المذكورين مع ان الاجماع قائم على عدم حجية الظن فيهما بالواقع كالقياس ولا تسأل الثاني ما احتج به صاحب الهداية
لما ذهب اليه وحاصله انه لا ريب في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية ولم يسقط عنا التكليف بالاحكام الشرعية في
الجملة وان الواجب علينا اولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف بان يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما
كلفنا به وسقوط التكليف عنا سواء حصل العلم معه باداء الواقع او لا حسبما مر تفصيل القول فيه وح فنقول
ان صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم الشارع فلا اشكال في وجوبه وحصول البراءة به وان انسد علينا سبيل العلم
بذلك كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه اذ هو الاقرب الى العلم به فتعين الاخذ به عند التنزل من العلم في حكم
العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظن باداء الواقع كما يدعيه القائل
باصالة حجية الظن وبينهما بون بعيد اذ المعتبر في الوجه الاول هو الاخذ بما يظن كونه حجة بقيام دليل ظني
على حجيته سواء حصل منه الظن بالواقع ام لا وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول الظن بالبراءة في حكم الشارع اذ لا يستلزم
مجرد الظن بالواقع الظن باكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل سيما بعد النهي عن اتباع الظن فاذا تعين تحصيل
ذلك بمقتضى العقل يلزم اعتبار امر آخر يظن معه رضا المكلف بالعمل به وليس ذلك الا الدليل الظني الدال
على حجيته فكل طريق قام ظن على حجيته عند الشارع يكون حجة دون ما لم يقم عليه انتهى اقول يرد عليه امران الاول
احدهما انه لا ريب في ان المرتبة العليا في انظار العقلاء في امتثال العبيد لاوامر مواليهم هو الاتيان بالمأمور به
الواقعي من حيث ان المولى امر به لا الاتيان بالفعل لخوف العقاب او لتحصيل تفريغ الذمة فالواجب على المكلف

وبالذات

وبالذات مع التمكن من تحصيل الواقع هو الاتيان بما امر به الشارع في الواقع من حيث انه امر به ولهذا تريهم ان
الاكثر قد حكموا ببطلان العبادة لو اتى بها خوفا من النار وطمعا في الجنة مع تسليم صحتها على ذلك الوجه فلا ريب في كون الاتيان
بها على ذلك الوجه من ادنى مراتب الامتثال فتحصيل الواجب اولا وبالذات هو تفريغ الذمة عن الامر ممكن
تحصيل الواقع كما عرفت ومع فرض الانسداد يكون الواجب على المكلف ثانيا وبالعرض هو تحصيل الواقع ظنا لا تفريغ الذمة ظنا
مطلقا سواء حصل الظن باتيان الواقع ام لا على ما حقق المقام ومع تسليم حسن الامتثال باتيان الفعل لتفريغ الذمة
ونحوها كما ربما يكون تفريغ الذمة ظنا من ادنى مراتب الامتثال على ما يقتضيه المقام وثانيهما انه ان اراد من حصول الظن
بالفراغ بالاتيان بمؤدى ما ظن كونه منصوبا من قبل الشارع من الامارات حصول الفراغ الشأني الواقعي بمعنى انه لو تبدل
ظننا باعتبار الامارة ونصبها بالعلم بكونها منصوبة من قبل الشارع لحصل اليقين بالفراغ فنقول ان الظن بالواقع
ايضا كذلك ضرورة انه اذا انكشف الواقع وعلمنا مطابقة ظنوننا للواقع يحصل اليقين بالفراغ ح ايضا وان اراد
الفراغ الفعلي دون الشأني بان حصل الظن فعلا بالفراغ بسبب العمل بمؤدى الامارة المظنون اعتبارها ففيه
ان الظن بحجية الامارة لا يخلو اما ان يكون حاصلا من امارة معلومة الاعتبار او معلومة العدم او مشكوكة الاعتبار
ولا ريب في حصول العلم بالفراغ في الاول وحصول الظن به في الاخير وعدمهما في الثاني وح نقول ان الظن بالواقع ايضا
على ذلك المنوال بعينه فانه اما ان يحصل الظن به من الامارة المعلومة الاعتبار او معلومة العدم او مشكوكة الاعتبار
ولا ريب في حصول العلم بالتفريغ في الاول والظن به في الاخير وعدمهما في الثاني وبالجملة لا فرق في حصول الظن
بالتفريغ او العلم به بين الظن بالواقع وبين الظن بنفس طريق خاص وتقديم احدهما على الآخر تحكم بحت لا يساعد
عليه دليل واحتج القائلون باختصاص نتيجة دليل الانسداد في حجية الظن في الفروع فقط بوجهين احدهما
ان مقدمات دليل الانسداد لا تجري الا في الفروع وتوضيحه ان المقدمة الاولى منها هي حصول العلم ببقاء التكليف
وعدم اهمال المكلفين بالضرورة من الدين وهي لا تتم في الاصول اذ لا ريب في ان الاحكام المتعلقة بالاصول ظاهرية
ثم نقول بعدم خلو الوقائع عن الاحكام الواقعية بان يكون الشارع قد جعل لكل واقعة حكما في نفس الامر كما هو مذهب
الخاصة ظاهرا واما ان نقول بجواز خلوها كما هو مذهب العامة وعلى كل من القولين لا دليل على جعل الشارع احكاما
متعلقة بالاصول اما على القول الاول فلان مقتضاه هو عدم خلو الوقائع عن الاحكام الواقعية دون الظاهرية
والمفروض ان الاحكام المتعلقة بالاصول ظاهرية لا واقعية واما على القول الثاني فالامر اظهر لانه اذا لم يثبت جعل
الشارع احكاما واقعية فعدم جعله للاحكام الظاهرية المتعلقة بالاصول اولى فكيف يمكن دعوى الضرورة في
بقاء التكليف فيها ومع تسليم ذلك لا نسلم الانسداد الذي هو من جملة المقدمات ايضا في الاصول لما عرفت سابقا
من ان المعتبر في انسداد باب العلم المجوز للعمل بالظن هو كون الامر بحيث لو اقتصر على العمل بما علم لزم الخروج
من الدين بان يتحقق ان هذا ليس ما جاء به محمد ص وظاهر ان مثل هذا لا يلزم لو اقتصر على المعلوم من مسائل
الاصول لان اكثر مباحثها من قبيل المعلومات لان مباحث الالفاظ منها موكول الى العرف والظنون الحاصلة
فيها ظنون خاصة معلومة الاعتبار واما الاصول العملية فبعضها معلوم بالاخبار المدعى تواترها وبعضها معلوم

ان ح

واما ظننا الظاهر ان القدماء المتقين رضي الله عنهم
هو عدم خلو الوقائع المبتلى بها عن الحكم
الواقعي دون غيرها منه دام ظله

بالعقل كاصل البراءة واما الاخبار فما كان منها مظنون الاعتبار ومفيدا للظن بالواقع بنفسه فهو ايضا حجة على
القولين المذكورين هما كون نتيجة دليل الانسداد حجية الظن في الفروع وكون نتيجته حجية الظن في الاصول حجية
هذا الصنف من الاخبار ينتهي الى العلم فلم يبق الا بعض الامارات من الاخبار وغيرها مما هو مظنون الاعتبار
غير مفيد للظن بالواقع ولا ريب ان انسداد باب العلم في هذا الصنف من الامارات لا يوجب الانسداد المعتبر
في تمامية دليل الانسداد ومما يشهد بعدم تحقق الانسداد في الاصول اعتبار الاكثر القطع فيها بل حكي عن الفاضل
السبزواري دعوى الاجماع على ذلك ومع تسليم الانسداد نقول لا دليل على العمل بالظن في الاصول مع امكان
الاحتياط الذي لا يتم دليل الانسداد الا بنفيه اذ عدم امكانه من جملة مقدماته ولا اشكال في امكان الاحتياط
في الاصول فلا يجوز العمل بالظن فيها ثانيهما ان المشهور عدم اعتبار الظن في الاصول بل ادعي عليه الاجماع كما عرفت
فلو قلنا باعتبار الظن فيها من جهة اجراء دليل الانسداد فيها لزم من اعتباره عدمه لحصول الظن من الشهرة
بعدم اعتبار الظن فيها وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال اقول يمكن تقرير عموم دليل الانسداد بالنسبة الى
الظن بالاصول والفروع بوجه يندفع به الاستدلال الاول احدهما انك قد عرفت سابقا ان مقتضى التحقيق
هو عدم تقييد نتيجة دليل الانسداد فيثبت به حجية كل ظن تعلق بالاحكام الشرعية مطلقا سواء كانت من
الاحكام الواقعية او الظاهرية وعدم خلو الوقايع عن الحكم الواقعي الشرعي من مسلمات الخاصة وكون
الاصول مما حكم عليه باحكام ظاهرية مما لا مجال لانكاره لان اعتبار البرائة والاستصحاب وخبر الاحاد ونحو
ذلك مما وقع السؤال عنه عن الطاهرين المعصومين فلا جرم حكم عليها بحكم وجوبي او تحريمي او غيرهما فنقول انا اذا علمنا بكوننا
مكلفين بالاحكام الشرعية اجمالا وانسد طريق العلم التفصيلي اليها ولم يمكن العمل بالبرائة والاحتياط الكلي في الجزئي
وجب العمل بكل ظن تعلق بالحكم الشرعي سواء كان حكما واقعيا متعلقا بالفروع ام ظاهريا متعلقا بالاصول عملا
بمقتضى عموم النتيجة كما عرفت سابقا فان قلت ان علم الاصول مباين للفروع والمعلوم من بقاء التكاليف هو
كوننا مكلفين بالاحكام المتعلقة بالفروع اجمالا فسد الانسداد ولا يلزم من بقاء التكليف في علم بقائه في علم آخر
قلت نحن قد علمنا ببقاء التكليف اجمالا ولم يفرق احد بين العلمين فاذا علمنا بكوننا مكلفين بما هو مطلق الحكم الشرعي
اجمالا سواء كان من قبيل الحكم الفرعي او الاصولي ثم لو اجرينا دليل الانسداد في الاصول بخصوصها مع قطع النظر عن
الفروع تم ايضا ما ذكرت لكن اجراء دليل الانسداد في كل صنف من اصناف الاحكام الشرعية بعيد … عنه بما يتبين
من جهة عدم جريان تمام مقدماته هناك كما لو فرضنا اجرائه في خصوص باب الزكوة فقط مع قطع النظر عن سائر الابواب
وذلك لان من مقدماته هو انسداد باب العلم بحيث لو اقتصر على ما علم لزم الخروج من الدين فيتبين ان ذلك ليس مما
جاء به محمد صلى الله عليه وآله ومعلوم ان الاقتصار على العلم في باب الزكوة مع قطع النظر عن سائر الابواب لا يوجب ذلك فلا بد
من ضم الاحكام الاخر من الاحكام الاصلية بعضها الى بعض حتى يحصل العلم الاجمالي بالاحكام الواقعية وكوننا مكلفين بها فيتم
الدليل المذكور بعد فرض الانسداد فيها وعلى هذا فلا بد من ضم الاحكام المتعلقة بالاصول بالاحكام المتعلقة بالفروع
والحاصل ان العلم ببقاء التكاليف اجمالا سواء كانت اصولية ام فرعية يوجب العمل بكل ظن تعلق بالحكم الشرعي سواء كان

من الفروع

من الفروع ام من الاصول بل مقتضى دليل الانسداد هو العمل بالظن في الاصول الدينية ايضا من جهة العلم الاجمالي بكوننا
مكلفين بمطلق الاحكام في الجملة لكنها خرجت بما دل على اعتبار العلم فيها فهي خارجة عن محل فائدة حجية
مطلق الظن بحسب الموضوع نعم لو قلنا باهمال نتيجة دليل الانسداد تم ما ذكره من اختصاص حجية الظن في الاحكام
الفرعية نظرا الى كون حجيته فيها خاصة هو القدر المتيقن دخوله في مؤدى دليل الانسداد فيحتاج في اثبات
حجية الظن في غيرها الى شيء من المقدمات المعممة السابقة ولكنك قد عرفت عن ذلك بحيث قلنا بعموم النتيجة ومن
جميع ما ذكرنا يظهر ان انفتاح باب العلم في الاصول فقط بحسب الغالب او امكان الاحتياط فيها مما لا ينفع في
المقام كما تشبث به المستدل في اثبات مرامه بعد ما عرفت من فرض عدم الاعتداد بالتفرقة بين العلمين وفرض
كوننا مكلفين بمجموع ما تعلق بهما من الاحكام من حيث المجموع وفرض الانسداد بالنسبة الى المجموع ايضا فلا
ينفع حينئذ فرض الانفتاح بالنسبة الى افراد احد الصنفين غالبا كما لا ينفع فرضه بالنسبة الى خصوص شيء من ابواب
الفقه كالزكوة مثلا وثانيهما ان نقول ان الاحكام المتعلقة بالاصول مآلها الى الاحكام المتعلقة بالفروع اذ الفقه
هو البحث عما يتعلق بافعال المكلفين من الاحكام ولا ريب ان العمل بالاصول من جملة افعال المكلفين فيجب ان
يندرج في موضوع الفقه فلو سلمنا اختصاص مقتضى دليل الانسداد بالفقه اذ يرجع الاحكام المتعلقة بالاصول
ايضا الى مقتضاه بالاعتبار الذي ذكرناه غاية الامر ان يكون الظن في الفقه اعم من الظن المتعلق بالاحكام الواقعية
كما في الفروع ومن الظن المتعلق بالاحكام الظاهرية كما في الاصول ويكون تميز علم الاصول عن الفروع باعتبار
ان اعمال الادلة من حيث كونه فعل المكلف المتصف بالاحكام الخمسة داخل في الفقه ومن حيث التوصل به الى الحكم
الفرعي داخل في الاصول وثالثها انا بعد تسليم عدم جريان دليل الانسداد في الاصول نقول ان جواز العمل به في
الفروع يستلزم جواز العمل في الاصول ايضا اذ بعد تسليم اقتضاء بقاء التكليف وانسداد باب العلم التفصيلي بها جواز
الاتكال على الظن في الاحكام الواقعية لا يفرق العقل بين الظن بالواقع وبين الظن بما هو بمنزلة الواقع ولا ريب ان
الطرق الخاصة المنصوبة على الفروع بها نداء ما الشارع مقام الواقع يتدارك بها مصلحته فالظن بها ظن بما هو
بمنزلة الواقع فكما ان العمل بالاول جائز بحكم العقل فكذلك الثاني واما الجواب عن الثاني فيظهر مما ذكرناه في تنبيهات
الاجماع عند البحث عن حجية الشهرة وانها مما قامت الشهرة على عدم اعتبارها وبعد وضوحها بما ذكر في
التنبيه الرابع من احكام الظن المانع والممنوع … ثم التنبيه الثالث في بيان وجه التفصي عن الاشكال المعروف الذي
اورده في المقام وهو انه بعد البناء على تقرير دليل الانسداد على طريق الحكومة وتسليم ان العقل يستقل بالحكم بجواز
العمل بالظن ووجوب تجويز الشارع العمل به عند انسداد باب العلم الى اغلب الاحكام من دون توقف على الاستناد او
لا بد من العمل به من اي سبب حصل لكونه اقرب الى الواقع كيف يجتمع ذلك مع نهي الشارع عن العمل بالقياس وقد تقرر
ان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص فان المنع عما اقتضى العقل من وجوب العمل بالظن لو فرض امكانه جرى احتماله في غير
القياس من الامارات ايضا فلم لا يكون العقل مستقلا اذ لعله نهى عن امارة اخرى كما نهى عن القياس الا انه اختفى علينا
فان ذلك الاحتمال لا رافع له الا قبح ذلك على الشارع ومع انفتاح باب تجويز النهي عن ظن لا يبقى مجال لجواز العمل

بمطلق الظن وان شئت قلت ان نهي الشارع عن بعض اسباب الظن تخصيص لحكم العقل بوجوب اعتبار مطلق الظن عند انسداد باب
العلم موجب للتناقض اذ المفروض بقاء التكليف وعدم شيء اقرب الى الواقع من الظن عند انسداد باب العلم فارادة
الواقع ح والنهي عن العمل بالظن متناقضان ولاريب في تجويز الحكيم وينبغي قبل الاخذ في تحقيق المقام ان يعلم ان خروج
القياس عن تحت حكم الدليل المذكور انما هو من باب التخصيص وان التخصيص على قسمين لفظي وغير لفظي اما القسم
الاول فالاشكال المذكور وان كان وارد فيه ايضا الا ان القوم تفصوا عنه في باب الاستثناء بوجوه ثلثة قال
بكل منها قوم وحملوا العموم على العموم الصوري اذ لو بقي العموم الوارد في الكتاب او السنة الذي ورد عليه التخصيص
على حقيقته لزم البداء الحقيقي ولاريب في استحالته بالنسبة الى العالم بالعواقب فيكون العموم والتخصيص وكلام
العالم بالعواقب صوريين واما القسم الثاني فلما لم يكن فيه لفظ حتى يجري فيه ما ذكر في القسم الاول من حمل العموم
على العموم الصوري اشكل التفصي عنه والايراد المذكور حكي عن الامين الاسترابادي في مقام
الرد على الاجتهاد ثم تبعه بعض من تأخر عنه من الاخباريين واعلم انه انما يرد على تقرير دليل الانسداد على وجه
الحكومة كما اشرنا اليه في اول التنبيه دون تقريره على سبيل الكشف فانه لا يرد عليه اشكال من خروج القياس
ونحوه لان مقتضى الدليل على ذلك التقرير مع قطع النظر عن المقدمات المقتضية على تقدير تسليمها اعتبار مطلق الظن
ليس الا اعتبار الظن في الجملة كما عرفت سابقا فلا يلزم التناقض من جهة خروج القياس ونحوه عن تحت الدليل
واما مع ملاحظة انضمام احدى المقدمات اليه فلا تناقض ايضا لان التعميم لا يجري بالنسبة الى القياس حتى يلزم المحذور بل
يجري بالنسبة الى ما عداه فيكون التعميم بالنسبة الى ما لم ينه عنه دون ما نهي عنه من القياس ونحوه واذ قد عرفت ذلك
فاعلم ان من وجوه الجواب عن الاشكال المذكور وجوها اربعة ذكرها بعض المتأخرين احدها منع الصغرى وهو
منع افادة القياس للظن الذي هو موضوع نتيجة دليل الانسداد وتمسك في اثبات ذلك في باب الخبر بما ورد في
الشرع من النهي عن العمل بالقياس والاستحسان وفي باب الاجتهاد بما ذكروه بما علل به منع القياس في بعض الاخبار من ان دين
الله لا يصاب بالعقول لان الحكم الكامنة في الاحكام لا يعلمها الا الله وان السنة اذا قيست محق الدين وانه لا شيء
ابعد من عقول الرجال من دين الله تعالى وبما ورد من انه سئل ابو الحسن موسى ع عن القياس فقال ع ما لكم والقياس
ان الله لا يسئل كيف احل وكيف حرم وبما ورد من جمع الشارع بين المختلفات وتفريقه بين المؤتلفات كما في نزح البئر
غيرها فكيف يكون عدم المناسبة والمماثلة منشأ لحصول الظن بالقياس ثم اكد ذلك بالاخبار الدالة على ان اول
من قاس ابليس حيث ذكروا ع وجه الردع انه لم يعرف الفرق بين النار والطين وبين ادم ع وبين نفسه فقاس ادم
بنفسه وبما دل على وجه بطلان القياس حيث قال ع وقد ذكروا ع في الاخبار مواضع شتى في رد ابي حنيفة الدالة على عدم
حجية القياس في الاصل ثمرات القتل يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت الا بالاربع مع ان القتل اكبر والمني
يوجب الغسل والبول يوجب الوضوء مع انه اكبر وان صوم الحائض يقضى دون صلوتها مع انها اكبر من الصوم وجعل
للرجل في الميراث سهمان وللمرأة سهم مع انها اضعف وان يد السارق تقطع بعشرة دراهم ويؤدى بخمسة الاف درهم
وغيرها من الاخبار الدالة على غلبة مخالفة الواقع في العمل بالقياس خصوصا مع ملاحظة رواية ابان بن تغلب

لا المحقق ؟

الفاضل القمي ره تفصى عن الاشكال المذكور بوجوه ثم ... ذكرها

الثاني

متأمل

الواردة

الواردة في دية اصابع الرجل والمرأة فالحاصل ان ما لا يدركه العقل حكمه لا يجوز الحكم بكون الحكمة والمصلحة
فيه شيئا بمجرد الاوهام فبعد ملاحظة ما ذكرنا كيف يحصل الظن بحكم الله من القياس بل المعلوم بعد الملاحظة عدم
افادته الظن فاذن يكون القياس خارجا عن الدليل موضوعا لا حكما حتى يلزم المحذور وفيه اولا منع حصول الظن
من القياس ونحوه مطلقا انكار لما هو المشاهد بالوجدان والمعلوم بالضرورة ضرورة ان الظن ربما يحصل في
بعض الاشخاص عند حصول امارة الطباع بجواز العمل بالقياس من اصله الا ترى ان الشيطان
قد عمل به فقيل فيه اول من قاس ابليس والعقلاء كانوا يعملون به فلو لم يفيدهم الظن لم يقدموا على العمل به واما
التمسك بالاخبار الناهية عن العمل بالقياس في منع افادته الظن ففيه انه لا دلالة في الاخبار المذكورة على ذلك
اصلا بل فيها دلالة على افادته الظن اذ نهي الشارع عن العمل به انما هو من جهة ملاحظة كون طباع الناس مجبولة
على العمل به سيما العقلاء منهم كانه لما كان قد استقر طريقتهم على الاخذ بالراجح وكان القياس مما يحصل الرجحان
عندهم نهى الشارع عن الاتكال عليه سواء ويؤيد ما ذكرنا امور احدها ما حكي عن بعض الاخباريين من انه جعل
نهي الشارع عن العمل بالقياس دليلا على بطلان الاجتهاد والعمل بالظن فلولا انه مفيد للظن قطعا لم يكن لذلك
الاستدلال وجه ثانيها ما عن بعض المجتهدين من جعله منع الشارع عن العمل بالقياس مع كونه مفيدا للظن دليلا
على نصب الشارع طرقا مخصوصة للاحكام ودعوى ان العلة في القياس اما ان يكون معلومة او لا يكون معلومة
والواسطة على الاول يحصل العلم وعلى الثاني لا يحصل الظن وعلى كل حال فلا يفيد الظن مما لا ينبغي الاصغاء اليه
اذ الاعتبار الصحيح قائم على خلافه وان النهي عن العمل بامارة لا ينافي حصول الظن منها وانما ينافي جواز العمل بها او
ترى ان الشارع نهى عن سوء الظن بالمؤمن مع انه يحصل عنده وجدانا ولا ... هذا النهي كما
لا يخفى ثالثها ان من القياس ما يحصل به القطع وهو المسمى عندهم بتنقيح المناط القطعي ويسمى عندهم
فكيف لا يفيد الظن الذي هو دونه ورابعها ان القياس بالاولوية الاعتبارية من اقسام القياس وهو المعلوم افادتها
للظن نعم بعد ملاحظة ما ذكر من الاخبار الناهية عن العمل به لا يحصل الظن من القياس غالبا وبادي النظر واما
عدم حصوله مطلقا فلا مجال لدعواه كما لا يخفى واما ما تمسك به من بقية الاخبار ففيه انه لا دلالة فيها ايضا
على عدم افادة القياس للظن لان جملة منها تدل على ان حكمة الاحكام خفية لا يهتدى اليها ومن البين ان هذا
منزل على الغالب لان حكمة بعض الاحكام مستفادة من العقل والشرع وجملة منها تدل على تطرق الخطأ
والاشتباه الى القياس في موارد عديدة وليس الغرض من بيان تخلف القياس عن الواقع في تلك الموارد
منع حصول الظن منه مطلقا والا فمثل التخلف المذكور حاصل في الاخبار المتعارضة ايضا مع انها لا تخرج بذلك
عن افادتها الظن بل المقصود الرد على ابي حنيفة واصحابه العاملين بالقياس مطلقا كما لا يخفى وبالجملة لا دلالة
لهذه الاخبار على عدم حصول الظن من القياس بل في خبر ابان دلالة واضحة على ما ادعيناه كما لا يخفى على
من لاحظها واما بناء الشارع على تفريق المؤتلفات وتأليف المختلفات فلا يؤثر ذلك شيئا في منع افادة
القياس الظن ولا اقل من حصول العلم بتنقيح المناط قطعيا او ظنيا وليس كل مورد مع انا نقول لا ندعي

الثاني بعد علمنا وجيلنا ذكرناه
مما القضية الواضحة الكرم ... فقط
والان ... لنهي الشارع
عنه مع

تفريق الشارع بين المؤتلفات وجمعه بين المختلفات قبله فلا يتم حصول الظن من القياس ويظهر صدق هذه الدعوى
بملاحظة ابواب الفقه وثانيها انا وان سلمنا افادة القياس الظن لكن نقول حجية العمل بالقياس انما ثبت في صورة
انفتاح باب العلم لان ذلك هو القدر المتيقن والمستفاد من الادلة الدالة على حرمة العمل به واما في زمان الانسداد
فلا لعدم الدليل على المنع فيه لانه اما الاجماع او بما الضرورة او الاخبار ولا دلالة لشيء منها على المنع في هذا
الزمان اما الاول فلانه ليس من قبيل اللفظ حتى يتمسك باطلاقه وعمومه الشامل لزمن الانسداد ايضا
بل هو من باب اللب والقدر المتيقن منه ثبوته بالنسبة الى زمن الانفتاح دون الانسداد كيف ولو فرض
انسداد باب الظن من الطرق المعتبرة بالنسبة الى جميع المكلفين او مكلف واحد بسبب ما عرض له من البعد
عن بلاد الاسلام مع فرض بقاء التكليف فهل يصح لاحد ان يحكم بانه يحرم عليه العمل بالظن بالحكم الشرعي الحاصل
من القياس وسنده وهذا الحكم الى الاجماع على حرمة العمل بالقياس ودعوى الفرق بين زمان انسداد باب العلم
الشرعي او الوجداني في اكثر الاحكام وبين زمان اختفاء جميع الامارات الشرعية ممنوعة اذ المفروض عدم
ثبوت تقدم الامارات التي لم يعلم اعتبارها شرعا مما ثبت اعتبارها دليل الانسداد على القياس وذلك
لان تقدمها لا يخلو اما ان يكون لخصوصية فيها والمفروض عدم ثبوت هذه الخصوصية اذ الكلام على فرض
ثبوت انسداد باب الظن الخاص واحتمال الخصوصية بل ظنها لا يجدي كما لا يخفى وعلى تقدير التسليم لا يتم الكلام
ايضا لانا نفرض الكلام فيما اذا قطعنا بان الشارع لم ينصب تلك الامارات بالخصوص او لم يكن في القياس خصوصية
اوجبت كون مرتبته دونها بل كلاهما ليس الا على نحو التعذر والحاصل ان دعوى الاجماع على حرمة العمل بالقياس
في الجملة مسلمة واما دعواه على سبيل العموم والكلية فلا واما الثاني فالكلام فيه هو الكلام في الاجماع واما الثالث
فانا نقول فيه ان الاخبار في هذا الباب على اقسام منها ما ورد في مقام الرد على من عاصر الائمة ع من العامة من
عمل بالقياس والرأي في مقابلتهم ع وانهم اشار الشيخ في بيانه من ان الجعدة من الاقوام يعولون بعقولهم وبعضهم
بالقياس في مقابل قولهم ع لا بطال الجواز مطلقا سواء في ذلك زمن الانفتاح وزمن الانسداد والحكم بالجواز في
هذا الزمان ليس في مقابل قولهم بل العمل به انما هو لتحصيل الادلة الواردة في الاحكام والوصول الى ما هو قول
الحجة ع ومعلوم ان هذا القسم من الاخبار لا يعطي المنع عن العمل بالقياس على هذا الوجه ومنها ما ورد في مقام
النهي عن العمل بالقياس معللا بانه يكون فساده اكثر من صلاحه وبان العمل به يمحق الدين وبان السنة لا تقاس غالبا الى
خلاف الواقع ونظير قوله ع ان الظن لا يغني من الحق شيئا ومن المعلوم ان هذا القسم ايضا لا يجري في المقام لان مورده
انما هو صورة الانفتاح والا كان اللازم ان لا يعمل بالظن اصلا لان الظن بترك المطلق مما قال الله تعالى فيه
ان الظن لا يغني من الحق شيئا مع ان من المعلوم خلافه فمن تامل في هذا الصنف من الاخبار حصل له العلم بان
المنع فيه عن القياس انما هو بالنسبة الى زمن الانفتاح دون زمن الانسداد بل الظاهر من هذا الصنف هو
المنع عن العمل بمطلق الظن في حال الانفتاح واما تخصيص المنع بالقياس فانما هو من جهة استقرار عمل العامة عليه
بالخصوص واما المنع عن العمل بالقياس مطلقا حتى في صورة انسداد باب العلم فلا دلالة في هذا الصنف من الاخبار

ولا [illegible] العمل بالقياس ع

عليه

عليه مما دل على حرمة القياس ووجوب التوقف فيما لا يعلم ورده الى الامام ع وهذا القسم لا يصلح لما نحن فيه
اصلا لانه محمول على صورة التمكن من الرجوع الى الامام ع كما هو ظاهر جملة منها بل صريحها كما في قوله ع حتى تلقى
امامك ونحوه او على كون مورده هي الامور الجلية التي لا يجوز الاعتماد فيها على الاستنباطات العقلية الظنية
او على المسائل الاعتقادية كصفات الله تعالى شانه ورسوله ص والائمة ع مما لا يجوز الاعتماد فيه على الادلة العقلية الظنية
كما يظهر ذلك من قوله ع في رواية زرارة لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا والحاصل ان من تامل في سياق
الاخبار وجد انها لا تقبل حرمة العمل بالقياس لدلالتها على المنع في حال الانسداد فتلخص من جميع ما ذكرنا ان جميع ما
يمكن ان يستند اليه على المنع على العمل بالقياس لا دلالة فيه على المنع في حال الانسداد هذا هو الوجه الثاني مما ذكره
الفاضل القمي ره بزيادة توضيح وتنقيح منا ونحن نقول ان الاخبار المذكورة وان كانت مقيدة بما ذكره لكن بعضها
واردة بالنظر الى حال الانفتاح ونظيره مما ذكر في قسم الاخير منها الا ان اطلاق بعض ما دل منها على منع
الركون الى القياس وكذا اطلاق جميع معاقد الاجماعات وكلمات العلماء يكفينا في الرد على ما ذكره الفاضل المذكور
من اختصاص حرمة العمل بالقياس بصورة انفتاح باب العلم بل في ذلك مما يوجب العلم بان القياس مما لا يجوز الركون
اليه لا في حال الانفتاح ولا في حال الانسداد سيما مع ملاحظة الامارات الشرعية كيف ومن يميز بين هاتين الحالتين
هو جواز العمل بالقياس عند الاولين دون الاخرين مع انا نقول ان القول بحجية الظن القياسي بحيث مطلق الظنون
المعتبرة بحكم دليل الانسداد يستلزم جواز العمل به في مقابلة الخبر الصحيح وهو ضروري البطلان عند الخاصة
ودعوى ان الاقسام الثلاثة من الاخبار المذكورة مقيدة وما دل على المنع مطلقا من قبيل المطلق فيجب الجمع بينهما
بحمل المطلق على المقيد فيحصل الاتفاق بين الاخبار في افادتها اختصاص المنع بصورة الانفتاح غير مسموعة
لعدم التعارض بينهما كما لا يخفى وثانيها ان التنافي بين مؤدى دليل الانسداد والنهي عن العمل بالقياس
انما يتحقق لو كان مقتضاه وجوب العمل بنفس الظن او بما يفيد الظن من حيث انه مفيد له وليس كذلك بل مقتضاه
جواز العمل بما يفيده بمعنى انه يفيد مع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة ان مقدمات دليل الانسداد
انما تقتضي حجية الادلة الظنية دون نفس الظن النفس الامري فلا تنافي فان هذا المعنى قابل للاستثناء بعد
اذ يصح ان يقال يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع ولو ظنا الا القياس فلا دلالة
وضع القياس من البين يكون الباقي تحت المستثنى منه معتبرا واذا تعارضت تلك الادلة لزم الاخذ
بالاوثق والاقوى افادة للظن وترك ما هو اضعف فاعتبار الظن النفسي الاقوى قوة ومنشاها لا يوجب
ظن ضعيف بل الاقوى يصير ظنا والاضعف وهما ولو كان مقصود من هذا الكلام الاشارة الى ان كل
مسألة من المسائل لا يتحقق فيها الا ظن واحد وهو لا يقبل التخصيص لاعتبار العموم في المستثنى منه قلنا ان
قلنا لكون مقتضى مقدمات الانسداد هو اعتبار نفس الظن في الاحكام فلا يصح التخصيص فيه لا يمكن لكن
لكن نقول ان مقتضاها اعتبار الادلة الظنية بعنوانها لا من حيث افادتها الظن وهو قابل للاستثناء لامكان
اعتبار المعتمد فيه فالقياس مما استثني من الادلة الظنية لا من نفس الظن حتى يلزم المحذور والمراد من الاستثناء

هنا اخراج ما ولاه لكان قابلا للدخول لامكان دخلا بالفعل لكن فيه ما لا يخفى اما اولا فلان مفاد مقدمات
الدليل المذكور ومقتضاها هو اعتبار الظن مطلقا في قبال مقام العلم اذ ليس لذات الامارات مدخل في
مناط العقل بل المناط عنده هو وصف الظن من دون التفات الى السبب فيجري عنده من اي سبب حصل
وعلى تقدير التسليم فالمناط هي الادلة الظنية من حيث افادتها للظن لا من حيث هي ادلة مع قطع النظر عن
افادتها الظن كما لا يخفى فيؤول الكلام الى الاول واما ثانيا فلانا لو سلمنا كون مقتضى المقدمات هو اعتبار
الادلة الظنية من حيث هي لا من حيث افادتها للظن لم يتم المدعى ايضا اذ لا فرق بين دلالة المقدمات على حجية
كل من الادلة الظنية وبين دلالتها على اعتبار كل ظن من الظنون في عدم جواز ورود التخصيص عليهما
بعد فرض ثبوت العموم بحكم العقل فانه لا يصح ورود التخصيص عليه في شيء من الصورتين على ما تقرر عندهم من
عدم جواز التخصيص في القواعد العقلية ثم انا نقول ان ما ذكره اما ان يكون على تقدير تقرير دليل الانسداد
على وجه الكشف او يكون على تقدير تقريره على وجه الحكومة وعلى كل منهما لا يصح التفرقة بين كون مقتضى المقدمات
حجية الادلة الظنية وبين كون مقتضاها اعتبار نفس الظن اما على التقرير الاول فلانه كما لا مانع من اخراج القياس
من تحت الادلة الظنية فكذا لا مانع من اخراجه من تحت نفس الظن لانه قد تقدم ان دليل الانسداد على تقدير تقريره
على سبيل الكشف يقبل الاستثناء مطلقا واما على التقرير الثاني فانه كما لا يجوز استثناء شيء من الظنون من تحت
الدليل المذكور بناء على كون مقتضى مقدماته حجية كل ظن فكذا لا يجوز استثناء امارة ظنية من الامارات المفيدة
للظن بناء على تقرير الدليل على وجه الحكومة لما عرفت من عدم صحة ورود التخصيص على العمومات الثابتة
بحكم العقل ولا ريب ان الحال لا يختلف في الصورتين وقد تقدم ان الدليل المذكور على تقدير صحة مقدماته
انما ينتج الحكومة دون الكشف كما هو مختار الفاضل المذكور وثانيهما ما ذكره الفاضل القمي ره في قوله ان
مورد القياس لم يثبت انسداد باب العلم فيه مطلقا فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل على مؤدى
القياس فنعلم ان حكم الله تعالى غيره وان لم نعلم انه اي شيء هو نفي تعيينه نرجع الى سائر الادلة وان كان مؤداها نفس
مؤداه يعني ان القياس اذا اقتضى حكما من الاحكام بعينه واقتضى نفس الحكم بعينه امارة اخرى من الامارات المعتبرة فذلك
الحكم باطل من حيث كونه مؤدى القياس وان كان صحيحا من حيث كونه مؤدى امارة اخرى معتبرة وعلى هذا
فلا يتوجه الدليل المذكور بالنسبة اليه لعدم انسداد باب العلم واورد عليه بوجهين احدهما ما افاده صاحب
الفصول ره وهو انه ان اراد بالعلم ببطلان الحكم من حيث كونه مؤدى القياس العلم ببطلان نفس الحيثية
اعني تأدية القياس كما هو الظاهر من بيانه فهذا راجع الى العلم بعدم كون القياس حجة ولا يندفع به دفع
الاشكال كيف ومبنى الاشكال على العلم بعدم حجية القياس وان اراد العلم بنفس المؤدى من حيث معقول
مع تجويز صحته لقيام دليل آخر عليه ففيه ان ذلك يكون مثل ما ذكره بعض المحققين ره من ان هذا العلم انما حصل من حجية النهي عن
القياس والكلام في وجوب الامتثال عنه بعد منع الشارع انما الكلام في توجيه صحة منع الشارع عن
العمل به مع ان موارده وموارد سائر الامارات متساوية فان امكن منع الشارع عن العمل بالقياس امكن في

في امارة

في امارة اخرى فلا يستقل العقل بوجوب العمل بالظن فيه والاكتفاء بغيره من المكلف وقد تقدم انه لولا ثبوت النهي
في التكليف بالخلاف لم يستقل العقل بتعين العمل بالظن اذ لا مانع عقلا من وقوع الفعل الممكن في تمام الحكيم الا
بجهة والحاصل ان الانفتاح المدعى مع قطع النظر عن منع الشارع عنه ان كان لا لموضوع وان كان مع لاحظ منع الشارع عنه
فالاشكال في صحة المنع وبجامعته مع استقلال العقل بوجوب العمل بالظن فالكلام هنا في توجيه المنع لا في تحقق
وبالجملة ان الاشكال في جواز نهي الشارع مع استقلال العقل بحجية مطلق الظن في حال الانسداد لا في حصول
العلم بنهي الشارع عن العمل بمؤدى القياس وعدمه حتى يندفع بما ذكره وخامسها ما ذكره صاحب الفصول ره حيث قال
والتحقيق في الجواب ان يقال ان انسداد باب العلم وبقاء التكليف انما يقتضي حجية الظنون التي لا دليل على عدم
حجيتها عند الانسداد من حيث انها ظنون لا دليل على عدم حجيتها كذلك وهذا مطرد في جميع موارده وبالجملة فالعقل
انما يحكم على العنوان الخاص لا انه يحكم على العنوان العام ثم يطرء عليه التخصيص والذي يكشف عن ذلك ان
العقل لا يحكم بمجرد انسداد باب العلم وبقاء التكليف بجواز العمل بكل ظن حتى بالظنون التي علم عدم جواز التعويل
عليها ولو بعد انسداد باب العلم بل يعلم ان ذلك من الظنون المحتملة الحجية ومن هنا يظهر ان القائل بحجية مطلق
الظن انما ينبغي له ان يقول بحجية مطلق الظن الذي لا دليل على عدم حجيته فيعتمد على كل ما لا دليل على عدم حجيته
مما يفيد الظن الفعلي بعد قطع النظر عن معارضه مما ثبت عدم الاعتداد بمعارضته وذكر بعض المحققين ره في
توجيه ان العقل انما يحكم باعتبار الظن وعدم الاعتناء بالاحتمال الموهوم في مقام الامتثال لان البراءة الظنية
تقوم مقام العلمية اما اذا حصل بواسطة منع الشارع القطع بعدم البراءة بالعمل بالقياس فلا يبقى براءة ظنية
حتى يحكم العقل بوجوبها واستوضح ذلك من حكم العقل بجواز العمل بالظن وطرح الاحتمال الموهوم عند انفتاح
باب العلم في المسألة كما تقدم في تقرير الشهرة العمل بالظن فاذا فرض قيام الدليل من الشارع على اعتبار
ظن ووجوب العمل به لم يوجب ذلك تخصيصا في حكم العقل بجواز العمل بالظن لان جواز العمل بالظن مع التمكن
من العلم انما هو لقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي مع التمكن من العلمي فاذا فرض الدليل على اعتبار ظن
ووجوب العمل به صار الامتثال في العمل بمؤداه علميا فلا يشمله حكم العقل بقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي فافهم
فهو على العكس من ذلك يعني انهما مع تشاكلهما من جهة ان الحاكم بالجواز فيهما هو في غيرهما هو العقل والحاكم بالمنع هو
الشارع وان الحاكم بالمنع في صورة الانفتاح هو العقل والحاكم بالجواز هو الشرع مشتركان في ان المناط هو
كون الامتثال فيه هو المطلوب الذي يحقق بحقيقة الاطاعة وما شعار العصيان ثم اراد وحلية بما حاصله ان المنع
عن امارة خاصة كالقياس وخبر الفاسق مثلا لا يخلو اما ان يكون من باب الطريقية بمعنى كون منشأ النهي هو قلة احتمال
المخالفة للواقع في تلك الامارة واما ان يكون من جهة اشتمالها على مفسدة غالبة على حصول الواقع او حصول ما هو
بدله بحكم العقل بالعمل بالظن عند الانسداد على تقدير عدم منع الشارع عنها ولا وجه لشيء منهما اما الاول فلكونه
منافيا للغرض الذي هو حصول الواقع وتفويت البدل واما الثاني فلان ادلة النهي عن القياس لا تعطي كون منشأ النهي
عند الشارع هو اشتماله على المفسدة الغالبة ومبنى هذا الايراد كما صرح به ره انما هو تعميم حجية الامارة

هو

على قسمين وتنظير المنع عنها على ذلك فاحدهما ان يكون على وجه الطريقية بان لا يكون في نفسها مصلحة سوى الوصول
الى الواقع وثانيهما ان يكون في سلوكها مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع الفائتة واقول ان هناك قسما ثالثا
وهو ان يكون المنع عن امارة مبنيا على كونها اغلب مخالفة للواقع اذا قيس بالامارات الاخر نظير ما لو كان نصب
الامارة لكونها اغلب مطابقة للواقع من سائر الامارات وان لم يكن موارد مطابقة هذه الامارة اكثر من
موارد مخالفتها وعلى هذا يصح المنع على الاول والنصب على الثاني ويحتمل ان يكون مبنى كلام سلطان المحققين
هو هذا القسم فلا يتجه عليه الايراد المذكور مضافا الى انه ذكر قبل الايراد على الوجه الذي ذكره في كتابه بعد
هذا الوجه ما يندفع به الايراد المذكور لا انه رجح جواب صاحب الفصول ره بناء على الشق الثاني الى ذلك
الجواب فاورد عليه واجاب بما يسقط الايراد واسدّ منها ما ذكره شيخنا الامام المرتضى ره وهو ان النهي يكشف
عن وجود مفسدة غالبة على مصلحة الوصول الى الواقع على تقدير العمل بالقياس والوصول اليه فالنهي عن
الظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بوجوب العمل بالظن مع الانسداد نظير الامر بالظنون الخاصة في مقابل
حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع الانفتاح فكما ان العمل بالظن الخاص الذي نصبه الشارع عند انفتاح باب العلم
يكون فيه مصلحة يتدارك بها فوات مصلحة الواقع كذلك ترك العمل بالقياس يكون جابرا لفوات مصلحة الواقع
اذا اتفق ايصاله الى الواقع فان قلت اذا بني على ذلك فكل ظن من الظنون يحتمل ان يكون في العمل به مفسدة كذلك قلت
نعم ولكن احتمال المفسدة لا يقدح في حكم العقل بوجوب سلوك طريق يظن معه بالبراءة عند الانسداد لكون الاحتمال
المذكور موهوما كما ان احتمال وجود المصلحة المتدارك بها فوات مصلحة الواقع في ظن لا يقدح في حكم العقل بحرمة
العمل بالظن مع الانفتاح وقد تقدم في اول مقدمات الانسداد ان العقل مستقل بوجوب العمل بالظن عند انسداد باب
العلم ولا اعتبار باحتمال كون شيء آخر هو المتعين غير الظن اذ لا يحصل من العمل بذلك المحتمل سوى الشك في البراءة
او توهمها ولا يجوز العدول عن البراءة الظنية الى الاحتمالية فتأمل وهذا الوجه وان كان حسنا وقد اعترفنا في
سابقا على
مسالة [illegible] الآن لكن ظاهر اكثر الاخبار الناهية عن القياس انه لا مفسدة فيه الا الوقوع في خلاف الواقع وان كان بعضها
ذلك وبعضها ظاهر في ثبوت المفسدة الذاتية الا انه لولا اكثرية ظهور نهي الحكم على غيرها كما لا يظهر [illegible] في النهي
راجع الى سلوكه من باب الطريقية وقد عرفت الاشكال في النهي على هذا الوجه في الايراد على الجواب الاول قلت
الظاهر في المفسدة الذاتية من اخبار القياس المذكورة في كتاب القضاء من الوسائل قوله لا تحملوا على القياس
فليس شيء اعدل من القياس لا وان القياس كبيره وقوله لا تقيس احد في دين الله فان اسوء عدوه ابليس في النار من
النار وحملها على مفسدة الوقوع في خلاف الواقع وانه المراد ولهذا حمل [illegible] لا انه اكثر الاخبار اظهر ثم ان
اشكل الى مكان دفع الايراد المذكور بما حاصله ان الادلة القطعية القائمة على النهي عنه كالاجماع المنعقد
على حرمة العمل به حتى مع الانسداد لا وجه لها غير المفسدة الذاتية [illegible] اللفظية من العمل بالقياس من
باب الطريقية على صورة انفتاح باب العلم بالرجوع الى الائمة [illegible] وفي حكم العقل المستقل بوجوب العمل بالظن
في صورة الانسداد كما انه اذا قام دليل على حجية ظن مع التمكن من العلم يحمل على وجود المصلحة المتداركة لمخالفته

الواقع

الواقع لان حمله على العمل من حيث الطريقية مخالف لحكم العقل بقبح الاكتفاء بغير العلم مع تيسره هذا والوجه في ذلك
معلوم مما عرفت من عدم جواز النهي من حيث الطريقية فيبتني كون المنع مستندا الى احتمال عدم مطابقة الواقع ثم لا يخفى
عليك ان لازم الدفع المذكور هو وجود المفسدة الذاتية في القياس دائما سواء كان في حال انسداد باب العلم او في
حال انفتاحه لان الوصف الذاتي لا ينفك عن موصوفه ويكون كذلك كان في حال الانسداد لا يمكن ترك العمل بالقياس
او تحصيل العلم او الظنون الخاصة كان الدليل المبني القائم على حرمته كاشفا عن وجود المفسدة الذاتية فيه وهذه
المفسدة الذاتية وان كانت موجودة في حال الانفتاح ايضا الا انه لا يتعلق غرض من المعصوم ع ببيانها حينئذ لحصول الغرض بالمنع
وقد يكون للشيء جهتان او جهات لا يتعلق غرض المتكلم الا ببعضها دون الاخر ايضا ثم انه قد يورد على هذا الوجه بانه
مبني على كون العقل عند انسداد باب العلم ناظرا الى الامارات بان يكون حكمه بوجوب العمل متعلقا بالظن الحاصل
من صنف من الامارات او نوع منها حتى يتعلق بها التقييد بكونها ذات مفسدة او غيرها من النهي والنهي ناظر اليها
نظرا اصليا وانما يحكم بوجوب العمل بالظن من دون التفات الى انه من اين حصل لان المناط هو القرب الى الواقع وهو
يحصل بنفس الرجحان من دون مدخل للسبب في حصوله ولهذا قالوا ان نتيجة دليل الانسداد عام بحسب الاسباب كما عرفت
في المبحث بمعنى انه لا نظر للعقل الى نوع وصنف منها واما الاستدراك فيرجع الى الوجه السابق كما انه يرجع اليه الوجه اللاحق
ولا ضير في انه يمنع من عدم نظره الى الاسباب اصلا ولو بالنسبة الى الظن اذا لم يحصل من سبب ما سبيل لم يعتبر عند العقلاء
وعلماء المنطق [illegible] العلماء ايضا الاستقراء [illegible] باعتبار مطلق الظن لا يعتبر عندهم استنباط الحكم
الفرعي ما عدا الاسباب المناسبة له من الشهرة والاجماع المنقول والاولوية الظنية والاستقراء ونحوها وامثالها
والغرض وانها [illegible] عدم جواز الاستناد اليها من البديهيات عندهم وعلى هذا يصح التقييد بان يقال ان العقل يحكم
في حال الانسداد بوجوب العمل بالظن الحاصل من الامارات المناسبة للحكم الفرعي التي لا تشتمل على مفسدة ذاتية ولا
اشكال فيه [illegible] ما ذكره شيخنا الامام المرتضى ره ايضا وهو ان خصوصية القياس من بين سائر الامارات هي غلبة
مخالفتها للواقع بمعنى ان مخالفة سائر الامارات للواقع اقل من مخالفة القياس كما يشهد به قولهم السنة اذا قيست
محق الدين وقوله ع كان ما يفسده اكثر مما يصلحه وقوله ع ليس شيء ابعد من عقول الرجال من دين الله وغير ذلك وهذا
المعنى لما خفي على العقل الحاكم بوجوب سلوك الطرق الظنية عند فقد العلم فهو انما يحكم بها لادراك اكثر الواقعيات
المجهولة بها فاذا كشف الشارع عن حال القياس وتبين عند العقل حاله يحكم حكما اجماليا بعدم جواز الركون اليه
نعم اذا حصل الظن منه في خصوص مورد لا يحكم بترجيح غيره عليه في مقام البراءة عن الواقع لكن يصح للشارع المنع عنه
تعبدا بحيث يظهر منه انه ما اريد الواقعيات التي تضمنها ان الظن ليس كالعلم في عدم جواز تكليف الشخص بتركه
والاخذ بغيره ومع [illegible] فالحاصل ان النهي للشارع عن سلوكه على وجه الطريقية كونه في علم الشارع مؤديا في الغالب الى مخالفة الواقع
والحاصل ان قبح النهي عن العمل بالقياس على وجه الطريقية اما ان يكون لعلية الوقوع في خلاف الواقع مع طرحه فيما في
العرض واما ان يكون من حيث قبح ذلك في نظر القطان اما الوجه الاول فهو مفقود في المقام لان المفروض غلبة مخالفته
للواقع واما الوجه الثاني فهو غير قبيح هنا لمكان حمل القطان النهي في ذلك المورد الشخصي على عدم ارادة الواقع منه في

نعم لو المسئلة ولا لاجل اطراد الحكم الا ترى انه يحكم الشارع الوسواسي القاطع بنجاسة ثوب ما ربما يترك الصلوة بطهارة
وان كان ثوبه في الواقع نجسا حسما لمادة وسواسه ونظيره ان لو اراد اتمام دليله اصغير فاعلم كاشرف مكانه وعلم منه
بيع اجناسه بحسب خيوطه القاصرة صح انه في الواقع لاجل عدم الحق في البيع ويكون هذا النهي في نظر العقل
بعجوده انفع في معاملاته الشخصية اقدامه ورجحان الخسارة وترك العمل بما يظنه نفعا لئلا يقع في الخسارة في معاملات
اخر فان حصول الظن الشخصي بالنفع تفصيلا في بعض الموارد لا ينافي علمه بان العمل بالظن القياسي منه ومن غيره في
الموارد في غيره يوجب الوقوع غالبا في مخالفة الواقع ولذا علمنا ذلك من الاخبار المتواترة معنى مع حصول الظن
في الموارد منه لا ترك كل مورد حصل منه الظن نقول بحسب ظننا انه ليس من موارد التخلف فيحتمل عموم نهي الشارع الشامل
المورد على رفع الشارع يده عن الواقع واغماضه عن الواقع في موارد مطابقة القياس لئلا يقع في مفسدة تخلفه عن الواقع
في اكثر الموارد هذا كله اسره دام فيضه بسط الكلام بقولنا يعني ان مخالفة سائر الامارات للواقع اقل من مخالفة القياس
لدلالة النقيصة بقول من بين سائر الامارات ولا يعين ذلك لان بحرم كون موارد مخالفة القياس للواقع اكثر من موارد موافقته
في جواز المنع عنه اذ كانت الامارات الاخر التي لم ينه عنها مثله في كون موارد مخالفتها للواقع اكثر من موافقتها واما
الدعوى المذكورة نقول لزم الشرذمة اذا قيست محق الدين مع انه ظاهر لا يفيد الاكثرية مخالفة القياس عن الواقع
مساواة فنزله فهو مبني على ان افراد القياس من بين الامارات بالحكم المذكور وعدم الجواز على غير ما ينبغي اعتبار ما
فيها في الاختصاص بالحكم المذكور واما قوله كان ما يفسده اكثر مما يصلحه فيمكن فسره ان يقال ان الضمير المنسوب الى
القياس ويتاق من صيغة التفضيل ان جهات افساده اكثر من جهات مصالح الوصول الى الحكم ويكون نفوذ
المفسدة الغالبة ويمكن ان يحول الى الحكم اعني يفسد الحكم اكثر من يصلحه يعني ان مخالفته اكثر من موافقته وكذلك خبر ان
هذه الشبهات مما تؤدي تبر هذا المعنى كما لا يخفى على من له خبرة باساليب الكلام واما قوله فان الظن ليس كالعلم
في عدم جواز تكليف الشخص بتركه والاخذ بغيره فيرد عليه انه ان اراد ان الظن يخالف العلم في ذلك قبل الاخذ في مقدماته
وقبل الدخول فيه فيجوز ذلك النهي في الظن دون العلم اتجه عليه انه قد صرح في ذيل التنبيه الثاني من تنبيهات حجية القطع بعدم جواز
الخوض لاستكشاف الاحكام الدينية في المطالب العقلية والاستنباط في تحصيل مناط الحكم والانتقال منه اليه على طريق الاولوية
على هذا فيجوز تكليف الشخص بترك العلم ايضا قبل الدخول في مقدماته وقبل حصوله وان اراد ان الظن يخالف العلم بعد الحصول
فيجوز النهي عن الاول دون الثاني اتجه عليه انه قد صرح في التنبيه الثالث من تنبيهات حجية القطع بوجوب ردع القطاع عن
قطعه وتنزيله الى الشك او تنبيهه على مرض لم يقع بنفسه ولو بان يقال له ان الشارع لا يريد منك الواقع لو فرض عدم
تفطنه لقطعه بان الله يريد الواقع منه ومن كل احد ثم قال ولا يختص بالقطاع بل يجري في كل من قطع بما يقطع بخلافه
فيه من الاحكام الشرعية بل يمكن ان يقال ان حجية القطع بنفسه لا بد من ارادة الواقع فيمكن رفع اليد عن الواقع وقنع
ما هو عينه عند المكلف وهذا المعنى ايضا يستفاد من تعليل عدم قابلية القطع للجعل اثباتا ولا نفيا بانه يلزم من تغيير حجيته
التناقض كما افاده كلامه في ذلك المبحث ثم انه اورد عليه ايضا بوجوه اخر احدها ما اورده بعض من تاخر وهو منع كون
القياس ابعد من الواقع بحيث يكون مخالفته اكثر من موافقته ثم قال واما الاستناد في ذلك الى بعض الاخبار مثل قوله ع السنة

اذا

اذا قيست محق الدين وقوله ع ليس شيء ابعد من عقول الرجال من دين الله ففيه ان المراد منهما المبالغة في كثرة
مخالفة القياس للواقع في جملة انه لا بيان كونه مخالفة اكثر من موافقته خصوصا الخبر الثاني فلا ريب في ان القياس
ليس اكثر مخالفة من الوهم فلا اساس لهذه الاخبار بدعواه ويحضر اولا ان المعنى الحقيقي للفظ الحديث يعني عدم الوصول الى الدين
بالقياس في شيء من موارده ومع تعذره لا بد ان يحمل على ما هو الاقرب اليه عرفا وهما غير بعيد الاقرب الى المعنى الحقيقي
عرفا بل اعتبارا انما هو عدم الوصول اليه في اغلب موارده فصرفهما عن ذلك وحملهما على المبالغة كما ذكره خلاف
الظاهر واشنع من ذلك ما ذكره في الخبر الثاني من ان القياس ليس اكثر مخالفة من الوهم لان مؤدى الحديث المذكور
عند التحليل ان كل ما يتعلق به ادراك العقل بوصوله اليه اقرب من وصوله الى المتعلق الخصوص الذي هو دين الله وليس
المعنى من النقص بالوهم وثانيا انا لا نسلم انه لو كان ما ذكره شان القياس من بين الامارات كما هو مقتضى افراده
بينها بالحكم المذكور صح توجيه النهي اليه من جهة كونه مرتبة دون مراتبها لكن هذا لا يتم الجواب الذي ذكره المجيب
لابتنائه على كون القياس اغلب مخالفة وان كان يمكن دفع اصل الاشكال به وثالثا ان ما ذكره ذلك البعض ايضا وهو ان
ما ذكره المجيب لا يتم في جميع افراد القياس اذ القياس الجلي والاولوية الظنية قد عمل بهما جماعة كثيرة من اصحابنا من
القائلين باعتبار الظنون الخاصة كصاحب [illegible] فانه قد حكم باعتبار الظن في افعال الصلوة مع كون الظن في موارد باعتبار الظن
مختصا ابعد الركعات وكذا قد حكم جماعة بالعفو عما دون الدرهم من الدم وليس ذلك الا من جهة الاستناد الى الاولوية
الظنية فكيف يمكن القول بكون القياس بجميع افراده مخالفة للواقع اكثر من موافقته
ومع الغض عن جميع ذلك نقول لا ريب في ان القياس ليس اكثر مخالفة من الشك وكما انه لا يمكن ان يقال بكون احد طرفي
الشك اكثر مخالفة من الاخر فكذلك القياس ايضا بالنسبة الى الطرف الموهوم وفيه اولا ان عمل اكثر الجماعة بل جميعهم لا يحجز فيه ما
لم يكشف عن قول المعصوم خصوصا بعد ملاحظة ان النواهي شاملة لجميع افراد القياس فلا بد في اخراج فرد خاص عن اطلاقها
او عمومها من قيام دليل خاص وانتفاؤه واضح فلا يكون عملهم بما ذكره الا من اشتباه الامر عليهم وثانيا ان توجيه هذا
الايراد الى من استشكل بالاشكال المذكور اولى من توجيهه الى المجيب لان الجواب انما يتبع الايراد فان كان ناظرا الى
جميع الافراد كان الجواب ايضا كذلك وان كان ناظرا الى بعضها كان الجواب ايضا كذلك وثالثا ان ما قيل من ان الجواب قد
تضمن ان الشارع يظهر عدم ارادة الواقع وظاهره انه مع كونه مريدا له يظهر انه لا يريده وهو اغراء بالجهل قبيح وفيه
كلا ان الشارع الواقع بل المحصل من كلامه بعد التأمل ان الشارع رفع اليد عن الموارد القليلة التي
فيها المطابقة للحذر عن المخالفة الكثيرة وتحصيل الموافقة الكثيرة للمكلف فرفع اليد عن طلب تحصيل الواقع في
تلك الموارد القليلة امر حق وكذلك رفع اليد عن الواقع في المورد الذي حصل للمكلف ظن بالواقع من القياس اذا
كان مطابقا للواقع لو كان هناك امارة اخرى مخالفة لمؤداه لان الشارع لم يطلب منه مؤداه وانما طلب منه العمل بالامارة
الاخرى وكذلك الحال اذا كان هناك امارة اخرى موافقة لمؤداه فانه يكون قد رفع اليد عن الواقع الذي هو مؤدى
القياس بوصف العنوان الذي هو كونه مؤداه والباقي ذلك انه لم يرفع اليد عن الواقع بوصف كونه حاصلا من امارة اخرى
لكن هذا يرجع الى رفع اليد عن مؤدى القياس والعمل بمقتضى الامر الواقع من حيث هو واما اذا كان مؤداه مخالفا للواقع

مع حصول الظن للمكلف بالفعل فلا يتحقق هناك رفع اليد عن الواقع لانتفاء موضوعه ولكن يتخيل للمكلف ان الشارع
قد رفع اليد عن الواقع على المشترط في القاعدة والاولى ان يقال ان الشارع لم يطلب الواقع بوصف انه واقع في
شيء من الموارد المذكورة وانما طلب منه العمل بمؤدى الامارات التي هي غير القياس من دون نظر الى مطابقتها الواقع
وعدم مطابقتها له فيكون قد رفع اليد عن الواقع بهذا المعنى ولا يوجب في ذلك استحالة طلبه منه هذا تمام الكلام
في الوجوه المذكورة في كلماتهم وقد [illegible] اهل العصر وجها ثامنا وهو ان الاطاعة لا تحصل الا بعد كون الفعل [illegible]
مطابقا لغرض المولى مطلقا ومن المحتمل ان يكون غرض الشارع لا يحصل الا باتباع الطرق بغير هذا الطريق وما لم
الغرض لم يحصل الاطاعة وح يكون المنع عن بعض الامارات من جهة عدم حصول الغرض الا بغيره ولا يخفى ان هذا الكلام
محصل لا ستره [illegible] ان الاطاعة ليست الا عبارة عن الاتيان بالمأمور به على الوجه الذي امر به [illegible] شرائطه
كيفيا التي هي في الحقيقة من قبيل الاجزاء [illegible] الواقع اذا انسد باب العلم في اغلب الاحكام وبقي موارد يسيرة
يمكن فيها تحصيل العلم كان اللازم في تلك الموارد تحصيل العلم لان انسداد باب العلم في مسئلة لا يجوز الرجوع
الى الظن في مسئلة اخرى انفتح فيها باب العلم بحكم العقل وكذا الحال فيما لو بقي موارد يسيرة يتيسر فيها الرجوع
الى الظن الخاص كالامارة المعتبرة من جانب الشارع من باب الظن النوعي والتعبد لان باب العلم يراد به ما هو اعم
من العلم الوجداني والعلم الشرعي وفي هذا المقام [illegible] لا يجوز العدول الى غيره وحكي عن شريف العلماء
واتباعه مسلك اخر وهو انهم يقولون انا وان قلنا بان نتيجة دليل الانسداد انما هو الظن الشخصي لكن [illegible] دليل
الظن النوعي الحاصل من امارة معتبرة كالخبر [illegible] شخصي حاصل من امارة غير معتبرة كالقياس فهناك نقول ان نتيجة
المذكور انما هو الاعتبار بالظن النوعي فيؤخذ به ويترك الظن الشخصي الحاصل من القياس مثلا وذلك لان نهي
الشارع عن القياس مخصوص والاخبار بان فساده اكثر من صلاحه واورد عليه بعض من تاخر بان النهي عن العمل به لا يدل
على انه ليس موصلا الى الواقع وربما كان ذلك لمصلحة اخرى [illegible] والاخبار بان فساده اكثر من صلاحه
قصيرة [illegible] وغير الغالب [illegible] الى ان من القياس ما هو ممنوع [illegible]
بطريق الاولوية فكيف الحكم بتقديم الظن النوعي عليه نقول مطلق ولا يخفى عليك [illegible] الارشاد الى عدم
الى الواقع غالبا بقرينة ما دل على ان ما يفسده اكثر مما يصلحه فيكون غالب [illegible] الامارة
اعظم [illegible] لعدم اعتبارها والغاء حجيتها [illegible] المورد [illegible] في غير الغالب [illegible]
بان موافقة الواقع لا تعلم الا بدليل معتبر وح يكون هو المحرز [illegible] القياس واما قوله ان من القياس ما هو ممنوع
خروج عن الغرض لان المفروض حصول الظن الشخصي من امارة غير معتبرة والمعتبر من اقسام خارج عن محل الكلام
قديما ولكن يرد على شريف العلماء ان تقييد الظن الشخصي الذي يترك العمل به عند معارضة الظن النوعي بان يكون
حاصلا من امارة غير معتبرة يقتضي الاحتراز عما لو كان الظن الشخصي حاصلا من امارة مشكوكة الاعتبار
فيقدم الظن الشخصي على الامارة المعتبرة من باب الظن النوعي وذلك مخالف لما قررناه من البيان ولا معنى [illegible]
ان الامارة المعتبرة من باب الظن النوعي انما هو من قبيل الظنون الخاصة التي لا عبرة بغيرها [illegible]

باب

باب العلم في موارد هما ولا يجوز العدول الى مطلق الظن المتنبيه الخامس قد تقدم فيما مضى ان الظن المقطوع عدم
اعتباره شرعا كالقياس خارج عن تحت نتيجة دليل الانسداد ومستثنى منها انما الكلام في ان الظن بعدم
اعتبار الظن هل يلحق الظن المقطوع بعدم اعتباره بالمستثنى حكما فلا يعتبر او يدخل تحت المستثنى منه فيحكم باعتباره
او يؤخذ بالاقوى منهما او يتعارض الظنان فيتساقطان ويلزم الرجوع الى الاصل القائم في مورد تلك المسئلة
الفرعية وجوه بل اقوال ويعبر عن هذا العنوان بالظن المانع والممنوع وقبل الخوض في تحقيق المقام لابد من تقديم
امرين تحريرا لمحل النزاع الاول ان المراد بهذا العنوان انما هو ما لو تدرج المانع والممنوع جميعا في الحكم العام
بحجية الظن ومن ذلك ينشأ الخلاف والاقوال في المسئلة والاصل فيه هو الحكم العقلي الذي هو نتيجة دليل
الانسداد وان كان الحكم الشرعي العام ايضا في حكمه لو فرض ان الشارع قال كل امارة حجة ودل شيء من افرادها
على عدم حجية الاخر وعلى هذا فاما انتفى الحكم العام من احد الحكمين وقام امارة على عدم اعتبار اخرى كان
ذلك خارجا عن محل النزاع لانه لا يخلو اما ان يكون الامارة المانعة معتبرة او لا فعلى الاول سقط الامارة
الممنوعة عن الاعتبار ولا معنى للقول بان العبرة بالامارة الممنوعة حينئذ وكذا القول بانه يرجح الاقوى منهما او
بانهما يتساقطان ومعلوم ان محل النزاع لابد وان يكون مما يتوارد عليه الاقوال وعلى الثاني تسقط لا محالة
فلا يجري القول بتقديم الامارة المانعة وكذا القولان الاخران ومثله الحال فيما قال المولى لعبده كل ما اخبرك زيد فاعمل به
وقال هذا الخبر العام الذي اخبرتك به سابقا كذب فانه خارج عما نحن فيه فانه كان يتردد في حمل هذا
الكلام على المعنى لم يرجح على الكذب والتجوز وربما كان مما لم يصح حمل الكلام وتوقف في مورد هذا بعينه
الشاق فيحكم بتكذيب العام او الخاص او بالتجوز في الخاص او تخصيص العموم على حسب المقامات الثاني ان
الظن بعدم اعتبار الظن يقع على قسمين احدهما ان يكون منشأ الظن بعدم اعتبار الظن هو الاصل وعدم الدليل على
اعتباره كالشهرة فانها لو افادت غالبا الوثوق بما دامت عليه بحيث يزيد على الوثوق الحاصل من الخبر
الصحيح الاعلى لا ان حكمهم بعدم اعتبارها انما هو من جهة عدم دليل يؤدي الى اعتبارها فيكون عدم
اعتبارها مستندا الى الشارع من العمل بالظن وثانيهما ان يكون منشأ الظن بعدم اعتبار الظن بالاندراج
ذلك الظن تحت دليل قطعي مثلا كالاولوية الظنية والاستقراء فان الدليل القطعي المفيد لحرمة العمل بالقياس
يشمل غير القياس المصطلح قطعا ويحصل الظن باندراج الاولوية الظنية بل الاستقراء ايضا وح نقول
ان دليل الانسداد بعد تمام مقدماته يفيد اعتبار القسم الاول قطعا فلا يدخل في محل الكلام الذي هو النزاع
في الظن المانع والممنوع فمحل النزاع انما هو القسم الثاني اذا عرفت ذلك نقول ان معظم القائلين باعتبار
مطلق الظن كشريف العلماء واتباعه اختاروا ان العبرة بالظن الممنوع دون المانع والسر فيه انهم يقولون
بجريان دليل الانسداد الا في الفروع فينتج دليل الانسداد اعتبار الظن الممنوع لانه هو المتعلق بالفروع دون
الظن المانع لانه هو المتعلق بالمسئلة الاصولية وتفصيل المقام ان كل من قال بان نتيجة دليل الانسداد انما هي
حجية الظن في الفروع دون غيرها يلزمه القول باعتبار الظن الممنوع دون المانع لتحقق مستند الاعتبار للاول

بسبب قيام ذلك الدليل بخلاف الثاني ومن جملة ارباب هذا القول صاحب المعالم والفاضل التونی علی احد الوجهين المستفادين من كلامه في موضعين فانه ذكر في حل الاشكال من جهة ان المشهور بحجية الشهرة ومن اعتبارها عدم اعتبارها وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل بالضرورة ويمكن دفعه بان الذي يقول بعدم حجية الشهرة في مسئلة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة ولا منافاة فان دليل الاول بناء المسئلة الاصولية علی عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الايمان على الخطاء في الظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم الا ان يوجه الدليل بما يحصل من الظن بسبب فتوى الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعة من قول الجماعة بعدم جواز المشهور انتهى فان ما يظهر من ذيل هو ان مدرك اعتبار الظن في الفروع هو دليل الانسداد دون مدرك اعتبار الظن في الاصول فيبحث عن كونه من الذي يورده دليل الانسداد انما هو الفروع واما على الوجه الاخر المستفاد من كلامه في ذيل الدليل الثالث من الادلة العقلية من عدم الفرق بين الاصول والفروع في حجية ظن المجتهد في كل منهما وكون التمييز اعم من الاعتبار في الاصول والفروع فيتضح الحال فيما سيمر عليك عن قريب ان شاء الله ثم هذا وقد اشار الى ما فصلناه شيخنا الامام المرتضى ره حيث قال ذهب بعض مشايخنا الى الاول بناء منه الى ما عرفت سابقا من بناء غير واحد منهم على ان دليل الانسداد لا يثبت اعتبار الظن في مثل المسائل الاصولية التي منها مسئلة حجية الممنوع انتهى وربما اورد عليه بالمنع من الملازمة نظرا الى ان ذلك القائل لا يدعي قضاء دليل الانسداد وغيره بعدم حجية الظن في الاصول انما يدعي عدم الدليل على حجية فيجري فيه الاصل الاول وح نقول انه وان لم يقم دليل على شيء من اعتباره وعدم اعتباره الا انه عند تعلقه بالمنع من الظن بالواقع يكون الظن الممنوع من قبيل الظن الحصول المفيدة لان الكلام انما هو في الظن القائم على حرمة العمل بالظن بالواقع دون عدم الدليل على اعتباره وح فلا يحكم العقل من جهة الانسداد باعتباره لانه انما يحكم بحجية الظن الذي هو مسببه لكونه من قبيل ما ظن الحرمة ومع الظن بالمفسدة ينتفي موضوع حكم العقل الذي هو كونه مبرئا بل يكون من قبيل ما ظن بعدم كونه مبرئا ولا يبقى دليل على الاخذ بالممنوع كما لا دليل على الاخذ بالمانع وقيد بعد تسليم ان الكلام منحصر في حرمة العمل بالظن انما تمنع الصغرى فان النهي عن العمل بالامارات والطرق كما يصح ان يكون من جهة وجود مفسدة فيها ذاتية كذلك يصح ان يكون من جهة غلبة تخلفها عن الواقع ولهذا اضطرب انظارهم في النهي عن القياس فلو كان النهي عن الامارة يقتضي المفسدة الذاتية لم يكن وجه للاضطراب فيه واذا كان اعم لم يدل على الخاص لانه يصح ان يقال ان حرمة العمل بالظن الممنوع انما هي من جهة غلبة تخلفه عن الواقع وكون العمل به مما يوجب الوقوع في خلاف الواقع بحيث ان عند المورد المظنون فيه الحكم ليس من موارد تخلفه عن الواقع وانما هو مورد المطابقة كما انه في مورد القياس الذي تحقق فيه النهي كان تعويل النهي عن هذا المورد انما هو لاطراد القاعدة لا لتخلفه عن حصر مصالح الى ان لنا ان نمنع الكبرى اعني حكم العقل بعدم جواز العمل بالظن الذي يظن اشتماله على المفسدة بعد تسليم معتبر لان المفروض عدم كون الظن في المسئلة الاصولية مما يحكم فيه دليل الانسداد بالحجية ثم ان

ذو مسائل الفروع والاصول بلزوم عدم حجية قول الشهرة ع

الفعل بالظن

مفتونا

كلا على مذاق القائلين بكون دليل الانسداد مختصا بافادة حجية الظن في الفروع واما من تخرج عن هذا المسلك منهم بين فريقين احدهما من يقول بان دليل الانسداد مخصوص مؤداه في اعتبار الظن في الاصول وهم القائلون باعتبار الظن في الطرق المظنونة وهؤلاء يلزمهم القول باعتبار الظن المانع لانهم لا يقولون باعتبار الظن في الفروع في صورة عدم كون الظن في الاصول على خلافه وما اختاره فيهما بطريق اولى فلا يفيد دليل الانسداد عندهم سوى اعتبار الظن المانع وهو الظن في المسئلة الاصولية وقد اشار الى ذلك شيخنا الامام المرتضى ره حيث قال والملازم بعض المعاصرين بعد ما سلك الحكومة هو الثاني يعني وجوب العمل بالظن المانع بناء على ما عرفت منه من ان اللازم بعد الانسداد تحصيل الظن بالطريق فلا عبرة بالظن بالواقع ما لم يقم على اعتباره ظن انتهى وربما اورد عليه بمنع الملازمة بين القول المذكور وبين القول بوجوب تقديم المانع لان صاحب الفصول رحمه الله انما اثبت القول المذكور بدعوى العلم الاجمالي بوجود الطرق المنصوبة بين الطرق التي ندعي حجيتها على وجه الخصوص ولم يدع العلم الاجمالي بوجود الطرق المنهي عنه فيما بين جملة من الطرق ولزوم اعمال الظن في تعيين ذلك المنهي عنه الساقط عن درجة الحجية فيما بين جملة من الطرق ولزوم اعمال الظن في تعيين ذلك المنهي عنه فيكون مقتضى كلامه هو العمل بالظن الذي تعلق بحجيته ظن دون الاخذ بالظن الذي تعلق بعدم حجيته فيكون ما ظن بعدم حجيته داخلا في اطراف العلم الاجمالي بل يكون مندرجا في الموهومات التي يقتضي الاحتياط الاعراض عنها فالظن بعدم حجية امارة عنده غير محكوم عليه بوجوب الاخذ بحكم دليل الانسداد فهو على الظن المتعلق بالواقع عنده ولا مقتضي للعمل بالمانع كالممنوع وح فليس ان عنوان الظن المانع والظن الممنوع انما يتم اذا جرى دليل الانسداد وتعميمه بالتحيز وح فقول صاحب الفصول ادعى العلم الاجمالي فيما بين امارات كثيرة وان لم يستخدم بما ظن فعلا بالحكم كالكتاب والسنة الغير القطعيين والاجماع المنقول والاتفاق الغير الكاشف والشهرة وما اشبه ذلك وانه على مذاقه لا يجري تعارض الظن المانع والممنوع الا بعد كون المانع مظنون الاعتبار فاذا فرض قيام الاجماع المنقول على عدم حجية الشهرة فلا بد من كون الاجماع المنقول مظنون الاعتبار حتى يصلح مانعا واذا كان الامر على ما عرفت فلا اشكال في لزوم عدم اعتبار الظن الممنوع ولزوم اعتبار الظن المانع اما الاول فلقيام الظن على عدم اعتباره وهو ظاهر لو اراد ما لم يظن اعتباره وهو المتيقن صورته في عدم حجية شيء من الطرق واما الثاني فلان الظن المانع مظنون الطريقية كما هو المفروض لان الطريق اعم من طريق الحكم والواسطة وطريق الطريق وبهذا يصح ما ذكره من اللزوم وليس مستند دعوى اللزوم كون عدم حجية ظن الممنوع مظنونا حتى يمنع اندراج مظنون عدم الحجية في عنوان العلم الاجمالي الذي جعله صاحب الفصول مقدمة لاجراء دليل الانسداد وتدعي خروجها جميعا عن تحت نتيجة الدليل المذكور على مذاقه ثم ربما يشكل الامر من جهة ان البحث عن عنوان تقديم المانع او الممنوع انما يتم على مذهب صاحب الفصول نظرا الى ان كون الممنوع مظنون الطريقية غير متصور وليس المعتبر عنده من الظنون في حال الانسداد الا ما كان متعلقا بالطريقية مظنونة وكثر واشتهر الاعتماد لان الظن المانع للممنوع في العنوان عبارة عن الامارة المانعة والممنوع عنها او ما يعبر عنه الاعتقاد الراجح الحاصل من كل منهما في حال الانسداد ولا يلزم في العنوان ان يكون مطابقا لكل من المقولين او الاقوال في خصوصيات قيوده بل يلزم فيه ان يكون مطلقا بالنسبة اليها والالم يتوارد عليه قول الخصم

قدح

فيما ذكرنا من يقول بكون مورد دليل الانسداد هو اعتبار الظن مطلقا في الفروع والاصول جميعا من دون اختصاص بها
وهؤلاء منهم من جعل مورد دليل الانسداد هو حجية كل ظن لم يقم على اعتباره او عدم اعتباره دليل اطلاقا ويلزمه على هذا
اعتبار الظن المانع دون الممنوع لقيام الدليل الظني على عدم اعتباره ومنهم من لم يعتبر القيد المذكور بل قال باطلاق اعتبار الظن
في الفروع والاصول جميعا الا انه حكم باعتبار الظن المانع دون الممنوع نظرا الى انه اذا تعارض الظنان المانع والممنوع
كان قلنا باعتبار الممنوع والغاء المانع لزم اعتبار التخصيص في نتيجة دليل الانسداد بانه ليس كل ظن حجة الا الظن
بعدم اعتبار نوع من الظن في الفروع بخلاف ما لو اعتبرنا المانع فانه لو فرض عدم اعتبار الظن تبعا فيلزم التخصص
والخروج الموضوعي وكل مورد دار الامر فيه بين التخصيص والاخراج عن الحكم وبين التخصص والخروج الموضوعي فالثاني
اولى ومن هنا يقدم المزيل على المزال في تعارض الاستصحابين في مثل الطاهر الملاقي للثوب المستصحب النجاسة برطوبة فان
استصحاب نجاسة الثوب يجعله من افراد النجس المتيقن من باب الحكومة فيشمله عموم ما دل على ان ما لاقى نجسا برطوبة فهو نجس
نجاسة الملاقي فيرتفع التعارض بين استصحابي النجاسة والطهارة في مادة الملاقي فان قدمنا استصحاب الطهارة فيه لزم خروج استصحاب
نجاسة الثوب عن عموم ما دل على النهي عن نقض اليقين بالشك على وجه التخصيص والاخراج الحكمي بخلاف ما لو قدمنا استصحاب
النجاسة فان تنجس الثوب من توابعه واحكامه فلا يكون الحكم به الا من باب التخصص والخروج الموضوعي وكلما دار الامر بينهما
فالثاني اولى اه هذا ولكن لا يخفى ما فيه اما على القول بعدم تقديم المزيل على المزال فواضح واما على القول بتقديمه عليه
فلوضوح الفرق بين المقامين لان استصحاب نجاسة الثوب يقتضي تنجس الملاقي وعدم جريان استصحاب الطهارة فيه لكون
تنجس الملاقي من جملة احكام نجاسة الملاقى فانه لا يستتبع عدم جريان استصحاب النجاسة في الثوب لعدم كون ذلك
من احكام طهارة الملاقي وليس ما نحن فيه من هذا القبيل لان الحكم بكون الظن في الفروع متبعا يلزمه عدم كون الظن في
الاصول غير متبع وبالعكس لتحقق الملازمة بين الامرين ولهذا قلنا في باب الاستصحاب ان تقديم المزيل على المزال مبني على
القول بعدم اعتبار الاصل المثبت والا فبين استصحابي طهارة الملاقي ونقض استصحاب نجاسة الثوب والحكم بطهارته ملازمة
وقد علم بهذا البيان وجه القول بتعارض الظنين المانع والممنوع وتساقطهما لانه اذا لم يكن احدهما تابعا للاخر بل كان
احدهما في عرض الاخر تعارضا وتساقطا فلزم الرجوع الى الاصل هذا واما وجه القول بتقديم اقوى الظنين كما هو
الاقوى فهو ان العمل بالظن عند انسداد باب العلم انما هو من باب قرب الظنون الى الواقع والمفروض ان دليل الانسداد
يجري في الاصول والفروع جميعا من دون تفاوت ولا ريب ان الاقوى اقرب الى الواقع فيؤخذ بما هو اقرب الى الواقع
منهما وعلى هذا فكلما كان احدهما اقوى قدم على الاخر وان لم يكن هناك اقوى بل كانا متساويين تعارضا وتساقطا
فيلزم الرجوع الى الاصل في المورد واما القول بالتعارض والتساقط مطلقا فلا وجه له التنبيه السادس قد عرفت ان الظن
المنهي عنه قطعا لا يصلح دليلا يعتمد عليه كالقياس وخبر الفاسق فهل يصلح مرجحا او جابرا او موهنا او معاضدا ام لا
فنقول اما كونه مرجحا فقد حكاه المحقق في المعارج بقوله ذهب بعض الى ان الخبرين اذا تعارضا وكان القياس موافقا
لاحدهما كان ذلك وجها يقتضي ترجيح ذلك الخبر وحكي عن شيخنا العلامة اختياره في مجلس البحث ومنعه الاكثر
وفصل في المفاتيح بين ما لو كان القياس من قبيل القياس بطريق الاولوية او المنصوص العلة فيعمه الترجيح ح

الفرعي ح

ومثاله استصحاب طهارة الملاقي ح

بين

الاشكال

بين ما لو كان من قبيل مستنبط العلة فيفصل بين ما لو لم يفد القياس الظن بصدق الخبر الذي معه فيرجح وما افتقر فهي ان
عن عدم صحة الترجيح به وبين ما افاد الظن بصدق مضمونه ذلك فجعله محل تردد واشكال وقال في ذلك الا
الاحوط الاخذ بالخبر الموافق له حيث يدور الامر بينه وبين التخيير في معارضه واما اذا وجد المعارض مرجح معتبر
فان كان القياس اضعف منه فلا اشكال وكذا اذا كان مساويا ثم امر بالتامل ثم قال واما اذا كان القياس اقوى ففيه
اشكال عظيم حجة القول الاول وجهان احدهما ما ذكره المحقق ره بقوله ويمكن ان يحتج لذلك بان الحق في احد الخبرين فلا
يمكن العمل بهما ولا طرحهما فتعين العمل باحدهما واذا كان التقدير تقدير التعارض فلا بد للعمل باحدهما من مرجح والقياس
يصلح ان يكون مرجحا لحصول الظن به فتعين العمل بما طابقه وتوضيحه ما قيل ان المرجح انما يحتاج اليه من حيث يكون هناك
دليلان متساويان لولا القياس مثلا فيرجح احدهما على الاخر لحصول الظن من موافقته فيكون الموافق اقوى ولما كان ترجيح
المرجوح على الراجح قبيحا عقلا كذا لنا التسوية بين الراجح والمرجوح قبيح بحكم العقل فيلزم الاخذ بما وافقه بحكم ثم ان
المحقق ره رد على نفسه بقوله لا يقال اجمعنا على ان القياس مطروح في الشريعة واجاب بقوله لانا نقول بمعنى انه ليس
بدليل على الحكم لا بمعنى انه لا يكون مرجحا لاحد الخبرين وهذا لان فائدة كونه مرجحا انما العمل بالخبر الراجح فيكون نافع
كالخبر السليم عن المعارض فيكون العمل به لا بذلك القياس وفيه نظر انتهى ثانيهما ما ذكره بعضهم من جانب المجوزين
وحاصله ان الدليلين المتعارضين لا يحكم بتساقطهما لما اجابها في الباب فلولا القياس لكان المجتهد مخيرا
في الاخذ بما شاء منهما وحيث وافق احدهما القياس جاء احتمال تعين الاخذ بخصوصه فيكون المقام من قبيل ما دار
الامر فيه بين التعيين والتخيير وقد تقرر في محله ان مقتضى قاعدة الاشتغال والاخذ بالقدر المتيقن هو الاخذ بالمعين
وانما يجري احتمال التعيين فيما وافق القياس منهما حجة القول الثاني ان منع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة فان
لولا القياس كان العمل به جائزا والمقتضي لتحريم العمل به اجل القياس واي عمل اعظم من هذا والفرق بين المرجح و
الدليل ليس الا ان الدليل مقتض لتعين العمل به والمرجح رافع للمزاحم عنه فلكل منهما مدخل في العلة التامة لتعين العمل
به فاذا كان استعمال القياس محظورا وانه لا يعول به في الشرعيات كان وجوده كعدمه غير مؤثر مع ان مقتضى الاشتغال
في الترجيح به ليس الا اعتبار الظن كونه من قبيل الجزء المقتضي لتعين العمل لا من قبيل دفع المزاحم فيشترك مع الدليل المنضم اليه
في الاقتضاء هذا كله على مذهب غير القائلين بمطلق الظن واما على مذهبهم فيكون القياس تمام المقتضي بناء على كون
الحجة عندهم الظن الفعلي لان الجزء المنضم الى الدليل له مدخل في حصول الظن الفعلي بمضمونه ثم قد يكون الظن مستندا اليهما
فيصير من قبيل جزء المقتضي ثم ان المسئلة لا اشكال فيها ويؤيده ما ذكرناه بل يدل عليه سيرة اصحابنا الامامية رض في الاستنباط على هجر
وترك الاعتناء بما يحصل لهم من الظن القياسي احيانا فضلا عن ان يتوقفوا في التخيير بين الخبرين المتعارضين مع عدم مرجح
آخر والترجيح بمرجح موجود لما احتاجوا عن القياس كيف ولو كان كذلك لاحتاجوا الى عنوان مباحث القياس والبحث عنه
بما يقتضي البحث عنها على تقدير الحجية انتهى ح واما وجه التفصيل الذي ذهب اليه صاحب المفاتيح فهو ان القياس بطريق
الاولوية والقياس المنصوص العلة من جملة الادلة الشرعية وان احد الخبرين اذا اعتضد بدليل شرعي كان اللازم
ترجيحه عند من صحة الترجيح بهما واما وجه عدم صحة الترجيح بمستنبط العلة اذا لم يفد الظن بصدق مضمون الخبر وفي الاصل

كونه ح

استصحابه ح

وما سياتى اليه الاشارة واما وجه الاشكال فى الترجيح بما افاد الظن من مستنبط العلة فاما على طرف المنع فهو الاصل وعموم كثير من الاخبار الواردة فى المنع عن العمل بالقياس فان الترجيح به عمل به وعموم الاخبار الدالة على التخيير بين الخبرين المتعارضين اما مطلقا او بعد فقد المرجحات التى ليس فيها محل البحث وان القياس لو كان مرجحا شرعيا الاخبر به لتوفر الدواعى على نقله وانه يمكن دعوى ظهور اتفاق اصحابنا على عدم كونه مرجحا اذ لم نجد احدا منهم صرح بانه مرجح فى مقام ذكر المرجحات ولا رجح به خبرا على آخر وان ذلك لو كان مرجحا للزوم معرفة مسائل القياس وتنقيحها وضبطها كما لا يخفى وذلك قد يكون منافيا لحكمة حرمة القياس كما لا يخفى واما على طرف الجواز فهو اشتمال حجية الظن خصوصا فى مقام الترجيح ودعوى دلالة على اعتبار كثير من المرجحات الغير المنصوصة وغلبة حجية مرجحات ظنية لم يرد بها نص فيلحق بها محل الشك وهو محل البحث ولا يعارض ما ذكر عموم الاخبار المانعة عن العمل بالقياس لامكان دعوى انصرافها الى المنع من التمسك به على حكم شرعى ولو سلم شمول بعضها لمحل البحث توقف على اعتبار سنده ولو سلم فغايته افادة الظن بان هذا الظن لا يكون حجة وهذا المقام وفى صلاحيته هذا المعارضة اشتباه حجية الظن اشكال فتامل وكذلك لا يصلح المعارضة ذلك عموم الاخبار الدالة على التخيير لما مر من ظهورها فى المنع من الترجيح بالمفروض سلمنا ولكن لم يسلم اعتبار سند بعضها ففى صلاحيته لمعارضة لما اشتباه حجية الظن اشكال ومع ذلك فبعضها معارض مع بعض فينبغى الرجوع هنا الى المرجح الظنى ولا يمكن التمسك به هنا كما لا يخفى فتامل واما دعوى ظهور اتفاق الاصحاب على المنع من الترجيح به فمحل اشكال اذ ليس بناء معظمهم على ضبط المرجحات والاشارة اليها ولو سلم فغايته الظن وفى صلاحيته لمعارضة الاصل المذكور اشكال ايضا والحق هو القول الثانى لان الوجوه المذكورة انما تنهض لاثباته بعد دعوى انصراف المنع عن التمسك بالقياس الى المنع عن التمسك به فى اثبات حكم شرعى ودعوى ان ترجيح احد الخبرين على الآخر ليس من قبيل الحكم الشرعى وانما هو من قبيل الموضوعات غاية ما هناك انها من متعلقات الحكم الشرعى وقد اشير فى حجية القول الثانى الى ان النهى عن القياس يشمل الترجيح حتى لو قلنا بانصرافه الى المنع من التمسك به فى نفس الحكم الشرعى وذلك من وجهين احدهما ان الترجيح عبارة عن الاخذ بالراجح والحكم بحرمة العمل بالمرجوح ومعلوم ان الحرمة من قبيل الاحكام الشرعية غاية ما فى الباب ان حرمة العمل بالمرجوح حكم ظاهرى اصولى وذلك لا يخرجها عن كونها حكما شرعيا

وثانيهما ان تتميم المطلوب يستتبع جعل الحكم عبارة عن الحكم الواقعى الذى يطلبه المجتهد وذلك لان التمسك بالقياس فى الحكم الشرعى الذى يتعلق النهى به عبارة عن الاستناد اليه فى الحكم الشرعى بصيرورته جزء العلة التامة للحكم كان ذلك الحكم الجزء مقتضيا ام رفعا للمانع وغاية ما يفترق به جعله دليلا عن جعله مرجحا هو انه على الاول يجعل مقتضيا لتعيين الحكم وانه على الثانى يجعل رافعا للمانع وذلك لا يوجب فرقا فى الاستناد المنهى عنه مضافا الى ان جعله مرجحا يشارك جعله دليلا فى كونه مقتضيا بناء على ان العمل به انما هو من باب الظن لان الظن الحاصل منه من رجحان احد الدليلين على الآخر يصير مقتضيا للعمل بالراجح فما صار فى الاستناد على جعله دليلا لا صار فى جعله مرجحا واذ قد عرفت ذلك علمت سقوط الوجوه المذكورة للقول الاول لان ما قيل من ان الامر بين التخيير والتخيير من قبيل الاصول فلا ينافيه الدليل الاجتهادى واما ما عدى ذلك من سائر الوجوه فهو واضح لا نطيل الكلام بالتعرض له فدعوى كونه جابرا فهو اولى بالامتناع بعد امتناع صيرورته مرجحا لان الترجيح انما يكون بين دليلين ثابتين بما جعلا دليلين

مطلقا ح

القول ح

انما

انما يكون بالنسبة الى الدليل الضعيف فيكون الجابر جزء الحجة ومع عدم جواز كونه مرجحا لاحد الحجتين على الاخرى لا يجوز صيرورته جزء حجة بطريق اولى واما كونه موهنا فيبتنى على التفصيل وهو انه ان قلنا بكون الدليل الذى يجعل موهنا له كالخبر مثلا معتبرا من باب التعبد والظن النوعى فلا اشكال فى انه لا يصح جعله موهنا لان ذلك الاستلزام تخصيص احدهما التخصيص والا لزم النهى عن القياس حيث لا يترتب فى ترك الخبر والاخذ بالتخصيص فى الاخذ بحجية الواحد حيث يترك ما هو من جملة ما افادت حجيته وان قلنا بكونه معتبرا من باب افادة الظن الشخصى الفعلى او قلنا باعتبار الظن الفعلى كما هو مقتضى القول باعتبار مطلق الظن فالمتجه انه اذا وقع القياس فى شق غير شق الخبر فسلب افادة الظن لم يبق وجه للاخذ بالخبر لا على القول باعتبار الخبر من باب افادة الظن ولا على القول باعتبار مطلق الظن لانتفاء الحجية او جزئها الا انه لا ينافى تسمية القياس موهنا وبهذا الاعتراف لانتفاء الحجية بنفسها او باعتبار انتفاء جزئها والنهى من بعض افاضل الاواخر حيث انه مع كونه يرى اعتبار مطلق الظن ذهب الى ان القياس لو اوجب انتفاء وصف افادة الظن عن الخبر لزم العمل بالخبر وان كان مسلوب الوصف وكذلك غيره من الظنون والسر فى ذلك ان الظن من حيث هو ظن ليس حجة وانما يعتبر الحجية وانما اعتبر من حيث كونه مقربا الى الواقع وما ذكر اليسير ومع زوال وصف افادة الظن عن الامارة بسبب القياس لا يزول عنها التقرب الى الواقع نظرا الى ان القياس لو كان مما له مساس بالواقع لم يكن الشارع ينهى عنه ولا يخفى عليك ضعفه لان مجرد نهى الشارع لا يعطى كون القياس بعيدا عن الواقع ولا يعلم ذلك الا بان نجد الشارع عند ورود النهى عن العمل بالقياس لا يعتبره فلا يحصل من فادة النهى عن القياس كونه بعيدا عن الواقع حتى يكون ازالة وصف الظن عن الخبر مثلا غير منافى للقرب الى الواقع وربما يحصل بين ما لو كان اعتبار الامارة والظن من جانب الشارع كالخبر مثلا وما لو كان اعتباره من العقل وبناء العقلاء مثل مطلق الظن الذى هو حجة دليل الانسداد بحكم العقل فيوهن القياس الاول دون الاول نظرا الى ان الشارع اذا اعتبر امارة كان لقربها الى الواقع فزوال وصف افادة الظن عنها لا يوجب زوال صفة القرب بخلاف ما لو كان اعتبارها من بناء العقلاء فانه مع وجود الوصف الظن ينتفى بناء العقلاء فينتفى امضاء الشارع لما هو من بنائهم ولا يخفى ما فيه لان مفروض الكلام هو ما لو كانت الامارة قد اعتبرت بوصف افادتها الظن فيكون الحجة الخبر المفيد للظن ومع انتفاء وصف الظن ينتفى ما هو قوام الحجية فلا يحصل الحجة سواء كانت مما اعتبره الشارع ام كانت مما اعتبره العقل واما كونه معاضدا فلا كلام ولا اشكال فيه لان معنى كونه معاضدا انما يتحقق بكون الامارة تامة الدلالة على المدعى من دون مساعدة تكون هى بنفسها وافية بالمدعى ويقطع النظر عن المعاضد فيصير طريق ولى وهذا ترى الفقهاء يتمسكون اولا بالدليل على المطلوب ثم اذا كان موافقا للقياس يتوهم ويؤيده الاعتبار التنبيه السابع قد عرفت حال الظنون المعلوم عدم اعتبارها من حيث كونها مرجحة وجابرة وموهنة ومعاضدة وبقى الكلام على الظنون المشكوك الاعتبار كالشهرة والاستقراء والاجماع المنقول على القول بعدم اعتبارها وبقى الخلاف وامثال ذلك فنقول اما الشهرة فربما يقال بقيام الخلاف فيها بكونها مرجحة وجابرة وموهنة ومعاضدة

غاية ما فى الباب انه لا يعطى كونه مرجحا بعيدا ولا ينافى ما ذكره الاعلى من قبل كون الظن مسبب القرب الى الواقع ح

الى بناء العقلاء ح

بل ربما يكون بها حجية مستقلة وقد عرفت في المباحث السابقة سقوط القول بكونها حجة مستقلة وانما
اختصاصها من بين سائر الامارات بعدم الحجية تحقق بالنسبة الى صيرورتها جابرة وتفصيل المقال فيه ان الجبر بالشهرة
قد يلاحظ بالنسبة الى السند الضعيف اما الاول فذهب بعضهم الى تحققه ولا يخفى فساده لان الدلالة انما
تعتبر من باب الظهور العرفي وبمجرد اشتهار المطلب كما هو معنى الشهرة في الفتوى لا يوجب قوة في دلالة
اللفظ اذا كانت ضعيفة نعم لو كانت الشهرة شهرة في الفتوى على استفادة المعنى من اللفظ كما في قولهم لا سهو
في سهو حيث اشتهر بينهم ان المراد هو انه لا سهو في موجب الشك فلا اشكال في كون الشهرة جابرة لضعف
الدلالة من حيث كشفها عن القرينة واما الثاني فذهب بعض منهم الشهيد الثاني والمقدس الاردبيلي وصاحب
المعالم والمدارك الى عدم الجبر بالنسبة الى السند وحجتهم على ذلك لا يخلو اما ان تكون هي ان الشهرة من حيث كونها
المطلب نوع تثبت في الرواية وهي لا دلالة لها على انفراد الشهرة بالجبر كما هو مذهب القائل باعتبار
جميع الامارات في كونها نوع تثبت واما ان تكون هي الروايات والاصل لهما بالشهرة الفتوى وانما هي وان
لبيان حال الشهرة الرواية فالقول باشتراط الشهرة من بين سائر الامارات ساقط فهي في عرض غيرها منها او
لابد من ملاحظة حالها باسرها بالعلم بحال الشهرة من حالها فنقول يقع الكلام في موارد الاول في صيرورتها حجة
ولا اشكال فيها الثبوت ذلك في الامارة المنهي عنها قطعا كالقياس ففي شكوك الاعتبار او الثاني في صيرورتها
مرجحة والكلام فيها يجري في نحو البحث الاول في الترجيح بحسب السند والصدور فقال بعض من تأخر لا بد من
ملاحظته بحسب اختلاف الطرق في حجية الظن فمن قال بالحجية باعتبار مطلق الظن سواء كان ممن يقول بكون
الظن حجة شرعية عند انسداد باب العلم او يقول بكونه معتبرا من باب الاحتياط فلا يلزم من كون الظنون المشكوكة الاعتبار
مرجحة ضرورة تحقق وصف الظن الذي هو حجة عنده بوافقه شيء من الظنون المشكوكة الاعتبار هذا ولكن لا
يخفى عليك ما فيه لان الامارة اذا لم تفد الظن كانت غير معتبرة فلا تعارض بينها وبين غيرها وجعل الامارة
الاخرى الموافقة لاحديهما من قبيل المرجح مما لا وجه له لان المعتبر على هذا القول انما هو الظن والامارة الغير
المثمرة للظن ليست بحجة ولا معتبرة والترجيح انما يكون بين الحجتين لا بين امارتين ليس شيء منهما حجة ثم
ما قاله البعض المحقق يرجع من ان الكلام في ترجيح السند بالامارات الظنية التي لم يثبت حجيتها ولا عدم حجيتها
مفروض فيما اذا لم نقل بحجية الظن المطلق ولا بحجية الخبر بشرط افادة الظن ولا بشرط عدم الظن على خلافه
اذ بخروج الظن المفروض على حجة العقاد بحسب عن المرجح بل يصير حجة مستقلة على الاول سواء كان حجيته
من باب الظن المطلق او من باب الاطمينان او من باب الظن الخاص فان القول بالظن المطلق لا ينافي القول بالظن
الخاص في بعض الامارات كالخبر الصحيح مثلا ويسقط الرجوع عن الحجية على الخبرين فتحقق ان الكلام في
مرجحيته منحصر بما اذا قلنا بحجية كل منهما من باب الظن النوعي كما هو مذهب الاكثر انتهى ثم تعرض ذلك
البعض لطريقة اخرى وهو مذهب من سلك مسلك اعتبار الظن الخبري من باب الاحتياط والعلم الاجمالي بصدق
كثير من الاخبار كصاحب الوافية والهداية فقال ان لازم مسلكهم انه لم يكن قد انقطع الرجحان بين الدليلين

الدلالة م

٢ الدلالة الضعيفة وقد يلاحظ بالنسبة الى السند م

بحسب م

المتعارضين اما ان يكون احدهما الزاميا والاخر غير الزامي او يكون كلاهما الزاميين اما على الاول فلا بد من الاخذ
بالحكم الالزامي وترك غيره وان كان مظنونا اذ لا يتحقق الاحتياط الا بالاخذ بالالزامي عند دوران
الامر بينه وبين غيره واما على الثاني فاما ان يكون احدهما موافقا للاصل كالاستصحاب مثلا دون الاخر او
يتفقان في مخالفة الاصل او موافقته فعلى الاول لا بد من ترجيح ما وافق الاصل على ما وافق الظنون
المشكوكة الاعتبار لكون اعتبار الاصل معلوما فالاخذ بها او فقدا وعلى الثاني يكون الترجيح فرعا
ما وافقه الظن المشكوك الاعتبار فيختص كون الظن المشكوك الاعتبار مرجحا بالصورة الاخيرة هذا ولا يخفى ما فيه
ايضا لان ما ذكره من ترجيح الاخذ بالالزامي على الاخذ بغيره لا يجري على مذهب صاحب الوافية لان العلم الاجمالي
المعلوم الاجمالي الموجود في الاخبار عبارة عن اجزاء الاصول الضرورية وشرائطها وموانعها وليست الامن قبيل
الالزاميات فاين دوران الامر بين الالزامي وغيره واما على مذهب صاحب الهداية فلا وجه لترجيح الالزامي
من باب الاحتياط لان ترجيحه ليس احتياطا في العمل بالواقع وهو لم يدع العلم الاجمالي في الاحكام الواقعية وانما ادعاه
في الكتاب والسنة وكون شيء من افرادهما مفيدا للالزام لا يقتضي كون صدوره متيقنا بالنسبة الى غيره حتى
يكون الاخذ به من مقتضى الاحتياط في الاخذ بالمتيقن من بين الفردين المحتمل صدورهما واما ما ذكره ثانيا من
الترجيح بالاصل فتقريره مبني على مذهب من يقول باعتبار الاصول من باب الظن دون التعبد فانه لم يكن
مرجحا ولا كيف كان فينبغي تحرير الكلام على مذهب القائلين باعتبار الظنون الخاصة مع كون الادلة التي يراد
ترجيح بعضها على بعض من باب التعبد او الظن النوعي فهل يصح جعل الظنون المشكوكة الاعتبار مما يتقوى به احد
الدليلين المتعارضين فيترجح به على الاخر ام لا وقبل تحقيق المقام ينبغي تقديم شيء وهو ان الكلام هنا غير الكلام
الذي اطبقوا عليه من دون نكير وهو ان العمل باقوى الدليلين وارجحهما واجب وذلك لان مقصودهم بذلك الكلام
هو ان ما كان من الخبرين المتعارضين اقوى بنفسه من دون نظر الى المرجحات الخارجية بان كان اقوى بحسب
السند كما لو كان راويه اعدل او افقه او كان مسندا او اشهر رواية او اعلى سندا مثلا او كان اقوى بحسب الدلالة
كما اذا كان خاصا في مقابل العام او مقيدا في مقابل المطلق او حقيقة في مقابل المجاز او مجازا في مقابل
الاضمار فان هذا هو الذي استفاض نقل الاجماع فيه من العامة والخاصة على انه يجب تقديم اقوى الدليلين و
هذا على خلاف ما نحن فيه فانا نريد هنا البحث عن الترجيح بالمرجحات الخارجية المعاضدة لمظنون احد الخبرين
الموجبة لصيرورة مضمونه اقرب الى الواقع من مضمون الاخر ثم لو كشف تلك الامارة عن مزية داخلية
لاحد الخبرين على الاخر من حيث سنده او دلالته دخلت في المسألة الاتفاقية ووجب الاخذ بها لان العمل بالراجح
من الدليلين واجب اجماعا سواء علم وجه الرجحان تفصيلا ام لم يعلم الا اجمالا ومن هنا ظهر ان الترجيح بالشهرة
والاجماع المنقول اذا كشفا قطعا عن مزية داخلية في سند احد الخبرين او دلالته مما لا ينبغي الخلاف فيه نعم لو
لم يكشفا عن ذلك الا ظنا فهل الحاقهما بالمرجح الداخلي او بالمرجح الخارجي وجهان اقويهما الاول كما سيجيء
واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان الاصل عدم جواز الترجيح كما ان الاصل عدم الحجية فيما يراد ان يجعل دليلا

وبعض انزانا ما دل احد الخبرين على وجوب السورة
في الصلوة مثلا والاخر على استحبابها
تتفق مورد ما ذكره اذ ليس المراد
بالاخر ادلة الشارع ما علم منها على وجه
اليقين فقد بر

لان العمل بالخبر الموافق لذلك الظن ان كان على وجه التدين والالتزام بتعيين العمل به من جانب الشارع وابناء على ان
الحكم الشرعي الواقعي هو مضمون مضمون الاخر من غير دليل قطعي يدل على ذلك فهو تشريع محرم بالادلة الاربعة والعمل
به لا على هذا الوجه محرم اما السلوم نحا لفتره القاعدة او الاصل الذي يرجع اليه على تقدير فقد هذا الظن فالوجه المنع لحرمة
العمل بالظن مستلزم للتشريع او مخالفة الاصول العملية الموجودة في المسئلة حيث يعتبر في الترجيح بالظن والاكتفاء الاحتياط
التناهي عن القول بغير علم كلها متساوية بالنسبة الى الحجية والى الترجيح لان المرجح يجعل حكما شرعيا الحكم مع ان علية
وهو وجوب العمل بموافقه عينا مع كون الحكم الاصلي هو التخيير او الرجوع الى الاصل الموافق للاخر هذا ولكن الذي يظهر
من كلمات معظم الاصوليين هو الترجيح بمطلق الظن وقد ذكروا في اثبات وجوهها اقواها قاعدة الاشتغال وبيانها انه
لا ريب في ان الوظيفة هو التخيير مع مساواة الخبرين لولا موافقة احدهما الظن المشكوك فمع موافقته يدور الامر بين
تعيينه فيدور الامر بين التعيين والتخيير ولا ريب انه مع دوران الامر بينهما في مثل هذا المورد الذي هو تعارض الدليلين
لا بد من الحكم بالتعيين والاخذ بما يقتضيه حتى لو قلنا في باب البرائة والاشتغال بالبرائة التي مقتضاها التخيير فيما لو
دار الامر بين التعيين والتخيير بالنسبة الى الحكم الفرعي ووجه الفرق ان الحكم الفرعي انما هو من الامور التوقيفية
التي يلزم على الشارع بيانها وتعيينه فمع عدم البيان يسقط عنا ما لو كان دوران الامر بين التعيين والتخيير في
الطرق فانه لا يلزم على الشارع تعيين الطرق لان كيفية الاطاعة موكولة الى العقل فلا يلزم على الشارع بيانها ولا بد
ان العقل يحكم بالاخذ باسلم الطرق وهو ما احتمل فيه التعيين فان قلت يرد على هذا الوجه ان احدهما انه لو عارض
الاحتياط في الاصول الاحتياط في الفروع كما لو فرض ان احد الدليلين يقتضي الندب والاخر الوجوب وكانت الامارة
المشكوكة الاعتبار موافقة لما يفيد الندب لم يتم ما ذكرتم من الاخذ بالتعيين الذي هو مقتضى قاعدة الاشتغال وثانيهما
ان ما ذكرتم انما يتم لو لم تكن الاخبار الدالة على التخيير عند تعارض الخبرين المطلقة واما مع نظرها الى ذلك فلا
لمخالفتها بالبناء على التعيين قلت الجواب اما عن الاول فبان معارضة الاحتياط في الاصول بالاحتياط في الفروع
او تقدمه عليه انما يتم لو لم نقل بحجية الخبر واما مع فرض الكلام على القول بحجيته غاية ما في الباب انه عارضه خبر
اخر فكان المقام من تعارض الحجتين وترجيح احديهما على الاخر بمعونة ما يفيد الظن فالاحتياط مما انهدم بنيانه
باثبات حجية الخبر واما عن الثاني فمن وجوه احدها ان اخبار التخيير كلها ضعيفة السند كما قيل وثانيها انها
موهونة بمصير الاكثر على خلافها وبنائهم على تركها وثالثها انها ناظرة الى صورة التحير وبيان ذلك
انه لا ريب في صدور اخبار الترجيح المتضمنة للمرجحات المعروفة المنصوصة وهي معارضة للحكم بالتخيير ابتداء
فلا بد اما من ان يقال ان الراوي كان عالما بجميع المرجحات المنصوصة والامام حيث عرف ذلك منه احاله
على ما فهمه من كون التخيير في غير موارد الترجيح وهو في غاية البعد لكون روايات تلك الاخبار ممن لا يحتمل
ذلك واما من ان يقال انها ناظرة الى صورة التحير مطلقا ولازم ذلك انتفاء المرجحات المنصوصة وغيرها فلا يكون
ثبوت التخيير الا حينئذ وذلك لا ينافي الترجيح بالامارة المشكوكة الاعتبار وقد اجاب بعض المحققين عن
الامر الاول المذكور في السؤال بقوله وتوهم انه قد يكون الطرف المخالف للظن موافقا للاحتياط اللازم في

المسئلة

المرخص

المسئلة الفرعية فيعارض الاحتياط في المسئلة الاصولية بل يرجح عليه في مثل المقام مدفوع بان المفروض فيما نحن فيه
عدم وجوب الاخذ بما وافق الاحتياط من الخبرين لولا الظن لان الاخذ به ان كان من جهة اقتضاء المورد للاحتياط
فقد عرفت ان علية حكم الشارع بالتخيير للاخذ بخلاف الاحتياط وبرائة الذمة من الواقع المحتمل بحكم الشارع بالعمل بالخبر
المخالف له وهذا يحكم بالتخيير ايضا وان كان احدهما موافقا للاستصحاب والاخر مخالفا له اذ كما ان الدليل المثبت للعمل
به يكون حاكما على الاصل كذلك الدليل المخير في العمل به وبمعارضه وان كان من جهة بعض الاخبار الدالة على
وجوب الاخذ بما وافق الاحتياط وطرح ما خالفه ففيه ما تقرر في محله من عدم نهوض تلك الاخبار لتخصيص الاخبار
الدالة على التخيير هذا كلامه لكن يتوجه اليه في المقام سؤال وهو ان اخبار التخيير كما ترفع الاحتياط وغيره من الاصول
كذلك ترفع احتمال التعيين فيرتفع الاستدلال من اصله ولا يبقى مجال لدوران الامر بين التعيين والتخيير لانه فرع
الدوران تساوي منشأي الاحتمالين وهو ههنا منتف لان التخيير مستند الى الاخبار الدالة عليه وهي مطلقة شاملة
للراجح والمرجوح جميعا واحتمال التعيين مستند الى المرجح الخارجي والاول بمنزلة الدليل والثاني كالاصل فكيف يتساوى الاحتمالان
حتى يدور الامر بين التعيين والتخيير ويمكن ان يجاب بان التخيير يقتضي جهتين احديهما عدم جواز ترك طرفيه الى
غيرهما من الاصول او غيرها والاخرى عدم تعيين احدهما وادلة التخيير مطلقة بالنسبة الى الجهتين واطلاقها
بالنسبة الى الجهة الاولى مما لا كلام فيه لكن اطلاقها بالنسبة الى الجهة الثانية [illegible] موهون بمصير الاكثر الى خلافه
وبهذا الاعتبار يصير احتمال التخيير في مقابل التعيين مساويا لاحتمال التعيين الحاصل من قيام الظن الغير المعتبر
بترجيح احد الدليلين فيدور الامر بين التعيين والتخيير فتامل ثم ان المحقق المذكور اشار الى دفع السؤال المذكور
بقوله بل هنا كلام اخر وهو ان حجية الخبر المرجوح في المقام وجواز الاخذ به يحتاج الى توقيف اذ لا يكفي في ذلك
ما دل على حجية كلا المتعارضين بعد فرض امتناع العمل بكل منهما فيجب الاخذ بالمتيقن جواز العمل به وطرح المشكوك
وليس المقام مقام التكليف المردد بين التعيين والتخيير حتى يبني على مسئلة البرائة والاشتغال انتهى وهذا
الكلام مبني على القول بان الدليل الدال على حجية الخبر لا يشمل المتعارضين وانما يستفاد حجيتهما من الاجماع او من مجاري
الاخبار العلاجية والحاصل منهما قضية مهملة لا يبقى القدر المتيقن منها الا الخبر الراجح فحجية المرجوح مشكوك فيه من اصله
فيؤخذ بالقدر المتيقن ولا ولا يرد هنا احتمال التخيير وهذا خلاف ما ذكره في دفع التوهم فانه مبني على القول بشمول
دليل حجية الخبر للمتعارضين ولهذا ادعى هناك كون المورد مورد الاحتياط بالاصل فاحتاج الى رفع ذلك الاحتياط
بادلة التخيير الثاني الاجماع ومدركه [illegible] الفقهاء في مقام الاستدلال كلها بانهم يرجحون
ما وافق الامارة المشكوكة الاعتبار من الخبرين على غيره ومنها تعرض الاصوليين لمسئلة المقرر والناقل وحكم الاكثر
بتقديم المقرر على الناقل او العكس فان ذلك مبني على كون الترجيح بسبب القرب الى الواقع وكون الناقل اقرب
الى [illegible] ويؤيد ذلك نقل المحقق عن بعض القدماء الترجيح بالقياس لافادته القرب الى الواقع [illegible] معروفا
فهو مع كونه مما علم عدم اعتباره اذا كان مرجحا فالمشكوك الاعتبار اولى بذلك [illegible] ان مرادنا بالقرب الى الواقع
وموافقة الخبر للامارة من شهرة او غيرها انما هو قرب مضمونه الى الواقع وكونه مظنونا وليس المراد اشتهار صدوره

اللفظ او كونه مدلولا عليه بامارة اخرى غير معتبرة فان اعتبار مرجحات الصدور مما قام عليه الاجماع فالمراد هو قرب
المضمون الى الواقع وان لم يصر بعد ذلك الظن بالصدور لا بمجرد الصدور الذي هو اعم من مطابقة الواقع من جهة
احتمال التقية او الخوف مثلا وعلى هذا فمرادنا من السند في العنوان ما قابل الدلالة فيحصل مما ذكرنا ان الترجيح
قد يكون باعتبار السند والمراد الصدور وقد يكون باعتبار وجه السند ككون صدوره لبيان الواقع او التقية
او خوف او غير ذلك وقد يكون باعتبار موافقة مضمونه للامارة بحيث تفيده القرب الى الواقع وقد يكون باعتبار
الدلالة فهذه اقسام اربعة والكلام هنا من حيث الترجيح بسبب قرب مضمونه الى الواقع الثالث الاخبار العلاجية
والدالة منها من وجوه احدها حكمه بالترجيح بالاصدقية وذلك لان الاصدقية ليست صفة لصاحبها موضوعية بعنوانها
كالاعدلية فانه يحتمل فيها ان الله سبحانه جعل لصاحبها جزءا لايمنك ولو خالف خبره الواقع وهذا بخلاف صفة الصدق
فانها لا محتمل لها الا النظر الى الواقع ثانيها حكمه بالترجيح بالاوثقية بالتقريب المذكور ثالثها التعليل بقوله ان
المجمع عليه لا ريب فيه فانه يستفاد منه كبرى كلية مسلمة وهي ان كل ما لا ريب فيه ولا شبهة ولا اضطراب يلزم
الاخذ به وترك غيره وتوضيح ذلك ان معنى كون الرواية مشهورة قد حكم عليها بانها مما لا ريب فيه هو كونها معروفة
عند الكل كما يدل عليه فرض السائل كليهما مشهورين والمراد بالشاذ ما لا يعرفه الا القليل ولا ريب ان المشهور
بهذا المعنى ليس قطعيا من جميع الجهات حتى يصير مما لا ريب فيه حقيقة والا لم يكن معنى للتعارض وغير السائل
ولا لتقديم الخبر الغير المشهور اذا كان راويه اعدل كما هو مقتضى اطلاق صدر الخبر المقدم فيه الترجيح بالشهرة و
لم يكن فرضهما مشهورين ولا الحكم مع شهرتهما بالرجوع الى المرجحات الاخر فالمراد بنفي الريب نفيه بالاضافة الى
الشاذ لا نفي الريب من جميع الجهات فان الاجماع على الرواية لا يوجب ذلك ولا اقل من وجود ريب في الخبر
يكون منتفيا في الخبر المشهور وهو احتمال وروده على بعض الوجوه او عدم صدوره راسا وليس المراد بالريب
مجرد الاحتمال ولو موهوما لان الخبر المجمع عليه يحتمل فيه ايضا من حيث الصدور بعض الاحتمالات المتطرقة في غير المشهور
غاية الامر كونه في المشهور في غاية الضعف بحيث يكون خلافه واضحا او كونه في غير المشهور احتمالا مساويا بعيدا
عليه الريب عرفا وح فيدل على رجحان كل خبر يكون نسبته الى معارضه مثل نسبة الخبر المجمع على روايته الى الخبر الذي
اختص بروايته بعض دون بعض مع كونه لو سلم عن المعارض او كان راويه اعدل واصدق من راوي معارضه
المجمع عليه لاخذ به رابعها الامر بالاخذ بما خالف العامة وترك ما وافقهم وتوضيح ذلك ان السر في الامر المذكور
يحتمل وجهين احدهما انه لما كان المقام مقام التقية لم يبق المعصوم الحكم الواقعي وبقي ما يوافق مذهب
العامة فمهما تعارض الخبران اللذان احدهما موافق للعامة والاخر غير موافق كان الوظيفة هو الاخذ بمخالف
العامة لان ما وافقهم انما صدر خوفا منهم فليس هو المقصود بالبيان وانما المقصود به غيره لكن هذا الوجه لم يبق
عليه شيء من الاخبار وانما هو شيء يستنبط منها حكي ذكره عن الشيخ ره والمحقق ره نعم في رواية عبيد بن زرارة ما سمعت
مني يشبه قول الناس فيه التقية وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه وثانيهما ان الرشد واقعية الاحكام الخاصة
لكونهم في ضلالة عمى فيكون الرشد في خلافهم لان ما خالفهم هو الواقع او الاقرب اليه فيكون مخالفتهم علامة على

القرب

القرب الى الواقع وهذا الوجه يدل عليه التعليل بقوله فان الرشد في خلافهم وقوله ما خالف العامة ففيه الرشاد وذلك
لان هذه القضية غالبية لا دائمية فيكون الكلام في قوة ان يقال ان خلافهم مظنة ومعرض للرشد ويؤيده الاخبار
الدالة على الامر بسؤال فقيه البلد والاخذ بما خالفه عند التمهل بالحكم المتلقى عن ائمتنا فيكون مؤدى التعليل
المذكور مطابقا لمؤدى تلك الاخبار واوضح من جميع ما ذكر في افادة التعليل بالوجه المذكور مرفوعة ابي اسحق الارجاني
الى ابي عبد الله عليه السلام قال اتدري لم امرتم بالاخذ بخلاف ما تقوله العامة فقلت لا ادري فقال ان عليا لم يكن يدين
الله بدين الا خالف عليه الامة الى غيره ارادة لابطال امره وكانوا يسألون امير المؤمنين عن الشيء الذي لا يعلمونه
فاذا افتاهم بشيء جعلوا له ضدا من عندهم ليلبسوا على الناس ويصدق هذا الخبر سيرة اهل الباطل مع الائمة
على هذا الوجه تبعا لاسلافهم حتى انه حكي عن ابي حنيفة انه قال خالفت جعفرا في كل ما يقول او يفعل لكني لا
ادري هل يغمض عينيه في الركوع والسجود او يفتحهما والفرق بين الوجهين ان الاول كاشف عن وجه صدور الخبر
والثاني كاشف عن مطابقة احدهما للواقع واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه ذكر بعض المحققين ان كلا من الوجهين
يؤدي الى المطلوب اما الاول فلانه عبارة عن كون الخبر المخالف ابعد من التقية وان التقية باعتبار كونها
عنوانا خلاف الحق والواقع من باب الخوف فيستفاد من الامر بالاخذ بما خالفها اعتبار كل قرينة خارجية توجب احدهما
احد الخبرين ابعد من خلاف الحق ولو كانت مثل الشهرة والاستقراء واما الثاني فلان تعليل الاخذ بخلاف العامة في هذه الرواية
بكونه اقرب الى الواقع حتى انه يجعل دليلا مستقلا عند فقد من يرجع اليه في البلد ظاهر في وجوب الترجيح بكل ما هو
من قبيل هذه الامارة في كون مضمونه مظنة الرشد هذا ولكن لقائل ان يقول ان الوجه الثاني من قبيل المنصوص العلة
فينضم الى الصغرى التي هي ان خلافهم مظنة الرشد كبرى كلية وهي ان ما كان خلافه مظنة الرشد يجب تركه فيندرج
فيه ما خالف مثل الشهرة من الخبرين فالاستدلال به صحيح واما الوجه الاول فالاستدلال به غير سديد لانه بعد ما جعلنا
نفس الوجه منصوصا بقوله ما سمعت مني يشبه الناس ففيه التقية يقول الوجه المستفاد من مورد التقية التي هي نوع
خاص من خلاف الحق الى ما عداه من افراد خلاف الحق الى غاية ما هناك ان يقال ان مناط الامر بترك ما وافقها هو كونه مخالفا
للواقع وبعيدا عنه ولا يكون الاستنباط مستنبطا الا ان يدعى القطع به فيكون من باب تنقيح المناط القطعي ثم ان بعض
من تاخر ذكر ان الالتزام بالوجه الثاني مشكل لان لازم ذلك ان الخبر الغير المعارض يترك اذا كان موافقا للعامة
ويعمل بموافقه للمذهب الخاصة يلزم طرحه من حيث بعده عن الواقع ولم يقل به احد ويمكن دفعه بان الاجماع
هو المخرج عن تحت اعتبار هذه الامارة في المورد الخالي عن المعارض ودليل الانسداد وتقريره ان الريب في وجود
جملة من الاخبار المطابقة للواقع في الاخبار المتعارضة فنحن نعلم بها اجمالا لا تفصيلا وان المرجحات المنصوصة غير كافية
مع كون بعضها معارضا ببعض ايضا ان تركنا الجميع لزم مخالفة القطعية لما علم اجمالا والاخذ بالجميع غير ممكن
والاخذ بالموهوم وترك المظنون مع كونه ترجيح المرجوح على الراجح مخالفة للعلم الاجمالي بانها في جملة المظنونات
والحكم بالتخيير بين الموهومات والمظنونات في الاخذ تسوية بين الراجح والمرجوح وهو قبيح فيلزم الاخذ بما ظن
مطابقته للواقع وهذا الوجه ذكره جماعة من المتاخرين كالمحقق الخوانساري ره وغيره ولكن يحتمل عليه من

العلم اجمالا بوجود المطابق للواقع في الاخبار المتعارضة التي لا مرجح لها من غير الظنون المشكوكة الاعتبار وتوضيح ذلك
ان جملة من الاخبار المتعارضة بحسب الظاهر يتحقق الجمع بينها من باب الدلالة على القانون المقرر في تعارض الاحوال من
تقديم التقييد على المجاز او تقديمه على الاضمار الى غير ذلك مما ذكروه من تقديم الظاهر على غيره فيرتفع التعارض بذلك
الاعتبار وجملة منها يتحقق الجمع بينها بالتخصيص وذلك في تعارض العام والخاص حقيقة كما لو كان العموم مطلقا او
حكما كما لو كان العموم من وجه فانه ليس مورد التعارض حقيقة الا ما يجري فيه التخيير وهو ما لو كان للدليلان متباينين
واما ما كان احد الدليلين اعم من الاخر مطلقا فيتحقق الجمع بينهما بنفس مساعدة العرف عليه وفي حكمه العموم من وجه
لانه لا يجري فيه التخيير فلا بد من جعل احدهما مخصصا للاخر وبعبارة اخرى مورد الترجيح انما هو ما يحتاج فيه الجمع الى شاهد
من طرفي المتعارضين كما في المتباينين واما ما لا يحتاج الى شاهد اصلا كما في العموم والخصوص مطلقا او يتحقق فيه الجمع
بشاهد في احد الطرفين وهو العموم من وجه فلا ترجيح هناك فيجمعهما بشاهد واحد مثلا لو قال المولى اكرم العلماء ثم
قال لا تكرم الفاسق يتحقق الجمع بينهما بمجرد قيام القرينة على ان المراد بالعلماء هو العموم الغير المخصص باشتراط العدالة
فيكون قوله اكرم العلماء مختصا بالقول لا تكرم الفاسق او ان المراد بالفاسق هو العموم الشامل لاهل العلم وغيرهم فيكون النهي
عن اكرام الفاسق مختصا بالقول اكرم العلماء وكذلك يتحقق الجمع بمساعدة العرف في المطلق والمقيد الى غير ذلك من وجوه
تقديم الاظهر على الظاهر فان تقديم العام على الخاص في كلماتهم انما هو من باب المثال فيقدم عندهم كل ما هو اظهر على
الظاهر بل ربما كان العام اظهر من الخاص ومن هنا قالوا ان ربما يقدم العام على الخاص ومثل تقديم النص على الظاهر وجملة
منها يتحقق الترجيح بينها بالمرجحات المنصوصة وجملة منها يتحقق الترجيح بينها بموافقة القواعد العامة او بموافقة الاصل
بناء على اعتباره من باب الظن وكذا غيرها من الظنون المعلومة الاعتبار المعاضدة لها وحينئذ فلا يبقى علم اجمالي
بوجود الخبر المطابق للواقع في الاخبار المتعارضة التي لا مرجح لها الا الظنون المشكوكة الاعتبار حتى يتميز المطابق منها
عن غير المطابق بالترجيح بالظن المشكوك الاعتبار لجهة التاثير في الترجيح بحسب الدلالة والمراد به ترجيح ظهور احد الدليلين
على الاخر بواسطة الظن الخارجي مع عدم كون شيء منهما في نفسه اقوى من الاخر مثال ذلك قوله اغتسل للجمعة مع قوله ينبغي غسل الجمعة
او قوله كل الجمعة وقوله كل شيء يطير لا باس بخرئه وبوله ومعلوم ان كلا منهما ظاهر في معنى عام بينه وبين معنى الاخر عموم من وجه
وليس ظهور احدهما اقوى من الاخر وحينئذ فاذا وجدنا الاجماع التي يعارضها نافية لبول الطائر الغير المأكول او الشهرة
على النجاسة فهل يقوى ويترجح بها دلالة الاول على الثاني ام لا ثم نقول ان قلنا بان حجية الظواهر انما هي من باب
افادتها بنفسها الظن الفعلي وان لا عبرة بالظن الحاصل من غيرها على طبقها فظاهر انه لا يكون الظن الخارجي مرجحا لها
مع فرض تساويهما بالنسبة الى مورد التعارض فتبقى عنهما افادة الظن المشروط به دلالة اللفظ فيسقط كل منهما عن الحجية
فلو جعلنا ذلك الظن الخارجي كان مآل الى جعله دليلا مستقلا وفساده واضح وان قلنا باعتبارها من باب الظن النوعي او
التعبد من جهة الاعتماد على اصالة عدم القرينة في شيء من الوجهين من دون اعتبار افادتها الظن الفعلي ولا اعتبار عدم
قيام ظن على خلافها لم يكن الظن الخارجي قابلا للترجيح به على حد سابقه لان اصالة عدم القرينة في كل منهما معارضة بمثلها
في الاخر والحكم فيها بعد تعارض الاصلين مع عدم حكومة احدهما على الاخر هو التساقط والرجوع الى عموم او اصل يكون حجية

مشروطة بعدم وجوده معارض صفة الاعتبار فلو عمل ح بالظن الموجود مع احدهما كالشهرة القائمة في المسئلة المذكورة على النجاسة
كان قد عملنا بذلك الظن مستقلا لا من باب كونه مرجحا الفرض لزوم تساقط الظاهرين وصيرورتهما كالعدم فالمتعين هو
الرجوع في المسئلة بعد الفراغ عن المرجحات من حيث السند او من حيث الصدور تقية او لبيان الواقع لو قلنا بها الى قاعدة
الطهارة وان قلنا باعتبارها من باب الظن النوعي او التعبد مشروطا بشرط عدم قيام الظن على خلافه فيها فلا
اشكال في وجوب الاخذ بمقتضى ذلك الظن المرجح لكن تسميته مرجحا مسامحة لعدم صدق عنوانه عليه لانه مسقط للظهور
المقابل له عن الحجية والمرجح عبارة عما يدفع مزاحمة الغير عما هو حجة فيصير ح ما وافقه حجة سليمة عن المعارض
اذ لو لم يكن في مقابل ذلك المعارض الا الظن لا يسقط عن الحجية نظرا الى اشتراط اعتباره بان لا يقوم ظن على خلافه
وذلك نظير الشهرة في احد الخبرين الموجبة لصيرورة الاخر من قبيل الشواذ التي لا عبرة بها الا مر بتركها ولو
لم يكن في مقابله خبر معتبر وان قلنا باعتبار حجية الظواهر من باب الظن الفعلي سواء حصل الظن بها انفسها
او من شيء اخر منضم اليها كان حكمه حكم المقيد بعدم قيام الظن على الخلاف فيجب طرح ما خالف ذلك الظن
الخارجي والاخذ بما وافقه لكن يخرج المخالف عن الحجية فلا يبعد في تسميته مرجحا على ذلك الظن الخارجي بهذا الثالثة

في الترجيح من حيث وجه الصدور بان يكون وجه الصدور معلوما او مظنونا بظن معتبر وكان دلالة الخبرين جميعا
ظاهرة في المطلوب ولكن يقع الشك في تعيين ما صدر منهما لبيان الحكم وتمييزه عما صدر على وجه التقية او غيرها
من الحكم المقتضية لبيان خلاف الواقع وتفصيل المقال ان المستند في اعتبار اصالة عدم التقية ان كان هو اصالة
العدم الجارية المعتبرة من باب بناء العقلاء على العدم عند الشك في حدوث كل حادث وان لم يورث الظن
بناء على ان دواعي التقية التي هي من قبيل الموانع لاظهار الحق تدفع بالاصل وحاصله هو التعبد العقلائي

فالمرجح بعد الحجية هذا الاصل في كل خبر يشك فيه هو التساقط والرجوع الى غيرهما او على هذا الاصل الظن
المشكوك الاعتبار مرجحا للتسليم الاعتداد بالاشتمال على اعتباره بعد تساقط الطرفين فلا بد ان يكون المرجح
ح امرا معتبرا او لو فرض ان المستند في اعتبار الاصل المذكور هو هذا الوجه لكن مقيدا بان لا يقوم ظن على خلافه سقط
ما خالف الظن الخارجي وبقي ما وافقه في ذلك الظن لانتفاء قيد الحجية عن الاول دون الثاني وان كان المستند في
اعتبار اصالة العدم هو الظهور بمعنى ان ظاهر حال المتكلم خصوصا المعصوم في مقام بيان الاحكام التي نصب لبيانها
هو بيان الحق وح فان قلنا بكون مناط الاعتبار هو الظهور النوعي من دون اعتبار حصول الظن الفعلي منه ولا اعتبار
عدم الحجية الظن على خلافه كان الحكم حكم ما لو قيل باعتبارها من باب التعبد فيسقطان عن الاعتبار بسبب التعارض
ولا يترتب على ذلك الظن الخارجي ح اثر وان قلنا باعتبار الظهور المذكور مشروطا بافادته الظن الفعلي بنفسه سقط
المتعارضان جميعا عن الحجية ايضا لعدم افادتهما ثم لو قلنا بان مقتضى دليل الانسداد هو العمل بالظن في تشخيص
التقية وعدمها نظرا الى شدة الحاجة الى تشخيصها من جهة العلم بصدور كثير من الاخبار على وجه التقية وان الرجوع
الى اصالة عدمها في كل مورد يوجب الافتاء بكثير مما صدر تقية فيتعين العمل بالظن ح او قلنا بانه يفهم مما ورد في ترجيح
ما خالف العامة من الاخبار على ما وافقهم منها ان ذلك مبني على كون الموافقة مظنة التقية فيتعين العمل بما هو ابعد

عنها بحسب كل امارة كان ذلك الظن الخارجي بلا استقلال في ذلك المقام وخرج عن كونه مرجحا وان كان المستند في
اعتبار الاصل المذكور هو الظهور الذي عرفت لكن مع قيد بان لا يقوم ظن على خلافه كان ما وافقه الظن المذكور
حجة لعدم قيام الظن على خلافه وسقط ما خالفه لذلك الظن عن الحجية المورد الثالث فيما يصير به جابرة وتفصيل
القول فيها ان الخبر قد يلاحظ بالنسبة الى السند وقد يلاحظ بالنسبة الى الدلالة اما الاول فلا بد من ملاحظته بحسب الاقوال
فمن قال باعتبار الخبر باعتبار سند تحريه بان يكون عادلا او اماميا فالحكم بتصحيح شيء من الامارات المذكورة للخبر الضعيف
لان الظن الحاصل من تلك الامارة لا يعطي عدالة الراوي التي هي معيار الحجية عند القائل ومن هنا قال الشهيد الثاني
والشهرة جابرة على ما زعموه او نكر كل من لم يشترط افادة الخبر للظن او الوثوق فمن قال بان الحجة ما وجد في الكتب
المعتمدة وعمل به جمع من غير رد ظاهر لكن بالنسبة الى غير الشهرة من الامارات حيث انها معتبرة له الا ان يمنع ذلك
ويقال ان الرد عبارة عن القدح في سنده او دلالته ونحو ذلك مما يكون متوجها اليه وعدم الفتوى بخلافه لا يكون ردا
لمن قال باعتباره من باب الظن بصدوره لرواية او قال باعتباره من باب الظن بصحته لرواية فلا اشكال في جبر … بها
جابرة للخبر عنده لا لانها تحصل الظن ومن قال باعتباره من باب الوثوق بالصدور كما هو التحقيق فلا اشكال في جبر … ولا
جابرة له عند الوثوق عند حصول الوثوق بالصدور من جهتها واما الثاني فهو ان يكون شيء من الامارات المذكورة
جابرا لضعف الدلالة كما لو كانت الشهرة من المفاهيم الضعيفة او غيره من الدلالات التبعية واشباهها فهو وان وقع
الركون اليه في كلام جماعة من افاضل الاواخر الا ان التحقيق انه لا وجه لكون الامارات جابرة لضعف الدلالة لان دلالة
الالفاظ انما تعتبر من باب الظن النوعي … التعبد … ومجرد اشتهار المعنى او غيره من الامارات لا يقتضي
تحقيق العنوان المذكور بل لو قلنا باعتبارها من باب الظن الشخصي لم يكن وجه لجبرها ايضا لان مجرد المطابقة للظن
لا يوجب افادة اللفظ بنفسه الظن الشخصي نعم لو قلنا باعتبار مطلق الظن في مباحث الالفاظ بان يكتفي بحصول
الظن بالمقصود وان لم يكن الافادة مستندة الى نفس اللفظ صح القول بكونها جابرة للدلالة على هذا التقدير ويحصل
من ذلك ان شان الامارات لا يوجب جبر الدلالة الضعيفة نعم لو فرض قيام الامارة على افادة اللفظ دلالة
لا على مجرد المدلول كما في موارد … فان الشهرة قامت على ان المراد من هذا اللفظ انما هو افادة …
الاحتياط بالشك في موجب الشك بعد صلوة الاحتياط … في الاعتداد بالامارة في دلالة اللفظ وذلك
كاشفة عن وصول التفسير اليهم يدا عن يد او اقتران اللفظ بالقرينة الدالة على المقصود عندهم والا فمجرد اشتهار
المعنى مثلا لا يصح جابر الدلالة اللفظ والا لصح جبر المجملات بذلك ولا ريب في فساده ومثل ما لو اتفق
الشهرة في الكشف عن اقتران لفظ الدليل بقرينة فان قلت كيف تنكر جبر الدلالة بالامارات المذكورة والاصحاب
ومن طريقتك انك لا تعمل بالعمومات التي … كثرة تطرق التخصيص اليها مثل قوله تعالى اوفوا بالعقود وقوله
المؤمنون عند شروطهم وقوله لا ضرر ولا ضرار الا بعد عمل بها اكثر الاصحاب وهل هذا الا جبر للدلالة قلت ليس
ذلك من جبر الدلالة ضرورة عدم قصورها عن افادة العموم لكن لما كانت امثال الادلة المذكورة من قبيل العمومات
ولا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وحيث كثر تطرق التخصيص اليها وقصر اليد عن تناول موارد

النص

النص من مخصصاتها وكان قدماء اصحابنا واقفين على الادلة الخاصة والعامة مما عملهم في مورد دليلا على عدم
مخصص يخرج ذلك المورد عن تحت العموم فعملهم بذلك كاشف عن بقاء المقتضي المورد الرابع في … وتوهين
وتفصيل القول فيه ان التوهين قد يكون بحسب السند بان تفيد الامارة عدم صدور الخبر وكونه مكذوبا مفترى وقد يكون
بحسب جهة السند بان تفيد صدوره في مقام التقية وقد يكون بحسب الدلالة اما الاول فلا اشكال في تحققه على القول
بكون الخبر المظنون صدق راويه حجة وكذا على القول بكون الخبر المظنون الصدور حجة وكذا على القول بكون
الحجة هو الخبر الموثوق بصدوره لان الامارة اذا ازالت الظن او الوثوق ارتفع الموضوع المحكوم عليه بالحجية و
مثلها القول باشتراط عدم اعراض الاصحاب لان قيام الشهرة على خلافه يكشف عن احتمال الاعراض فينتفي الشرط الذي
هو تحقق عدم اعراضهم عنه وكذلك يتحقق التوهين على القول بكون اعتباره مقيدا بان لا يقوم ظن على خلافه
سواء قلنا بكون الاعتبار من باب الظن النوعي او من باب التعبد والوجه فيه واضح لان تحقق قيام الظن على خلافه
يرفع القيد الماخوذ في اعتبار الموضوع المحكوم عليه بالحجية فيرتفع الحكم بارتفاع موضوعه بل قال بعض من تاخر
يتحقق التوهين على مذهب من يرى حجية الخبر من باب وصف عدالة الراوي وان كان اصحاب هذا القول ربما
اشكل عليهم الامر ولذلك قال صاحب المدارك ان العمل بالخبر المخالف للمشهور مشكل ومع موافقة الاصحاب من غير دليل
اشكل ثم قال وانما قلنا انه يتحقق التوهين على مذهبهم لان اعتبار وصف العدالة في الراوي انما هو من باب
… قرينة على صدق الخبر ومع حصول الظن من الامارة على خلافه ينتفي عنه قوة … قرينة الا ان يقال ان
اعتبار وصف العدالة في الراوي انما يعتبر من باب محض التعبد بل نقول انه لا دليل على حجية الخبر الذي …
اذا كان مظنون الكذب كما هو المفروض من كون الامارة على خلافه بل ادعى في مطالع الانوار الاجماع على
قول العدل في مقام الشهادة اذا لم يورث الظن لم يكن معتبرا في الاحكام بطريق اولى ولا يخفى عليك ما فيه لان مثل
… من هو … المذهب اذا صدر منه مثل ما عرفت كشف عن عدم اعتنائه عنده من باب الظن فبناء المسئلة
عليه وعلى غيره مما لا وقع له والاجماع الذي نقله عن غيره موهون بتصريح جماعة بخلافه لكن بقي الكلام في
وجه استشكال صاحب المدارك في العمل بالخبر المخالف للمشهور ولعل الوجه هو انه يعتبر عدم الخوف من الوقوع في الندم
لان دليل حجية خبر العدل عنده لما كان هو اية النبأ ومقتضاها عدم اعتبار خبر الفاسق لكونه في معرض الندم
واعتبار خبر العادل لكونه ليس في معرضه ومع قيام الشهرة على خلاف خبر العادل يكون العمل به في معرض خوف الندم
فيكون مشكلا فتامل واما الثاني فهو وهن جهة السند … ان الاصل والظاهر عدم داع الى الكلام غير افادة
مؤداه الواقعي وان بناء العقلاء قد استقر على حمل الكلام على الغرض الواقعي الذي هو مؤدى الكلام ومعناه ولهذا
يحمل السامع الاقارير والوصايا على ارادة الواقع وان كان السامع غير مواجه وانما سمعهما من وراء الجدار مثلا
وعلى هذا فلا ريب ان قيام الظن المتكون … على كون الكلام صادرا في مقام الخوف او التقية ومن ان كثيرا من
اخبارهم قد صدرت في مقام التقية ونحن نعلم اجمالا بوجودها في جملة الاخبار الماثورة عنهم … فاذا قام الظن
بكون خبر واردا في مقام التقية كان اللازم ترك العمل به ولو كان … العلم الاجمالي ولكن التحقيق انه

مفعول فاد ومفهوم ظهور

بعد افراد الاخبار التي علم حالها من حيث الصدور في مقام التعيين لا يبقى لنا علم ولو اجمالا بوجود خبر صادر في مقام
التعيين بينها ومع انتفاء العلم الاجمالي لا يلزم ترك ما يحتمل فيه الصدور في ذلك المورد فالعبرة بالاصل ونظائره
وبناء العقلاء فلا يكون الظن من الامارة المذكورة الاخبار بكون الخبر صادرا في مقام التعيين موهنا له واما الثالث
وهو التوهين بمخالفة الدلالة للظن فيأتي انا ان قلنا بان الدلالة انما تعتبر من باب الظهور العرفي اعني الظن النوعي او
من باب التعبد العرفي فلا اشكال في عدم سببية الامارات المذكورة الاعتبارات موجبة للوهن لان قيامها
بافادة خلاف ما افاده اللفظ من المعنى لا ينافي الظن النوعي ولا التعبد العرفي وان قلنا باعتبار الدلالة لا من
من باب الظن الشخصي او السببية المقيدة او الظن النوعي المقيد بعدم الظن على خلافها فلا قيام الامارة المذكورة
الاعتبار على خلافها موهنا لها ولكن لم نعثر على قائل بشيء من الاحتمالين هذا كله فيما لو شككنا في حجية الامارة المذكورة
الحجة خاصة من وجوه التوهين واما لو تردد بينها وبين اثنين منها كما لو وجدنا الشهرة قائمة على خلاف ما يفيده خبر
ولم نعلم ان اعراضهم عنه هل هو من جهة السند او من جهة الدلالة او دار الامر بين اثنين منها فهل يكون ذلك
موهنا للوهن الواحد لا الدوران الامر بين ما يوجب وما لا يوجب والتفصيل تابع للتحقيق المقدمتين ولكن حكم هذا
الفرض انما هو على مذاق اكثر العلماء حيث يجعلون الشهرة بنفسها شاهدا او حكاما واما على ما اخترناه من كون
المناط في اعتبار الخبر هو الوثوق بصدوره فان بقي معه وثوق كان الخبر معتبرا والا فلا التنبيه الثاني في ان الظن
هل هو حجة في الموضوعات ام لا فنقول ان الموضوعات على قسمين مستنبطة والمراد بها ما له مدخل في استنباط الاحكام
وهو مباحث الالفاظ من حيث العلم بالوضع او المراد بها او صرفة والمراد بها الجزئيات المشخصة الخارجية التي هي
مصاديق الموضوعات الكلية التي تعلق بها الاحكام الكلية اما القسم الاول فالكلام فيه تارة يقع على مذهب القائلين باعتبار
الظنون الخاصة واخرى على مذهب القائلين باعتبار مطلق الظن اما على مذهب الاولين فالمعروف بينهم اعتبار
الظن في الموضوعات المستنبطة بقسميها اللذين هما الوضع وفهم المراد خلافا لبعض مشايخنا فاختار حجية
الظن في فهم المراد دون الاوضاع فلا عبرة بالظن فيها الا اذا كان ناشئا مما اعتضده النقل واصالة
عدم الاشتراك وقد تقدم تفصيل القول في ذلك في اوائل الباب فراجع واما على مذهب الاخيرين فلا اشكال
في ان دليل الانسداد بالنسبة الى الاحكام يوجب الاعتماد على الظن في الموضوعات المستنبطة لاستلزام الظن
بها الظن في الاحكام الكلية وذلك لانا اذا ظننا بان معنى الصعيد هو مطلق وجه الارض فقد حصل لنا الظن
بان حكم الله تعالى هو جواز التيمم على مطلق وجه الارض ودعوى الفرق بين الظن الاستلزامي وغيره بان دليل الانسداد
في الاحكام انما يثبت الثاني دون الاول خالية عن الوجه واما القسم الثاني وهي الموضوعات الصرفة التي
هي جزئيات موضوعات الاحكام الموجودة في الخارج مثل كون المائع الخاص كلبا او كون الموجود الخارجي
الخاص دما مثلا بعد العلم بنجاسة الكلب التي هي من الاحكام الكلية والعلم بنجاسة الدم التي هي منها فالمعروف المشهور
من مذهب اصحابنا عدم اعتبار الظن فيها بل ادعى عليه الاجماع ومن هنا ذهبوا في تعارض الاصل والظاهر عند
الاكثر الى تقديم الاصل فيها على الظاهر الذي ليس الا عبارة عن الظنون واستظهر بعض من تأخر من كلام الفاضل القمي

اعتبار

اعتبار الظن في الموضوعات الصرفة بل دعوى الاجماع عليه فانه قال في الدليل الثالث من الادلة التي اقامها على حجية مطلق الظن
للمجتهد في بحث الاخبار والحاصل ان المقصود بالذات من الخطاب وان كان حصول نفس الحكم النفس الامري لكن يظهر
من جعل الشارع مناط تفهيم الخلق بالالفاظ التي هي حسب شهادة الله بانها لا تفيد اليقين في الاغلب انه رضي بهذا
الظن ويكتفي به عما اراده في نفس الامر الى ان قال وقد يحصل ايضا كما عرفت ان هذا الظن مما علم حجيته وهذا
هو الذي اتفق العلماء على حجيته من دون خلاف بينهم فانهم قائلون ان الظن في موضوعات الاحكام من مباحث الالفاظ وغيرها
حجة اجماعا انتهى ولكن في دلالته على ذلك تأمل بل الظاهر انه اراد بموضوعات الاحكام موضوعات الاحكام الكلية
وانها تارة تثبت بالالفاظ المفيدة للظن واخرى بغيرها كالاجماع المنقول والاجماع الظني والشهرة مثلا كما لو عرف
ايجاب الصلاة المجملة بحسب المفهوم اللفظي بقيام الاجماع الظني على انها عبارة عن كذا مثلا ويشهد بما ذكرنا من عدم
دعواه الاجماع على الظن في الموضوعات الصرفة ما ذكره في باب الاجتهاد والتقليد بعد ذكر كلام الشهيد الثاني في
تعارض الاصل والظاهر وتعقيبه بشيء من الكلام من قوله مع ان الدليل على جواز العمل بالظن في موضوعات
في اثبات الحكم والذي ترجح في ذهني في ذلك انما هو في تمييز الموضوع ومفهومه من حيث هو ويرجع فيه الى العرف او
بتمسك بغيره الاصول الظنية مثل اصل الحقيقة واصالة عدم النقل ونحو ذلك كالبيع والاقباض والنضوح والحيب
ونحو ذلك وكذلك الكلام في مثل مقدار الضيعة والارش ونحو ذلك مع اشكال في بعضها انه هل هو من باب
الاستظهار او كونه من جملة ظنون المجتهد او انه من باب الخبر والرواية او الشهادة ومن هذا الباب تزكية الرجال ايضا
واما الكلام في ثبوت الموضوع في الخارج حتى يترتب عليه الحكم فلم يثبت على جواز العمل بالظن فيه دليل بالخصوص
من اجماع او خبر قطعي فان كان من جهة انسداد باب العلم وكون ذلك من جملة ظنون المجتهد فهو لم نعلم بعضا
ولم يفعلك فان ذلك ليس بخصوصيته كونه في الموضوع بل هو عام انتهى ما يهمنا ذكره وكيف كان فالحق عدم
حجية الظن في الموضوعات الصرفة ويكفي في ذلك عدم الدليل على الحجية والذي يمكن ان يكون مستندا للقائل
بحجيته فيها امران الاول دليل الانسداد المعروف الجاري في الاحكام وذلك انه لما انسد باب العلم فيها كان اللازم هو الاكتفاء بالظن فيه
هو الاحكام ومتعلقاتها من الموضوعات بحكم مقدمات الدليل المذكور وقد ذكر الفاضل النراقي انه بعد ما حصل
بالظن في نفس الحكم لا يبقى وجه الى العمل بالقطع في متعلقاته لان ما بعضه ظني لا يكون قطعيا بالكل وفيه ان العمل
على العلم والاطاعة العلمية واجب اولا ولا يجوز التنزل عنه الى غيره الا عند تعذره وقد تعذر بالنسبة الى نفس
الحكم فلا يوجب ذلك التعدي الى غيره والضرورة الحاصلة الضرورية تقدر بقدرها فالتنزل عن الاطاعة العلمية
الى الظنية في الحكم لا يوجب التنزل عنها اليها في موضوعه كما ان الاكتفاء في القبلة بالظن الموجب لظنية الصلوة
لا يوجب الاكتفاء به في الوقت ايضا ففي امثال ذلك يدور الامر بين العمل بظنين والعمل بظن وقطع ولا ريب
ان مقتضى ما ذكرنا من القاعدة انما هو تعين الثاني نعم بعد انسداد باب العلم بالنسبة الى الحكم تعين العمل بالظن
فيه فيبقى غيره باقيا تحت حكم لزوم الاطاعة اليقينية وليس ما نحن فيه من قبيل الظن في الموضوعات المستنبطة
حتى يلزم من الظن به الظن بالحكم حتى يثبت حجية ذلك الظن من باب الاستلزام الثاني دليل الانسداد

چهارده هزار و نهصد بیت تقریبا

و نحن الموضوعات بل بيانها كالاحكام مما انسد فيه باب العلم لا يمكن الاحتياط او العمل على البرائة فلا بد من الاكتفاء بالظن في مقام الاطاعة و هذان من مقدمات الدليل المعروف بقاء التكليف و هو في الموضوعات غير مسلم نحيث شك في نجاسة شيء شك كان له البناء على الطهارة و حيث شك في حرمة شيء كان له ان يبني على الحل و هكذا فبقاء التكليف في الموضوعات ممنوع هذا و يستثنى من عدم حجية الظن في الموضوعات موارد منها ما اذا استلزم الظن بالموضوع الظن بالحكم الكلي كالظنون الرجالية كالظن بكون زرارة في سند رواية هو ابن اعين فهذا ظن بان ما تضمنته الرواية هو الحكم الكلي الالهي و كالظن بصدق ما ورد من انهم ع اذنوا في زمن الغيبة لشيعتهم في التصرف في خمسهم او في انفالهم على اختلاف الروايات فانه و ان ردّه بعضهم بان الرواية لا تفيد الا الظن و صدور الاذن من المالك من قبيل الموضوعات التي ليس الظن حجة فيها الا ان الظن بصدور الاذن عنهم ع يستلزم الظن بالحكم الكلي الذي هو كون التصرف في سهم الامام ع او الانفال مباحا بحسب الشرع في حال الغيبة في حق الشيعة و ذلك حكم كلي و كالظن في تشخيص موضوع الحائر في الخارج و ان كنا قد علمنا بان مفهومه عبارة عن المكان الذي لم يعل الماء حين ارادوا اخذ اثر القبر الشريف بتسلط الماء عليه و منها ما لو كان المورد بحيث يجري فيه دليل الانسداد كما في العدالة و كما في الانساب كالظن بكون فلان ابن زيد او كونه من الهاشميين لانسداد باب العلم فيهما و كما في الاوقاف لكون هذا المال الوقف الان الى السادة رضوان الله عليهم يحكمون فيها بمقتضى اليد و لولاه لكان المورد من موارد انسداد باب العلم و ربما قيل باجراء دليل الانسداد في الحكم بكون شيء من الاعيان المظنون كونها موقوفة و لو بمجرد وجود اثار الكتابة في مثل الكتب و العلائم في مثل المساجد و المدارس و الالواح المنصوبة في كثير من الابنية او باخبار غير ثابت العدالة المفيد الظن نظرا الى كثرة الاعيان الموقوفة و لعلم اجمالا بكون كثير منها متصفة بالوصف المذكور فلو بني على اهمال الشاهد عدم الوقفية لزم مخالفة العلم الاجمالي هذا و قد بقي في المقام التعرض للظن في اصول الدين لكنا نمضي في ضمن اثر القوم فنأتي به في باب الاجتهاد و التقليد ان شاء الله تعالى راجين من الكريم المنان ان يوفقنا لذلك كما وفقنا لرسم المباحث المتقدمة انه المتفضل على من يشاء من عباده و ليكن هذا اخر الكلام في المسئلة و قد اتفق الفراغ منها الجامع الكتاب محمد حسن بن عبد الله المامقاني يوم الاحد لسبع و عشرين يوما من شهر شوال المكرم من شهور سنة ١٢٧١ في النجف الاشرف زادها الله شرفا و عزا

بلغ ما

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فيقول العبد الجاني الفاني اسير الآمال والاماني محمد حسن بن جعفر الآشتياني
ان هذا هو الجزء السادس من كتاب بحر الفوائد في شرح الوسائل الى علم الاصول وفقنا الله لاتمامه واتمام ما بعده من الاجزاء
جعله ذخرا ليوم الجزاء انه هو البر الرحيم اصل من جملة الادلة العقلية اصل البراءة وقبل الاشتغال بتفصيل القول فيه ينبغي
تقديم مقدمة يذكر فيها امور يتوقف عليها تحقيق المقام وتفصيل بصيرة في نيل المرام فالكلام يقع من جهات الاولى ان بعض المحققين
شكر الله مساعيه الجميلة قد حصر الاصول في اربعة جعلها احدها وحصر فيها على ما ذكره حصر عقلي لانها اما ان يلاحظ في مورد
الشك الحالة السابقة ام لا فالاول هو الاستصحاب والثاني اما ان يمكن فيه الاحتياط لو اراد المكلف العمل به ام لا الثاني مورد
التخيير مثل دوران الامر بين المحذورين وهو ما احتمل فيه الوجوب والتحريم على حد سواء والاول اما ان يكون الشك فيه
راجعا الى نفس التكليف او المكلف به بعد العلم بالتكليف فالاول مورد البراءة والثاني مورد الاحتياط ويتوجه في المقام
سؤال وهو انه كيف يجوز حصر الاصول في الاربعة المذكورة وقد ثبت في الشرع اعتبار غيرها من الاصول مثل اصالة الصحة
في افعال المسلمين وقاعدة الشك بعد الفراغ واصالة الطهارة واصالة التوقف واصل العدم واصالة النفي وقاعدة عدم
الدليل دليل العدم واصالة الاباحة في الاشياء في مقابل اصالة الحظر كما وقع الخلاف فيهما فنختار كلا منهما الطريق وجوابه ان
الاصول على قسمين احدهما ما هو من قبيل الاصل الموضوعي ومنه الشك في العلل وهذا القسم خارج عما نحن فيه بحسب
الغرض الاصلي في هذه الصناعة لان علم الاصول عبارة عن القواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية والاول
انما هو ينفع ما كان وسيلة الى نيل الاحكام الواقعية او الظاهرية والاصول الموضوعية مما لا مدخل لها في ذلك فهي خارجة
عن هذه الصناعة فان وقع البحث عنها كان ذلك استطرادا لمناسبة المقام وتتميم الفوائد واما جريان شيء من الاصول
الاربعة في الموضوعات والبحث عن جريانها فيها كالخلاف في جريان الاستصحاب في الموضوعات فانه من الفوائد المترتبة على الغرض الاصلي
وليس من قبيل الغاية والاغراض المختصة بالاشياء ثانيهما ما هو من قبيل الاصول الجارية في الاحكام او المختصة بها وهو ما عدا
الثلاثة المذكورة اولا والجواب عن السؤال في هذا القسم هو ان اصالة التوقف عبارة عن عدم الحكم بشيء من طرفي
الشك وتعيين الحكم الواقعي ولا بد من الرجوع الى الاصول العملية المذكورة في مقام العمل فليست في عرضها وانما هي مقدمة
من مقدماتها ولو جعلت عبارة عن عدم تعيين الحكم مطلقا حتى الظاهري بناء على جواز خلو الواقعة عن الحكم الظاهري
كما يراه شيخنا الامام المرتضى فهي خارجة عما نحن فيه راسا لان الكلام انما هو في الاصول التي مؤداها الاحكام الظاهرية
واما اصل العدم فلا يحصل له عند التحقيق الا التوقف لانه ليس من الادلة العقلائية … بناؤهم على
ترتيب آثار العدم عند وقوع الشك منهم في وجود شيء كما انهم لا يرتبون آثار الوجود بغاية ما هنالك انهم لا يلتزمون بآثار
الوجود وليس ذلك شيئا وراء التوقف واما اصالة النفي فان فسرت باصل البراءة على ما ذكره الفاضل القمي من انه
يطلق على اصل البراءة اصالة النفي فلا اشكال وان فسرت باستصحاب النفي كما استظهره بعض كلماتهم كانت شعبة
من شعب الاستصحاب لا اصلا مستقلا وان فسرت بنفي الحكم عند الشك فيه … لم يلاحظ حالته السابقة
موجودة رجع الى اصل البراءة ان كان في التكاليف والى اصل العدم الذي عرفت حاله ان كان في غيرها ان كان

فان كانت حالته السابقة ملحوظة رجعت الى الاستصحاب واما قاعدة عدم الدليل دليل العدم فلا تقتضي عند التحقيق سوى التوقف وقد
عرفت حاله واما اصالة الاباحة فان كان بمعنى الاباحة العقلية في مقابل اصالة الحظر فهي مما يختص بمورد خاص وليس اصلا
سارية في موارد الاحكام لاختصاصها بالاشياء الخالية عن امارة المفسدة … لا شيء مطلق حتى يرد
فيه نهي فهي من قبيل البراءة غاية ما هناك ان البراءة تفيد رفع العقاب واصل الاباحة اثبات نفس الفعل ثم ان الاستصحاب
لما كان له احكام وخصوصيات بها يمتاز عن اخويه منها الوهم ولاحظ الحالة السابقة … واما التخيير فلما كان شعبة
من شعب البراءة لكونه براءة عن التعيين ادرجوه في باب البراءة وحيث كان الاشتغال يعرف بمقابلته البراءة مع وقوع الخلاف
في جملة من الموارد من حيث كونها موردا للاول او الثاني تعرضوا له في باب البراءة ايضا فقد تضمن ذلك الباب البحث
عن اصل البراءة واصل الاحتياط واصالة التخيير الثانية في بيان الحكم الواقعي والحكم الظاهري ودليل الاجتهادي ودليل
الفقاهتي قال في هداية المسترشدين في ذيل ما اورده على قول اصحاب العامة … ان الظن في طريق الحكم
لا في نفسه وحجية الطريق لا تنافي … الحكم … عندنا ما اقتضاه وكشفنا لنا ان هنالك حكمين حكم واقعي
وهو الذي كلفنا به اولا ولا يحصل للمكلف مانع من تعلق التكليف به وحكم ظاهري وهو الذي يجب علينا البناء عليه و
التعبد في ظاهر الشرع بمقتضى الادلة الشرعية سواء علمنا مطابقته للاول او ظننا خلافه او علمنا المخالفة كما في بعض
الفروض والنسبة بينهما عموم من وجه انتهى وقال بعد ما حكى عن بعض الافاضل ان هنا حكمين واقعي وهو المجعول من الشارع
على طبق الصفات الكامنة وظاهري وهو ما اعتقده المجتهد انه حكم الله بعد استفراغ وسعه في الادلة سواء كان
مطابقا للواقع ام خطاء انتهى … المخطئة والمصوبة … ان المراد بالحكم الظاهري ما
يجب الاخذ بمقتضاه والبناء عليه سواء طابق الواقع ام لا وبالحكم الواقعي ما كان متعلقا شرعا بالعلم سواء حصل الشرط
وتعلق ام لا فالنسبة بينهما عموم من وجه وقد يطلق الحكم الظاهري على ما يقابل الواقعي فيكون بينهما التباين ثم الحكم الظاهري
ان طابق الواقع بان كان هو الحكم الثابت الواقعي بشرط العلم فواقعي ايضا والا فواقعي ثانوي والاحكام الظاهرية عند
المخطئة … احكام واقعية اذ لا يجب في حق المخطئ الغير المقصر ثبوتا فعليا سواء علم ايضا ان الاحكام الواردة
على وجه التقية ظاهرية ان كانت التقية في بابها فقط والا فواقعية اذ عدم التمكن الشرعي كعدم التمكن العقلي انتهى
والى الاطلاق الثاني ينظر ما ذكره الفاضل القمي في جواب ما اورد على تعريف الفقه من ان الفقه اكثره من باب الظن …
غالبا على ما هو طريق الدلالة او السند فما معنى العلم حيث قال ان المراد بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية …
ظن المجتهد بعد انسداد باب العلم هو حكم الله الظاهري بالنسبة اليه كالتقية في زمان المعصوم فاذا سمع المكلف من المعصوم
في حال التقية يحصل العلم مع انه ليس بحكم الله في نفس الامر ولكنه هو حكم الله بالنسبة اليه انتهى والوجه في ذلك انه
لو كان مراده هو الاطلاق الاول كان اللازم ان يقول ان المراد بالاحكام هي الظاهرية لا ما هو اعم من الظاهرية و
النفس الامرية ولا يناسبه قوله فان ظن المجتهد بعد انسداد باب العلم هو حكم الله الظاهري بالنسبة اليه …
… حال الانسداد من قبيل غير المطابقة للواقع وعلى الاطلاق الثاني ايضا جرى كلام شيخنا الامام المرتضى حيث
قال المراد بالحكم الظاهري ما ثبت لفعل المكلف بملاحظة الجهل بحكمه الواقعي الثابت له من دون مدخلية العلم والجهل

معلوم

فكما ان مفاد قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي يفيد الرخصة في الفعل الغير المعلوم ورود النهي فيه فكذلك ما دل على
حجية الشهرة الدالة مثلا على وجوب شيء يفيد وجوب ذلك الشيء من حيث انه مظنون مطلقا او بهذه الامارة والعلم
باشتهار انعلم المجتهد بالحكم مستفاد من صغرى وجدانية وهي هذا ما ادى اليه ظني وكبرى برهانية وهي كل ما ادى
اليه ظني فهو حكم الله في حقي فان الحكم المعلوم منهما هو الحكم الظاهري عند كل امارة ولا يتوهم ان ما ذكره قبل ذلك عند
الاخذ في حكم الشك يعطي ان الحكم الظاهري عبارة عن الحكم الذي اخذ في موضوعه الجهل بالحكم الواقعي فينحصر في
مؤديات الاصول فيكون اخص مما ذكر لان ما اخذ في موضوعه الجهل بالحكم الواقعي فينحصر في مؤديات الاصول فيكون اخص مما
اثبت لفعل المكلف عند ملاحظة الجهل بحكمه الشرعي لانا لا نلاحظه تحقق بغير الاخذ في الموضوع ايضا وذلك بان
يكون حكمه كما لو قلنا بان وضع خبر الواحد ونحوها انما هو من جهة ان الشارع علم ان المكلفين لا يتمكنون من تحصيل
العلم في الاحكام فجعل لهم خبر الواحد حجة لتلك الجهة وان لم ينطق دليل حجيته بان من جهل الحكم الواقعي فليعمل بخبر الواحد
لانا نقول انه لم يتبين هناك الا انه لو ورد في مورد الشك حكم شرعي كان يقول الواقعة المشكوكة حكمها كذا كان
حكما ظاهريا وحمل خبر كان على اسمها من قبيل الحمل المتواطي فهو مثل ما لو قيل زيد قائم فكما انه لا يفيد حصر القيام في زيد
ولا حصره في القيام كذلك القضايا المذكورة لا تفيد اختصاص الحكم الظاهري في مثل المثال المذكور بما اخذ الشك
في موضوع الحكم هكذا ذلك ما ذكره بعد ذلك من التعليل بقوله لان موضوع هذا الحكم الظاهري وهي الواقعة المشكوك
في حكمها لا يتحقق الا بعد تصور حكم نفس الواقعة والشك فيه فانه لا يدل على اختصاص الحكم الظاهري فيما اخذ في موضوعه الشك
لان التعبير بقوله هذا الحكم الظاهري يفيد التقييد فهو عنوان لا يرى هذا النوع من الحكم الظاهري وليست الكبرى الكلية
المطوية مع التعليل المذكور الا ان الحكم المتأخر عن الحكم الواقعي كان حكما ظاهريا ومعلوم ان التأخر عن الحكم الواقعي موجود فيما لو
قيل ان خبر الواحد حجة لان هذا الكلام لا مجال له الا بعد تصور ان هناك حكما واقعيا وان خبر الواحد موصل اليه
ثم ان بعض من تأخر قد فسر الحكم الظاهري بانه ما اخذ في موضوعه الجهل بالحكم اما العلم به بناء على ان للشارع ان يتصرف في
جعل العلم طريقا ثم ذكر ان الحكم الواقعي ينفرد بخاصتين احديهما ان له وجودا واقعيا علم به المكلف ام لم يعلم ويتنجز في حقه
بالعلم به فهو بالنسبة اليه شأني الى ان يتحقق العلم به منه الثانية انه متى علم به المكلف امتنع على الشارع ان ينهى عن الاخذ
به ضرورة انه امر واقعي وقد انكشف للمكلف فحكمه بخلافه والنهي عنه مناقض لحكمه الاول وهذا في العلم التفصيلي مما لا يحتمل
لخلافه واما العلم الاجمالي فيمكن ان يقال انه يجوز للشارع ان يحكم بخلافه فيما لو علم بنجاسة احد الانائين اجمالا لا يمكن
ان يقال انه يجوز ان يحكم الشارع بخلاف العلم الاجمالي فيحكم في المثال المذكور بجواز الملاقاة لكل منهما لكن لا بد من ان
يكون ذلك لا بعنوان جعل رفع اليد عن الواقع وجعل الحكم الصادر على خلاف العلم الاجمالي بدلا عنه وان للحكم الظاهري
ايضا خاصتين احديهما انه لا شأنية له ولا تحقق له قبل العلم به فلا وجود له ولا قوام الا بالعلم فهو على خلاف الحكم الواقعي
الثانية انه يرتفع ويزول بالعلم بالحكم الواقعي ارتفاعا موضوعيا ان كان قد اخذ في موضوعه عدم العلم بخصوصه كما
في اصل البراءة ان جعلنا مدركه حكم العقل او الشرع فانه لا يجوز التكليف ولا العقاب من المولى بعد عدم علم المأمور
فان الدليل العلمي حينئذ يرفع موضوعه الذي هو عدم العلم ويرتفع ارتفاعا موضوعيا بالدليل الظني ايضا فيما لو اخذ في موضوعه

بلغ ٢

ما يتم انتفاء العلم وانتفاء الظن كما في اصل البراءة ان جعلنا مدركه من الادلة اللفظية مثل قولهم لا تكليف الا بعد
البيان فانه يرتفع موضوعه بالدليل الظني على حد ارتفاعه بالدليل العلمي لكونهما جميعا من قبيل البيان وكذلك
الحال لو قلنا بان العقل انما يحكم بان لا تكليف الا بعد البيان ويرتفع ارتفاعا حكميا ان كان قد اخذ في موضوعه انتفاء
العلم ولكن قام هناك دليل ظني اعتبره الشارع ونزله منزلة العلم فانه لا يرتفع الموضوع بقيامه ولكن يرتفع حكم
المرتفع من جهة تنزيل الشارع ذلك الدليل الظني منزلة العلم فيرتفع من باب الحكومة هذا ما ذكره ذلك البعض وفيه مواقع
للنظر والمناقشات ما ذكره من تفسير الحكم الظاهري مما لا وجه له لا سيما مع ضم العلم الى الجهل فيه وسيأتي تفصيل الكلام في البناء
على القول بان للشارع ان يتصرف في جعل العلم طريقا الا ان كون الحكم الظاهري عبارة عما اخذ في موضوعه الجهل
وان كان قد يوهمه كلام شيخنا الامام المرتضى ره في بادي النظر الا ان التأمل الصادق في جميع كلامه يمنع ذلك واما
كون ما اخذ في موضوعه العلم بالحكم من قبيل الحكم الظاهري فلا يساعد عليه كلام احد ولا يقتضيه شيء من اللفظ ايضا
ثم على تقدير التسليم لا فرق في ذلك بين القول بان للشارع ان يتصرف في جعل العلم طريقا وبين خلافه بعد فرض كون
الشارع قد اخذ العلم موضوعا بالنسبة الى الحكم الظاهري الثاني ان ما ذكره من ان من خاصة الحكم الواقعي كونه مما
له وجود في نفسه علم به المكلف ام لم يعلم وان الظاهري على خلافه غير سديد لان كلا من الحكم الظاهري والواقعي لو اخذ على
الوجه الكلي فما له وجود واقعي ويتنجز كل منهما بشرط العلم فكما ان واجد الطهارة له حكم واقعي كلي كذلك مستصحب الطهارة
بهذا العنوان الكلي له حكم واقعي وكما ان تنجز الحكم بالنسبة الى الاول انما هو بالعلم بحكمه كذلك تنجز الحكم بالنسبة الى الثاني
مشروط بالعلم بحكمه الذي هو الظاهري الثالث ان ما جعله خاصة ثانية للحكم الواقعي من انه متى علم به المكلف امتنع على
الشارع ان ينهى عنه ليس في محله لان ذلك من خواص العلم وقد جعله خاصة المعلوم خارج عن حقيقة المقال ومن هنا
يعلم ان عد ذلك خاصة غير صحيح لان مستصحب الحدث اذا علم بان حكمه هو عدم جواز الدخول في الصلوة لم يجز للشارع
ان ينهى عن العمل بعلمه والحاصل ان الحكم هنا كما الى ان ما ذكره من جواز حكم الشارع على خلاف العلم الاجمالي فيه ان
اليد عن الواقع وجعل احد متعلقي العلم الاجمالي مثل احد الانائين بدلا عن الواقع معلول العقل الواقعي يجبر …
رفع اليد عن الواقع وجعل بدل له عرفه في المعلوم بالتفصيل ايضا الا ان يقال انه يجب بالخصوصية المذكورة وهو
احد متعلقي العلم لا يجري في العلم التفصيلي الا ان ذلك مناف لفرض كونه تفصيليا او يقال ان رفع اليد عن الواقع مع
الالتباس موضوع له ووقوف العلم الاجمالي موجود لعدم كون متعلقه غير مشخص المستلزم للاحتياط الذي لا يخلو عن حرج
المكلف وتوالي لزومه بخلاف العلم التفصيلي فانه لا بد من … وجوده هنا وبعد ذلك كله يتجه على ذلك
البعض ان مقتضى المقابلة هو كون مقابل كل من خاصتي الحكم الواقعي خاصة الحكم الظاهري فقضاؤه حق كونها خاصة وكونه
مقابل كل من خاصتي الحكم الظاهري خاصة الحكم الواقعي ولازم ذلك ان تكون خاصة الحكم الواقعي الثانية ارتفاع
الحكم الواقعي بالحكم الظاهري وان تكون خاصة الحكم الظاهري ايضا الثانية جواز نهي الشارع عن الاخذ به مع
العلم به وترك ذلك خروج عن نهج المقال على سواء قاعدة المقابلة ثم الانصاف ان ما ذكره من الخاصة الثانية
للحكم الظاهري في محله فيكون مقابله خاصة الحكم الواقعي وهناك امر اخر يختص بالحكم الظاهري وهو انه صالح التعدد

بعد آراء المجتهدين عن الحكم الواقعي عندنا معاشر المخطئة فانه عبارة بالمعنى تقسيمه ذكر بعض من تأخر ربما يسمى الجهل
الى الحكم الظاهري فيقوم مقامه بعده حكم ظاهري آخر هو ظاهر بالنسبة الى ما قبله حيث اخذ الجهل بما قبله مثلا اذا لم يحصل
العلم بالتكليف الواقعي في شيء من الاجزاء والشرائط كان الحكم الظاهري هو البراءة فان لم يتمكن من الحكم بالبراءة في المسألة
المزبورة وتردد امره بين الاحتياط وبينها كان هناك حكم ظاهري آخر هو ترك ذلك الجزء او الشرط على مذهب من يقول ان الاصل
في الاشياء هو الحظر والاباحة على مذهب من يرى ان الاصل في الاشياء هو الاباحة فيكون هذا الحكم ظاهريا وهكذا
فرض ثبوت ما بعده في المرتبة من التقليد والعمل بقول الوالدين وغيرهما من عوام الناس مثلا عند الجهل بالمرتبة السابقة
فيكون الحكم الظاهري حكما في المرتبة الثالثة او الرابعة او ما بعدهما وهكذا فكل حكم من المتوسطات ظاهري بالنسبة
الى ما قبله وواقعي بالنسبة الى ما بعده وان تغير عبارته اما اولا فلان ذلك مبني على ان يكون قد اخذ في موضوع شيء
من الاصول الجهل بالحكم الظاهري الذي قبله وليس كذلك اذ الماخوذ في مورد كل من الاصول انما هو الجهل بالواقع فاصل
البراءة الذي هو متأخر عن الاستصحاب لا يوجب ان يؤخذ فيه الجهل بمقتضى الاستصحاب وكذا كل من اصلي الاباحة و
الحظر لم يؤخذ فيه الجهل بمقتضى الاستصحاب او غيره من الاصول غاية ما هناك ان دليل بعض الاصول لما كان ناظرا
العلم بالواقع فاورث ذلك كونه حاكما مثلا دليل اصل البراءة انما يقتضي انتفاء العقاب عند عدم العلم بالتكليف
ودليل الاستصحاب افاد تنزيل الشك المسبوق باليقين منزلة العلم فحصل من ذلك كونه حاكما على اصل البراءة
واين هذا من كون الجهل بمقتضى الاستصحاب ماخوذا في موضوع اصل البراءة حتى يكون الثاني ظاهريا بالنسبة الى
الاول واتعبا بالنسبة اليه على ما ذكره من البيان المبني على ما ادعاه من الاصطلاح المتقدم نقله عنه واما ثانيا
فلانه يتجه عليه ما اورده على السيد المحقق الكاظمي في قوله ان الاصل في الاشياء الاباحة من ان مورد اصل الاباحة
انما هو المنافع الخالية عن امارة المفسدة وانه يجري في مورد التكاليف هذا ثم ان ذلك البعض مع تصريحه بما عرفت قال
انه قد يطلق الحكم الظاهري على ما يؤدي اليه الاصول من مؤديات الامارات الظنية والادلة التعبدية كخبر الواحد وما شابهه
ثم قال ان هذا الاطلاق وان لم ينطبق على الاصطلاح المتقدم لعدم كون الجهل ماخوذا في موضوع خبر الواحد ودليله الا
ان ذلك انما هو من جهة كون الامارات والادلة مقررة للجاهل وان لم يكن الجهل ماخوذا في موضوعها وظاهره اختصاص
هذا الاطلاق بمؤديات الامارات ولم نعثر من هذا الاصطلاح في كلماتهم على عين ولا اثر ثم ان كان مراده ما يعم الامارات
والاصول فهو حق وقد ذكرناه واما دليل الاجتهاد فهو ما كان ناظرا الى الواقع بخلاف دليل الفقاهة فهو ما ليس بناظر
الى الواقع وانما هو مبين لوظيفة حال الجهل والحكم المقرر في تلك الحال فالاصول ادلة الفقاهة وهو ما عليه ما سوى
الظنية من الادلة القطعية ادلة الاجتهاد ووجه المناسبة ان الاجتهاد هو السعي في طلب الواقع فما دلته تكون ناظرة الى الواقع
والفقه هو العلم بالاحكام وان كانت ظاهرية كما صرحوا بهذا التعميم فلم يؤخذ في معنى الفقه اختصاصا بالنظر الى
الواقع وتتفاوت الاصول بحسب المرتبة من باب الحكومة على ما عرفت من التحقيق في الاستصحاب ان كان لا يعتبر في مقابلة الادلة
وغيرها من الادلة الا انه قد تقوم على الاصول باسرها على ما تقدم ذكره ونقدره بعضهم على ما اشرنا اليه من عدم اعتبار الاستصحاب في مقابلة
الادلة من شأنها ان هو ان من المعلوم ان القدماء كانوا يرون اعتبار الاستصحاب من باب الظن فيكون ناظرا الى الواقع

قبله

ظاهريا

البراءة او الاستصحاب عندما يشك في الاجزاء او الشرائط كما انه لم يؤخذ فيه الجهل بمقتضى

جواز العمل بالظن استنادا الى الاصل

فى علا

فى علامة الادلة فكيف عدوه من جملة الاصول وقد مر لعله ادلة الاجتهاد بيننا وجاء بعضهم بعض من تأخر بان الاستصحاب عندهم مورد
من موارد الظنية وهو بيننا اعتبارا وقد اخذ فيها انتفاء امارة اخرى وقد اشار الى ذلك من قول العضدي استصحاب الحال
هو انه قوى الشق الحالي قد كان ولم يظن عدمه وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء الى الاول وعبارة الاعتبار
اعتبار انتفاء امارة اخرى في الاستصحاب عن الاصول ثم قال المجيب لكن يرد على هذا الجواب ان مقتضى ذلك ان
لا يعتبر الاستصحاب اذا قام على خلافه امارة ولو شكوكية القياس وهو واضح البطلان فانه لو كان اقويها الشهرة ولم يقل احد بانه يترك
الاستصحاب في مقابلتها فالتحقيق في الجواب ان الاستصحاب لا يلاحظ فيه من حالة سابقة متيقنة مع الشك فهو الشك في بقاء
الحكم السابق وان الظن انما يحصل بعد الالتفات الى تعقب الشك لليقين في المرتبة فان الشك ملحوظ في موضوعه وانا
قام دليل معتبر على تعيين احد طرفي الشك ارتفع ذلك موضوع الاستصحاب انها هو الشك في بقاء ما كان اصلا ارتفع
اما قام عند دليل وان تخير بما قبله انا اولا فلانه وان كان في القوم من يعتبر الاستصحاب من باب الظن الا ان جلهم
كالعلامة والحاجبي والعضدي لان قوله وكل ما كان كذلك قضية كلية اراد بها ان كل ما كان متعلق الشك المسبوق باليقين
المتعلق به فهو مظنون البقاء اذا لم يقم ظن على خلافه ومحصله ان نفس تعقب الشك لليقين اذا انتفى الالتفات اليه
يفيد الظن ببقاء ذلك المتيقن وان لم يلتفت الى ان الغالب في المشكوك المتيقن سابقا هو البقاء وهذا الشيء يكون
بالامر الواقع عقيب الحظر فان نفس تعقب الحظر يصير قرينة على ان المراد به رفع الحظر لا ان اشتهاره في ارادة ذلك
المعنى صار قرينة والا كان اللازم ان لا يفيد ذلك لو وقع في الدنيا عقيب الحظر بعد الامر بشيء خارجي وليس كذلك واما
ثانيا فلان ما اورده على الجواب الاول لا يخلو عن خلل لان المراد بالظن عند القائلين باعتباره الماخوذ انتفاؤه في الاستصحاب
لابد من ان يكون هو الظن المعتبر وحيث كان العضدي من العامة وهم يعتبرون كل ظن حتى الظن الحاصل من القياس و
الاستحسان والمصالح المرسلة اطلق قوله ولم يظن عدمه فلا وقع لقوله ان اقوى الظنون المشكوكة الاعتبار هي الشهرة
ولم يقل احد بانه يترك الاستصحاب في مقابلها لان هذا انما يبني باعتبار مطلق الظن من الخاصة ويكون في مقابلها فضلا
عن العامة ثم لا يترك عند احد في مقابل الظن المشكوك الاعتبار كالشهرة ما كان بالنجير ما ذكره على الجواب الاول ثم
يتجه عليه ان مجرد كون عدم الظن بالخلاف معتبرا في موضوعه لا يجعله اصلا والا يخرج من كونه امارة ودليلا ظنيا والا
لزم ان يكون الامارة المقيدة بان لا يقوم ظن على خلافها عند من يرى ذلك في شيء من الامارات اصلا وهذا النقض
مبني على ان يكون الظن المعتبر انتفاؤه على خلاف الاستصحاب عبارة عن الظن الغير المعتبر او ما هو اعم منه كما افاده
كلام المجيب فان جعل عبارة عن الظن المعتبر اختص النقض بالامارات باسرها الا ان يلتزم احد باعتبار عام بان
التعبد المحض حتى في صورة قيام امارة اخرى معتبرة مفيدة للظن وهو مما لا يقول به عاقل فضلا عن فاضل واما
ما ذكره من ارتفاع موضوع الشك بالدليل فهو مبني على تعميم ارتفاع الموضوع بالنسبة الى طريق الورود والحكومة
والا فلا يرتفع بالدليل الظني بناء على كون المراد بالشك خلاف اليقين او على كون الشك الماخوذ في الاستصحاب
عندنا القائلين باعتباره من باب الظن هو ما تساوى طرفاه دون ان اهاد الظن بعد الالتفات الى صورة يقين عدد نوع من علة
للمتامل فيما بيناه ان الاصل ما اخذ فيه الجهل والشك ابتداء من دون نظر على الواقع وان افاد الظن ثانيا وبالعرض

ينبغي ان يكون مراد المجيب هو ان انه عبارة عن امارة ذكره الظن على خلافها ثبات من الغلبة في مورد الشك عند اصل الطابع القوية لان قلته اعتبره فيها ان ذلك قسمه من عدم الاعتبار

فاسنا بمعقولة ولم الظن عدمه الى الثاني بمعقولة وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء

المبحث الثالث في بيان انهم كيف جعلوا اصل البراءة وسائر الاصول من جملة الادلة العقلية فاعرف بما بينّاه ان تعريف الدليل
العقلي بانه حكم عقلي يتوصل به الى حكم شرعي ولا يصدق هذا التعريف عليها الا ان ذلك لا يتم الا بان يكون هناك حكم شرعي وحكم
عقلي يتوصل به الى حكم شرعي كما في حكم العقل بقبح الظلم فان الشرع يحكم فيه بالتحريم ويتوصل اليه بالحكم العقلي وهذا
الطريق لا يجري في شيء من الاصول اما البراءة فانها في مورد هي عبارة عن حكم العقل بارتفاع العقاب مثلا اذا شك
في وجوب الافعال الجارحة حكم العقل بانه حيث لم يثبت اثر الطلب في حقه لا يتوجه اليه العقاب بتركه لقبحه وليس في المقام
غير هذا الحكم من اباحة وغيرها حتى يقال ان ذلك هو الحكم الشرعي الذي يتوصل به اليه ولو فرض ان مؤدى اصل البراءة انما
هو نفي الوجوب او الحرمة فلا ريب انه ليس شيء منهما حكما شرعيا لانهم عرفوه بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث
الاقتضاء والتخيير فلا يكون نفي الوجوب مثلا حكما فان قلت اذا دار الامر بين الوجوب والندب او بين الحرمة والكراهة
فنفينا الحكم الالزامي باصل البراءة تعين الندب في الاول والكراهة في الثاني وكذلك الحال لو دار الامر بين جميع
الوجوب والحرمة وبين الاباحة ولا ريب ان كلا من الندب والكراهة والاباحة حكم شرعي وقد ثبت باصل البراءة قلت
اولا ان نفي الوجوب لا يثبت الندب وكذلك نفي الحرمة لا يثبت الندب وكذلك نفي الحرمة لا يثبت الكراهة حكما
الثاني في كل امرين اتفق اقترانهما في العلم الاجمالي فانه لا يثبت بنفي احدهما وجود الآخر اتفاقا حتى من القائلين
بحجية الاصل المثبت لانهم انما يعتبرونه بالنسبة الى اللوازم العقلية او العادية وثانيا ان ذلك لا يتم فيما لو دار الامر
بين الثلثة كالوجوب والكراهة فان نفي احدهما باصل البراءة لا يثبت واحدا من الثلثة وثالثا ان العلم الاجمالي
لا يثبت الندب مثلا دون اصل البراءة ولولا العلم الاجمالي بدوران الامر بينه وبين الوجوب لم يثبت من نفس اصل
البراءة اثبات الندب فلم يكن الحكم الشرعي مما توصل اليه بالحكم العقلي بان يكون هو الواسطة من دون حاجة الى
غيره ولا الحكم العقلي الذي هو البراءة مما توصل به الى الحكم الشرعي الا ما الذي توصل به هو العلم باختصاص الحكم في الوجوب
والندب مثلا واما الاحتياط فلانه تشعب من شعب وجوب دفع الضرر اعني الضرر الاخروي فهو حكم عقلي في مقام
بيان طريق الاطاعة وليس يتحقق في المقام حكم من الشارع زائد على ما حكم به العقل حتى يتحقق التوصل به الى الحكم الشرعي
بل لو صدر من الشارع شيء في مثله كان مؤكدا لحكم العقل صادرا في مقام الارشاد وكان من قبيل اوامر الاطاعة
الغير المترتب على مخالفتها عقاب زائد على مخالفة الاوامر الخاصة وكما انها تاكيد لحكم العقل وارشاد كذلك امر
الشارع بالاحتياط لدفع الضرر الاخروي فلا يكون الا للارشاد لعدم قابلية المحل للحكم الالزامي المولوي وبيانه
ان العقل وان كان دائما يحكم على وجه الارشاد ولا يصدر منه الامر المولوي الا انه اذا كان المحل قابلا لحكم الشارع
على وجه الامر المولوي الالزامي بما حكم به العقل على وجه الارشاد كما في حسن الاحسان وقبح الظلم واما اذا لم يكن المحل قابلا
للامر المولوي الالزامي فحكم الشارع ايضا يقع على وجه الارشاد وذلك مثل ما لو كان موردا حكم من طرق الاطاعة يتوقف
اليه كما نحن فيه فانه غير قابل للامر الالزامي فلا يكون الا للارشاد ومعه لا يتحقق حكم شرعي يكون حكم العقل مما يتوصل
به اليه حتى انا لو قلنا بوجوب المقدمة الوجودية بالخطاب التبعي الذي يترتب العقاب على تركها من حيث مخالفة
الحكم الالزامي بخلاف المقدمة العلمية وهو تكرار الواجب بنفسه لتحصيل العلم به بالاتيان بركعات الصلوة الى اربع جهات

على تركها لجميع الاعقاب بصلوة واحدة وهي نفس الواجب فالامر به للارشاد في اتيان نفس الواجب وليس كل منها واجبا ولهذا
قلنا ان المصلي الى اربع جوانب ينوي في كل منها جميع الاربع اجزاء لتحصيل الصلوة الواقعية الواجبة عليه فالنية
الوجوب بكل واحدة كما ربما توهم نعم لو كان الضرر من قبيل الضرر الدنيوي كالوطي للمسافر ضررا دنيويا في طريقه
فان العقل يحكم بوجوب التحرز عنه والشارع يحكم على طبقه حكما مولويا الزاميا يترتب على مخالفته العقاب الاخروي
لان ذلك ليس من موارد طرق الاطاعة بخلاف الاول فهذا الحكم الشرعي يترتب على مخالفته الضرر الدنيوي والضرر الاخروي
الذي هو العقاب بخلاف الحكم في الضرر الاخروي فلا يمكن يترتب عليه الا نفس ذلك الضرر الاخروي الذي حكم العقل على
وجه الارشاد بالتحرز عنه واما الاستصحاب فلوجهين احدهما ان الاستصحاب عندهم انما يعتبر من باب حكم العقل بالبقاء
والظن لا يصدق عليه انه حكم حتى يندرج في تعريف الدليل بانه حكم عقلي وثانيهما انه بعد تسليم عموم الحكم للظن ان التوصل بالحكم
العقلي الى الحكم الشرعي عبارة عن ان يكون الصغرى والكبرى جميعا من العقل كما في حكم العقل بقبح الظلم فيقال ان
هذا ظلم وكل ظلم قبيح فينتج ان هذا قبيح فيحكم الشارع ح بحرمته وهذا بخلاف الاستصحاب فانه ليس حكما عقليا محضا لانه
مع اليقين بوجوب الصلوة في الزمان السابق والشك فيه في الزمان اللاحق يقال ان الصلوة كانت واجبة سابقا من
جانب الشرع ووجوبها الآن مشكوك فيه فلا بد من البناء على بقائه وبعد ذلك يحكم الشارع فالمقدمتان ليستا جميعا
عقليتين ومن هنا يعلم ان تصحيح المفاهيم والاستلزامات في الادلة العقلية المعروفة بما عرفت الاجنبية وان وقع تقسيم
الدليل العقلي اليها والى غيرها في كلام جماعة من المتاخرين واما التخيير فلانه تشعب من شعب الاطاعة وليس في المقام
الموجود ترخيص العقل وتخييره من دون حكم الشارع بالاباحة فليس هناك حكم شرعي حتى يتوصل بالحكم العقلي اليه نعم
يمكن التفصي عن ذلك بانهم سامحوا اما بما يرجع الى المسامحة في الحكم الشرعي المأخوذ في تعريف الدليل او بما يرجع
الى المسامحة في الادراج تحت الادلة العقلية وتفصيل ذلك ان يقال اما الجواب عن الاشكال في اصل البراءة فهو ان
مؤداه بحسب المآل انما هو نفي الوجوب او الحرمة وهو حكم شرعي باعتبار المسامحة في تعريف الدليل العقلي من حيث تعميم
الحكم الشرعي فيه لما هو وجودي وعدمي فليس فيه عنوان خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين واما الجواب عن اشكال
الاحتياط فهو من وجهين احدهما ان يقال انهم بنوا على وجوب الاحتياط شرعا بعد حكم العقل به على وجه الارشاد وربما
امكن استفادة هذا من تعبير المتمسكين بالاحتياط بالاخبار الدالة على وجوبه شرعا وثانيهما ان يقال ان الشارع
ايضا حكم به حكما ارشاديا الا انهم سامحوا في تسمية الحكم الارشادي حكما شرعيا واما الجواب عن اشكال الاستصحاب
فهو ايضا من وجهين احدهما ان يقال ان غالب الادلة الشرعية لما كانت نقلية محضة الا انه بها ... العقل
اوجبوا الاستصحاب الذي هو ذو جنبتين عن الدليل الشرعي وادرجوه في الدليل العقلي لاشتماله على حكم العقل وثانيهما
ان يقال ان عمدة مناط الحكم وما به قوامه انما هو الكبرى ولما كانت هي في الاستصحاب عقلية ادرجوه بما هو منقح الكبرى
الاقوى ومن هنا يتبين الوجه في ادراج المفاهيم والاستلزامات تحت الادلة العقلية واما الجواب عن اشكال
التخيير فهو نظير الجواب عن اشكال الاحتياط فيقال اما انهم ملتزمون بان الشارع شرع الاباحة الشرعية في مورد التخيير
او يقال ان الشارع ايضا حكم بالتخيير في ذلك المورد من باب الارشاد لكنهم تسامحوا في تسمية الحكم الارشادي حكما شرعيا

الجهر او العبرة وتحقيق معنى اصل البراءة قال الفاضل النراقي والاصل يطلق في مصطلحهم على معان كثيرة مرجعها الى اربعة الدليل
والقاعدة والاستصحاب والراجح ومصوبها [?] ما قبل للشك فيها الاول استصحاب البراءة السابقة في حال الصغر او الجنون او حال
علم فيها عدم اشتغال الذمة بشيء مثل البراءة عن المهر قبل النكاح وعن الدين قبل زمان ادعاء المطالبة وفي ذلك الزمان
واجرى حكم هذه الحالة في الآن الذي شك فيه في اشتغال الذمة وهذا الاطلاق انما يناسب بالنسبة الى ما شك في تحريمه
او وجوبه لان اشتغال الذمة لا يكون الا بالتكليف والتكليف منحصر فيهما فالتمسك باصل البراءة بهذا المعنى انما هو في مقابل
دعوى الحرمة او الوجوب الثاني ان القاعدة المستفادة من العقل والنقل انه لا تكليف الا بعد البيان او وصول البيان
الينا بعد الفحص والطلب بقدر الوسع فيما يحتمل فيه الحكم المخالف للاصل لزوم التكليف بما لا يطاق لولاه والثالث ان الراجح عند
العقل براءة الذمة ان جعلنا الراجح من معاني الاصل اعم من المتيقن والمظنون كما ذكره المرتضى ولكن يرد على قوله وهذا
الاطلاق انما يناسب بالنسبة الى ما شك في تحريمه او وجوبه ان التقييد بخصوص الاطلاق المذكور انما كان يصح لو كان نفي
الاشتغال بالتكليف مستفادا من الاستصحاب فانه بناء على ذلك لم يكن الاختصاص بالوجوب والحرمة جاريا في الوجهين الاخيرين
لانتفاء الاستصحاب فيهما ومعلوم انه ليس مستفادا من ذلك اللفظ وانما هو مستفاد من لفظ البراءة الموجود في جميع الوجوه
وح يكون التقييد بهذا الاطلاق مستدركا او ذكره في الثالث مما يوجبه الايراد بعد على المعنى الاخير لانه قال بعد نفي كون معنى الاصل
هنا هو الراجح لان المراد به المظنون اذ المقطوع به ليس يسمى اصلا في عرفهم والاحتمال وان البراءة ان قيست الى الواقع
لا يكون ظنيا دائما وان قيس الى الظاهر فهو مقطوع بها ليس انه ان معناه الاعم انما يصح على الظاهر [?] في التركيب
الحملي كما ذكره الشهيد الثاني ره دون الاضافي كما ذكره الفاضل المعاصر في محل البحث انتهى ويرد على المعنى الاول ان النسبة
بين الاستصحاب وبين البراءة عموم من وجه يجتمعان في نفي الاحكام الكلية المشكوك تعلق التكليف بها فانه يصح استصحاب عدمها
الازلي ويصح ان يقال ان الاصل هو البراءة منها ويفترق الاستصحاب عنها في الحكم ببقاء التكليف … الحكم الى الامر الذي شك
في طرو النسخ عليه ويفترق اصل البراءة عنه فيما ليس له حالة سابقة من الشبهات الموضوعية مثل ما لو شك في كون
مايع معين في الخارج ماء او بولا فانه يجري اصل البراءة من وجوب الاجتناب ولا يجري الاستصحاب وح نقول ان اريد
باصل البراءة استصحاب البراءة لزم اختصاصه بمورد الاجتماع وخروج ما كان من البراءة غير مسبوق بحالة [?] كما لو شك
في كون مايع معين ماء او بولا كما عرفت وربما ينتفي [?] … وهو كون النسبة هي العموم من وجه من كلام صاحب
الفصول حيث اشار الى نفي ارادة الاستصحاب من لفظ الاصل المضاف الى البراءة بقوله ودون الاستصحاب وان كان من جملة
ادلته لاختلاف مدارك المسألتين واقوالهم فيهما انتهى ويزاده توضيحا في الدليل الثاني على ما عبر من الحكم بالبراءة
عند عدم امارة على الاشتغال الثاني فقال لنا استصحاب البراءة الثابتة في حال الصغر ونحوه فان تحيز عموم ادلته كما
سيأتي عدم اختصاص مورده بغير البراءة … والتحقيق ان هذا الدليل اخص من المدعى اذ بين مورد الاستصحاب
وبين مورد اصل البراءة عموم من وجه لجريان الاستصحاب في غير البراءة وجريان اصل البراءة حيث لا يتقدم براءة كمن علم
بوقوع جنابة وغسل ولكن شك في المتأخر فان قضية اصل البراءة هنا عدم تحريم جواز المسجدين و
اللبث في المساجد وقراءة العزائم عليه مع انه لا مسرح للاستصحاب فيها انتهى وجعل بعضهم من مورد افتراق البراءة

عن الاستصحاب مسألة القضاء نظرا الى انه يثبت بوجوب الغرض في الوقت المقيد به المفروض خروجه فلا يمكن استصحابه حتى
من الوجوب وعدمه وانما الشك في تعلق الامر الجديد بالقضاء بعد خروج الوقت فيجري اصل البراءة ولا يجري الاستصحاب ويرد
بعض من تأخر عن صاحب الفصول بوجهين الاول ان ما يوجب افتراق اصل البراءة عن الاستصحاب انما يتحقق فيما لا يكون
مجرى … اصلا كما لو لم يكن حالة سابقة متيقنة وما ذكره من المثال ليس من قبيل ما لا يجري فيه الاستصحاب بل من قبيل ما يجري فيه
الا انه معارض بمثله فان استصحاب عدم تقدم الجنابة في المثال معارض باستصحاب عدم تقدم الغسل حكم من فرق بينهما بين الشك
انه لا ريب في ان من الشبهات الموضوعية ما لا يجري فيه الاستصحاب اصلا مثل ما لو شك في كون مايع معين في الخارج ماء او بولا
مع جريان البراءة فيها وانه يجري الاستصحاب فيما ذكره من المثال لان استصحاب عدم التحريم الازلي جار في حق المكلف المردد امره
بين الطاهر والجنب فترك التمثيل بالاول الى التمثيل الثاني غير سديد ومن هنا يعلم ان مسألة القضاء ايضا ليست
من مورد افتراق البراءة عن الاستصحاب لجريان استصحاب عدم توجه التكليف بالقضاء المشكوك فيه في حال الصغر مثلا وانت خبير
باندفاع الوجه الثاني فان عدم التكليف الازلي في مسألة المكلف المردد امره بين الطهارة والجنابة بسبب علمه بوقوع جنابة
وطهارة غير معلوم التقدم والتأخر قد انتقض قطعا بعلمه الاجمالي بالجنابة فلا يبقى مجال للاستصحاب لما عرفت وكذلك
استصحاب عدم توجه التكليف بالقضاء المشكوك فيه في حال الصغر فهو راجع الى استصحاب عدم تكليف من لم يكلف بالاداء
اصلا في حق من لم يكلف بالاداء … المكلف به والتحقيق في هذا المقام هو انه لا اشكال في عدم صحة ارادة الاستصحاب
من الاصل المضاف الى البراءة وان اتفق اجتماعهما في المورد وذلك لما عرفت من تخلف مورد استصحاب البراءة فيما لم يكن له
حالة سابقة بل نقول ان خلو المكلف عن التكليف في اصل البراءة انما يكون بمجرد الشك في التكليف لا
بملاحظة الحالة السابقة فمناط الاصلين متغايران كما لا اشكال في عدم صحة ارادة الراجح الذي هو معناه لغة على الظاهر
لان اضافة الراجح الى ما … من جهة التركيب لا يلائمه ظاهر البراءة … الاصل بيانيه بمعنى مظنون
هو البراءة وهو لا يستقيم بالنظر الى الواقع ولا بالنظر الى الظاهر كما عرفت في كلام صاحب الفصول ولا اشكال في
صحة ارادة القاعدة لكون على ان يكون التركيب بيانية بمعنى قاعدة هي خلو ذمة المكلف عن اثر الخطاب من التكليف بالمعنى
الاعم الشامل للندب والكراهة او خصوص الوجوب والحرمة على القولين في مورد اصل البراءة ومجراه ومعلوم ان الخلو المذكور
بحسب الظاهر دون الواقع ولكن فسره صاحب الفصول بعدم صحة الاصل بمعنى القاعدة بناء على ان القاعدة المقررة في البراءة
او لمورد البراءة وقد اعترف بصورته في صدر المبحث بان المراد بالبراءة هو الخلو والفراغ من التكليف المشكوك فيه ولزوم اتحاد الظرف
والمظروف واتحاد الغاية وذي الغاية ويمكن ان يوجه بانه رجع على ما ذكره في صدر المبحث اريد باصل البراءة …
في غير العبادة واستصحاب الاقوى حيث ينافي … الضعيف ويكون المراد بالقاعدة المقتضاة هو ثبوت البراءة او استصحاب
الاقوى … يكون اللازم في قوله البراءة الاختصاص … ويكون … القاعدة المترتبة على البراءة اي خلو المكلف
عن التكليف … ان البراءة انما ترفع العقاب فيما فيه عقاب … الخطاب … الالتزام بمقتضى التوجيه
المذكور وانما الاشكال في جعل الاصل بمعنى الدليل وقد حمل … الفاضل التوني …
المضاف … وصرح صاحب الفصول … المقام فان البحث …

انتهى ويمكن ان يجاب عليك بان اللازم عليهما تسليم جواز كونه بمعنى الدليل لا ان قال الفاضل التوني ره في عنوان هذا المبحث ان كون
من جملة الادلة العقلية انما البراءة ويعرف الدليل العقلي في صدر البحث عن الادلة العقلية بانه حكم عقلي يتوصل به الى حكم شرعي
وصاحب الفصول ره في عنوان هذا المبحث وان لم يصرح بكون اصل البراءة من جملة الادلة العقلية بل قال ومما ادعي فيه دلالة العقل
والنقل اصل البراءة وهذه العبارة ليست نصا في كونه من جملة الادلة العقلية الا انه قال في صدر المقالة الثانية بعد تعريف
الدليل العقلي بما تقدم وينقسم الى ما يرجع الى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ويؤدي هذا القسم قد يكون حكما اوليا
كحكم العقل بوجوب شكر المنعم وحرمة كفرانه وقد يكون حكما ثانويا كحكمه باباحة الاشياء الخالية عن امارة المفسدة والى ما يرجع اليها
مثل اصل البراءة ونحوه مثل الاستصحاب بعضه والى ما لا يرجع اليها كحكمه بالاستلزام تعليق شيء على شيء انتفائه عند انتفائه
في الجملة الى غير ذلك انتهى فنقول انه بعد تسليم كون اصل البراءة من جملة الادلة العقلية لا يبقى مانع من جعل الاصل بمعنى الدليل
واعتبار الاشتباه في موضوعه بمعنى دليل هو البراءة حيث انها حكم عقلي يتوصل به الى حكم شرعي وهو الاباحة عند الفقد او انتفاء
الاقوى عنده ويرادف الامر بينه وبين المصنف ان البراءة كما صرح به صاحب الفصول ره عبارة عن خلو ذمة المكلف عن
التكليف المشكوك ويكون ان يريد بها هنا خلوها عن غير الظاهر ولكن بجعل الاصل بمعنى الدليل يتوقف على جعل الاشتباه في
بمعنى اللام ولكن ذلك لا يخفى عند التامل في تصحيح التركيب وفي ذلك فتدبر ثم ان ما ذكره من المغايرة بين الاستصحاب
وبين اصل البراءة على الوجه الذي عرفت انما هو على التحقيق ولكن الذي ذكره الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد انما هو كون اصل
البراءة نوعا من الاستصحاب فانه ره قال وهو يعني استصحاب الحال اربعة اقسام احدها استصحاب النفي في الحكم الشرعي الى ان يرد
دليل وهو المعبر عنه بالبراءة الاصلية وثانيها استصحاب حكم العموم الى ان يرد مخصص وحكم النص الى ان يرد ناسخ مع استقصاء
البحث عن المخصص والناسخ الى ان يظن عدمه مطلقا على الخلاف الآتي بين الاصوليين وثالثها استصحاب حكم ما ثبت
شرعا كالملك عند وجود سببه وشغل الذمة عند اتلاف او التزام الى ان يثبت رافعه ورابعها استصحاب حكم الاجماع
في موضع النزاع كما تقول الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء للاجماع على انه متطهر قبل هذا الخارج فيستصحب الى ان يثبت
الاصل وكل متحقق دوامه الى ان يثبت معارض والاصل عدمه هذا كلامه ره ويستفاد الى ذلك الشهيد ره في القواعد
وعبارة المنقولة عنه في الوافية بعين هذه العبارة التي حكيناها عنه في تمهيد القواعد ومثلها العلامة ره وصاحب الوافية
الى ما ذكرناه من كون اصل البراءة بابا من الاستصحاب الحجية الخاصة في التمرين لجملة من الاصول دائرة بين العلماء هو النسبة
النسبة بين كل منهما وبين اصل البراءة من حيث كون احدهما نوعا من الاخر او كون النسبة بينهما هو العموم من وجه او
التباين او لم يقع التعرض لبيان النسبة ولكن المحل قابل للاشتباه حتى يتضح حقيقة الحال منها عدم الدليل دليل العدم
عدم الدليل على كذا يقتضي وجوب انتفائه وهل هو اصل براسه ام هو نوع من البراءة اختلف في ذلك الاعلام فذكر
صاحب الفصول ره ان الفرق بين اصل البراءة وبين الاصل الآخر المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل العدم هو ان الثاني
اعم باعتبار جريانه في الحكم الوضعي دون الاول كما ان الاول اعم باعتبار جريانه في الموضوعات دون الثاني فالنسبة بينهما عموم من
وجه وان خصصنا اصل البراءة بنفي الوجوب والتحريم او بنفي الاول فالفرق اظهر انتهى وقال المحقق القمي ره في مقام تعداد
الادلة العقلية ما نصه الثالث لا دليل على كذا فينتفي وكثيرا ما يستعمله الاصحاب وهو تام عند التتبع التام ومرجعه الى اصل البراءة

انتهى

ومثله على هذا القدر فافهم استصحاب
حكم الاطلاق الى ان يعلم التقييد
منه عفي عنه

التعرض

يعني الاحكام الشخصية الجزئية
التي يعرض فيها احيانا الاحكام
الجزئية منه عفي عنه

انتهى وقال صاحب الوافية والظاهر ان الفقهاء يستدلون بهذه الطريقة يعني التمسك بعدم الدليل على نفي الحكم الواقعي
ما يصح البراءة على نفي التكليف ظاهرا وان كان هناك حكم في نفس الامر قلنا اعتقاد قطعي انتهى وتلك دلالة هذا
الوجه في المعتبر حيث قال الثاني عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه وهذا يصح فيما يعلم انه لو كان هناك دليل لظفر
به اما لا مع ذلك فيجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجة انتهى فانه يعطي ان عدم الدليل عنده ناظر الى الواقع وذكر
الفاضل التوني ره ان اصل البراءة نوع من عدم الدليل وادعى ان عدم الدليل لنفي الحكم الكلي عن موضوعات العام
واصل البراءة لنفي الحكم عن موضوعات الجزئية يعني لنفيه بخصوص من افراد المكلفين والظاهر ان حقيقة الحال
ما ذكره صاحب الوافية من ان القدماء يستدلون بعدم الدليل على نفي الحكم الواقعي وعلى ذلك جرت طريقتهم الى عصر على
خالف فيه بعد الشهيد ره حيث ارجعه الى البراءة فهو عندهم اصل براسه ناظر الى الواقع ولنشر الى بعض من ناظر على كونه
اصلا براسه عندهم ما ذكره الشيخ ره في مسألة من وجد الماء في الصلوة وهو متيمم فحكم بعدم الانتقاض من التمسك بعدم
الدليل وظاهر ان عدم انتقاض الطهارة وبقائها ليس من مقتضى اصل البراءة فوكل بعين في كلام الشيخ ره وقد تمسك
بالاصل ايضا وعبارته المذكورة في نظر الشكلين المستند في نظره اصل البراءة لا انه قال ان وجده وقد دخل في الصلوة
بتكبيرة الاحرام مضى في صلوته ولم ينقض تيممه ولا يجب عليه الرجوع انتهى ثم استدل بالاصل حيث قال فالذي
عليه في اثناء الصلوة والذي اختلف فيه كلام الاصحاب اختلف فيه كلام الاصحاب فقال الشيخ في المبسوط يمضي في صلوته
ولو تلبس بتكبيرة الاحرام وهو اختيار المرتضى ره في مسائل الخلاف وابن ادريس الاصل لا نعلم ما قال والحكم حينئذ الاصل
في كل مرة ايضا يحتمل التقييد باصل البراءة كما يحتمل التقييد بالاستصحاب وهذا حال المحقق الثاني ره
في مقام ارادة الاستصحاب في مقام البحث عن حجية الاستصحاب المذكور ثم لا حكموا بالامضاء بمجرد الدخول
بناء على حجية الاستصحاب وعدمه بناء على عدمها والتعليل المستفاد من حجية ولو صلح لا حجة الاستصحاب
ويمكن ان يراد منه انما البراءة عن التكليف لانه يكون بعد حضوره شغل الذمة بالصلوة يقيني والبراءة العملية كافية
حتى يثبت البراءة بدليل شرعي والبراءة تتحقق بالمؤ البشرية انتهى ومعارضه البراءة بالاشتغال كما ذكره وان كان
يمكن المناقشة فيها الا ان الغرض هو الاستشهاد بما ذكرناه من ان الاصل الذي ذكرت العقل يستنبط كون المراد بالاصل هو عدم
الدليل نظرا الى ان الانتقاض ليس مجرى البراءة وقد عرفت ما فيه فتدبر هذا وما ذكرناه كلها في كلام الفاضل التوني ره
من التشويش والاضطراب والتنظر حيث قال بعد كلامه الذي حكيناه عنه ولكن الاصوليين جعلوا كل واحد من
المتبعين العقليين اصلا براسه ودليلا على حدة ولعل البراءة دليل ان الثاني والاول هو ما يسمى باستصحاب النفي او استصحاب
حال العقل ويسمى الكلام والثاني هو الاصل المعروف بينهم من نفي الاكثر عند تردد الامر بينه وبين الاقل نوع من
اصل البراءة وذلك لان هذا الاصل يجري في جميع الاحكام الشرعية واصل البراءة مختص بعمومه ويمكن الفرق بنحو
اخر وهو ان يقال ان ذلك الاصل ناظر الى اثبات الاحكام الشرعية ونفيها في الموضوعات العامة من حيث انها احكام
شرعية بمعنى ناظرة الى تعلقها بخصوص فرد من احاد المكلفين والحاصل ان نفي البراءة الثابتة يمكن ان يكون من الادلة
الشرعية بمعنى ان يثبت حكما شرعيا بنفسه عدم الوجوب او عدم الحرمة من جهتها الى الشارع فهو حكم الشارع في المنازع

ولكنا نمنع حجية عدم الدليل وجواز
الوكون اليه الا ان صادف مورده
شيئا من اصل البراءة والاستصحاب كان
هو الحجة دونه والا فلا اعتبار به دليل
على اعتباره نعم بعد الوثوق عن المكاتب
فتدبر جيد

يعني كون البراءة نوعا من الاصل

النفي هو عدم الدليل الشرعي عليه

ان يكون جزء

منظورة

هو نفي الحكم في نفس الواقع او في نفسنا اذ غاية الامر عدم ثبوت حكم الشارع بالحكم مثلا اما نفيه فلا انه يمكن اثبات
الحكم من جهة القاعدة المذكورة والاصل فيها لزوم تكليف ما لا يطاق وهو مما يجب ان يجعل مناطا للحكم الشرعي كما مر في
البحث الاول وتوافق مقتضى هذه القاعدة من نفي التحريم او الوجوب مثلا لنفس الحكم البرائة لا يقتضي ان يكون ثابتا
من البرائة بل انما هو من باب التوافق الاتفاقي هذا كما مر ويتجه عليه اولا ان جعل اصل البرائة نوعا من عدم الدليل
مؤدى اصل البرائة رفع العقاب واين هو من عدم الثبوت الذي هو مؤدى [illegible] عدم الدليل وثانيا ان الاستدلال على
اعتبار عدم الدليل دليلا [illegible] وثبوت الحكم الذي هو نفي الحكم من جانب الشارع بانه لا تكليف الا بعد البيان وامثاله لا وجه له
لان امثال هذه الادلة تنفي اثار التكليف التي منها العقاب وذلك مما لا اسلوب له بعدم الدليل بالمعنى الذي فسره
وشهادة هذا هو الذي حكي في الوافية عنهم انهم يقولون الاصل في كل ممكن عدمه [illegible] ذكره نبها عليه الدليل قال البعض من تاخر [illegible]
الا اعتماد [illegible] ان يجعل مستندا في اعتبار عدم الدليل ويحصل هذا الاصل هو البناء على العدم بمجرد الشك في الوجود بان
يدعي استقرار بناء العقلاء عليه [illegible] ومن هنا قالوا ان النافي لا يحتاج الى الدليل وانما المحتاج اليه هو المثبت ولكنا نقول
ان امر الاصل المذكور دائر بين امرين احدهما ان يكون مراد المتمسكين به ترتيب الاثار المترتبة على العدم على عدم
بينه وبين الوجود وثانيهما ان يكون مرادهم عدم ترتيب اثار الوجود بمعنى التوقف عن ترتيبها او الاول لم يدل دليل
على افادة الاصل المذكور له الا ان يرجع الى البرائة فتكون الحجة [illegible] يكون اصلا براسه او الى الاستصحاب فكذلك والثاني
مما هو من البديهيات لكن لا اثر له في اثبات الاحكام [illegible] ما هو واضح الثبوت غير مفيد وما هو مفيد
لو ثبت لكن لا دليل على ثبوته فالحق انه ليس بحجة وعلى تقدير اعتباره فبين عدم الدليل وان اجتمعا في مورد وذلك لان
لسان هذا الاصل بعد ورود الشك في نفس الوجود ولسان عدم الدليل بعد ورود عدم وجدان الدليل مع الشك فيه
فهما متباينان وان اجتمعا في مورد اللهم الا ان يقال ان الدليل انما [illegible] في وجوده و[illegible] المطلوب ومنها الاشتغال
الاخذ بالاقل عند دوران الامر بينه وبين الاكثر وعدم قيام دليل على الثاني مثاله في الدية ان بعض الاصحاب يقول في دية [illegible]
نصف ديتها ويقول الاخر ربع ديتها فيقول المستدل ثبت الربع اجماعا فينتفي الزائد وهذا الاصل تعرض له العلامة في النهاية
وغيره وهذا المحقق في المعتبر هذا القسم من البرائة الاصلية وذكر في الذكرى انه راجع اليها وقال في الوافية وانه قسم من اقسام
التمسك بالبرائة ولا يعد راجعا [illegible] ان هذا القسم لا يكاد يصح الا ان يعلم تحقق اجماع شرعي او
دليل آخر على ثبوت الاقل وانتفاء الاكثر معلوم [illegible] العلم بحصول براءة الذمة ولا يعلم بالاقل وقد عرفت ما في حجيته الا
اذا كان من هذا القبيل [illegible] كما ترى هو الاحتياط في ذلك المورد والاخذ بالاكثر هنا ومرجع هذا الاصل
كان هو البرائة او الاستصحاب علم وجوب الزائد [illegible] على كل حال [illegible] اصلا براسه غير سديد ثم ان ما يرد على
صاحب الوافية ان مورد الاحتياط انما هو دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين مثل اجزاء الصلوة واما الاستقلاليان
كما في المثال المذكور فليسا مورد الاحتياط [illegible] القول بالاخذ بالاكثر منها ومنها الاخذ بالاخف عند دوران الامر
بينه وبين الاثقل تعرض له العلامة في النهاية [illegible] قوم الى انه يجب على المكلف الاخذ باخف القولين لوجوه الاول
[illegible] يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر [illegible] السادس الاخذ بالاخف اخذ بالاقل وهو اخذ بالاجماع فيكون اولى من الاثقل

ذلك

لا وجه له

اصل العدم

المختلف

المختلف فيه هذا اذا كان الاخف جزءا من الاثقل كالثلث بالنسبة الى النصف والكل ما اذا لم يكن جزءا [illegible]
يجب الاخذ بالاثقل لقوله [illegible] الحق ثقيل مري والباطل خفيف وهو ضعيف فان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها فلا يلزم من كل
حق ثقيل صدق كل ثقيل حق [illegible] الباطل ضعيف [illegible] وكل خفيف الحمل [illegible] بالاحتياط
ومنها اما الاخذ باكثر ما قيل او باقل ما قيل يحصل بمقتضى البرائة انتهى ولكن لا يخفى عليك ان الاحتياط بالاخذ بالاكثر
وان كان معقولا الا ان اطلاق الاحتياط بالاخذ بالاثقل غير معقول على ما افاده [illegible] كما مر من ان الاخف قد يكون داخلا
تحت الاكثر وقد يكون غير داخل تحته والاحتياط بالاثقل لا يتحقق له معنى عند عدم دخول الاخف تحته لكونهما متباينين ثم
يتحقق له معنى بالجمع بينهما وليس هذه هي من الاحتياط حتى يكون كليا قابلا للصدق على الجمع بين المتباينين وعلى الاتيان بالاثقل
الذي يكون الاخف داخلا تحته ثم ان النسبة بين هذا الاصل وبين اصل البرائة هي العموم من وجه لجريان هذا الاصل
فيما هو الاثقل الذي ليس الاخف داخلا فيه وجريان البرائة في نفي التكليف المشكوك في ثبوته واجتماعهما في نفي الاثقل
الذي يكون الاخف داخلا تحته ومنها اصالة الاطلاق حيث دار الامر بين كون المامور به هو المطلق او المقيد [illegible]
هذه الاصول اما ان ترجع الى الاستصحاب او الى اصل البرائة واما ان تعتبر مستقلة فان رجعت الى شيء منهما كان الحجة [illegible]
مرجع البرائة والحجية لاعتبارها بانفسها وان اعتبرت مستقلة لم يكن دليل على اعتبارها هذا ومنها اصل الاباحة وعده
المحقق في المعتبر فيما يعد من الدليل الذي عده قسما من البرائة كما عرفت فيما تقدم فالبرائة عنده كعدم الدليل ومن يعول
بالاباحة لعدم دليل الوجوب والحظر انتهى ومورده ما دار فيه الامر بين الاباحة والتحريم فقط ومورد اصل البرائة ما دار
الامر فيه بين الوجوب وغير الحرمة او الحرمة وغير الوجوب من الاحكام فاصل الاباحة اخص من اصل البرائة بحسب المورد
وعلى هذا يتوجه في المقام سؤال وهو انه لا وجه لافراد الخاص بالبحث عنه بل اللازم انما هو التنبيه عليه في بحث
العام [illegible] في ابداء الفرق بين [illegible] وجه لافراد اصل الاباحة ووجوه منها ما يظهر من كلام الفاضل التوني
وهو ان اصل الاباحة يختص بما يكون فيه منفعة ولا يكون فيه امارة مضرة واصل البرائة [illegible] يجري فيما
خلا عن امارة المنفعة وعن امارة المضرة وفيما كان فيه امارة مضرة وانت خبير بان هذا الوجه انما يرجع الى الاتحاد والعينية
ولا يجدي في افراد عنوان اصل الاباحة بالبحث عنه لان ذلك لا يخرج مورد اصل البرائة عن العموم ومورد اصل الاباحة
عن الخصوص بين المطلق والمقيد بل المراد انه بعد [illegible] الامر بين الاخذ بفتوى جماعة بالمطلق وبين الاخذ بفتوى اخرى
بالمقيد مع عدم دليل عليهما والظاهر ان مثل الامر باكرام زيد من دون ذكر قيد والامر باكرام عمرو بشرط ان يجيء راجلا
مما كان هناك نقيضان لاحدهما متقيد بقيد والاخر غير متقيد به خارج عن هذا الاصل وكيف كان فهو راجع الى الاخذ
والاثقل الا ان [illegible] الكلام [illegible] ومنها ما يظهر من كلام بعضهم وهو ان اصل الاباحة يطلق ويراد
ورود الشرع واصل البرائة الى ما بعده وفيه ان لا ريب في ان بعث الانبياء سبق خلق الخلق فلا وجه لان يراد به ما قبل
ولا ريب ان كل واقعة فلها حكم عند الله وعند امنائه فلا يبقى معنى للكلام المذكور الا ان يراد به قطع النظر عن الشرع
فيكون اصل البرائة اعم من حيث لم يعتبر فيه ذلك مع كونهما [illegible] ورود الشرع [illegible] الى ما هذا هو [illegible]
في الجزء الاول وهو كون اصل الاباحة مع قطع النظر عن الشرع واما الجزء الثاني وهو كون اصل البرائة بعد ورود الشرع

فلا اشكال فيه فيبقى على حاله ونحوه للسيد كما بيناه ومنها ما افاده كما ذكره وهو ان اصل الاباحة حكم واقعي ودليل البراءة حكم ظاهري
وفيه انا نمنع من كون اصل الاباحة حكما واقعيا وسند هذا المنع وجوه الاول ان العلماء اخذوا في عنوان مسئلة اصالة الاباحة
ان ما لا يدرك العقل حسنا ولا قبحا هل الحكم فيه الحظر او الاباحة والمراد بهذا العنوان مما انفرد به الفاضل الجواد كما زعم
الفاضل الجواد الحال كما زعم الفاضل المذكور وشنع عليه بما شنع ومرادهم بان ما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه بعنوانه
الخاص مثلا هل الحكم فيه بعنوان الجهل الحكم الحظر او الاباحة ولا يلزم التناقض في شطري العنوان فمنه انهم هذا بان
الحكم الواقعي لانا اخذنا فيه الجهل لا يكون حكما واقعيا الثاني انهم عبروا عما يبحث عن حكمه من حيث الاباحة او الحظر بالمنافع
الخالية عن امارة المفسدة ولم يعبروا بلفظ الامارة لم يقولوا الخالية عن المفسدة ولا ينبغي ان يكون اصل الاباحة حكما
ظاهريا الثالث ان منهم من صرح في محل الكلام مرة بانه لا يجوز للشارع ان يحكم على الاشياء كما حكم في الغناء ومن الواضح ان الحكم
الواقعي مما لا يجوز ان يحكم على خلافه الشارع للتناقض هذا وربما يتوهم الاستشهاد على ان مرادهم باصل الاباحة الحكم
الواقعي بامرين الاول ما ذكره السيد رحمه في الغنية من ان المنافع الخالية عن المضرة ساحة ليقطعنا بعدم الضرر فيها
ثم اورد على نفسه بانه كيف يكون القطع بعدم الضرر والحكم بالاباحة مع احتمال الضرر وعدم الاطلاع عليه واجاب بان الضرر
على قسمين دنيوي واخروي فالاول لا بد في الحكم به من دليل او امارة وحيث لم يكن دليل ولا امارة وجب القطع بانتفاء الضرر
واحتمال الضرر من اخبار اهل السوداء التي لا عبرة بها والا لبطلت المعاملات والتجارات وسائر الاعمال المقومة لنظام
العالم والثاني يتعلق الحكم بوجوده من دليل او امارة فمع عدم قيامهما يكون ما لا يوجد فيه سابقا البراءة الاصلية هذا محصل
كلامه رحمه مشتملا على اللفظ المستشهد به وهو التعبير بالمنافع الخالية عن المضرة من دون ادخال لفظ الامارة والتعبير بالقطع
بعدم الضرر وانت خبير بان المستشهد اغتر بلفظ القطع في كلام السيد رحمه ولا شهادة فيه على ذلك المقصد لانه قد حصل
من قوله وجب القطع ان المراد ترتيب اثار القطع والا فالقطع امر قهري لا يحصل من تسليم وهو الاحتمال السوداوي ان
المراد به الظن الاقوى الذي يعامل معه معاملة القطع ويعضده ما ذكرنا تمسكه في نفي الضرر الاخروي بالبراءة الاصلية فيكون
ذلك قرينة على ان المراد الخلو عن امارة المفسدة وان المراد بالقطع هو القطع المتعارف كما يشعر به الاستشهاد ببناء
ارباب المعاملات والاحتمال الثاني ما [illegible] انهم قائلون بالحظر من ان التصرف في مال الغير مع عدم العلم بالاذن محرم
ووجه الاستشهاد ان التصرف في مال الغير مع عدم العلم بالاذن محرم واقعي حتى لو كان المالك راضيا ولم يكن [illegible]
تقع [illegible] المتصرف [illegible] قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض فان كون التجارة ناشئة
عن تراض [illegible] لا يتحقق الا بالعلم [illegible] بالرضا فمع عدم العلم بالرضا من المالك فهو حرام واقعي
[illegible] وقد نهى [illegible] عن كل اموال [illegible] الا بطيب [illegible] الرضا من المالك فهو حرام واقعي [illegible]
قوله لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفسه [illegible] يكون عدم جواز التصرف الا بالاذن الصريح او المدلول
بالفحوى او شاهد الحال واذا كان الحظر عند القائل به واقعيا تكون الاباحة ايضا واقعيا [illegible] الا انا نمنع من كون الحرمة
بالنسبة الى الجاهل بالاذن والرضا واقعية لان التراضي وطيب النفس عبارة عن امر واقعي ومع الجهل بثبوته يبنى على عدمه
في الظاهر [illegible] على كون الحرمة واقعية [illegible] انهم يبحثون [illegible] في مقام العمل [illegible] حكما ظاهريا

لعله واقعيا وثانيا انما نمنع من شمول الاية والروايات للجاهل [illegible] على حكم اموال المملوكين [illegible] حرمة التصرف في مال
الغير عند العقل انما هو الضرر وهو يتصور على قسمين احدهما ما يعود الى المالك كما لو كان من المطعوم وثانيهما ما يعود الى المتصرف
واما الضرر الذي يعود الى المالك فهو غير معقول بالنسبة الى [illegible] فلا يبقى الا احتمال الضرر الذي يعود الى المتصرف وهو الضرر
الاخروي الذي هو العقاب فالتصرف في مال الغير مع عدم الاذن [illegible] في صورة عدم العلم
بالاذن من حيث كونه حراما ظاهريا لانه يؤول الى التصرف مع عدم العلم بالرخصة واحتمال العقاب [illegible]
بان مراد القائل بالحظر في المسئلة انما هو الحظر الواقعي ولا يلزم منه ان يكون مراد القائل بالاباحة ايضا الاباحة الواقعية
ولا ضير في ذلك والتحقيق في الجواب عن السؤال المذكور وابداء الفرق بين المسئلتين وجهان الاول ان اصل الاباحة واصل
البراءة كلاهما حكمان ظاهريان ولكن كلامهم في اصل الاباحة انما هو في الاصل الاولي بحسب حكم العقل مع قطع النظر عن
ملاحظة الشرع وكلامهم في اصل البراءة انما هو في الاصل الثانوي بعد ملاحظة ان للشارع احكاما في الموضوعات العامة
وعلى هذا فمن قال بان الاصل الاولي هو الحظر بحكم العقل مع قطع النظر عن ملاحظة الشرع [illegible] قال بان الاصل الثانوي
بعد ملاحظة الشرع هو العمل على مقتضى الاشتغال فلا اشكال لكون ذلك مؤكدا لحكم العقل السابق ومن صرح التمسك
بدليل العقل وغيره في حكمه بالاشتغال ان قال بان الاصل الثانوي بعد ملاحظة الشرع انما هو البراءة فلا بد في تفريعه
لهذا الاصل والاستناد فيه من الركون الى ما سوى حكم العقل من الادلة الشرعية او استقراء طريقة العقلاء وعلى هذا
[crossed-out line]
لمكان البحث في مسئلة اصل الاباحة عن الاصل الاولي وفي مسئلة اصل البراءة عن الاصل الثانوي فلم يكن تخصيص عنوان
النزاع في مسئلة اصل الاباحة بالمنافع الخالية عن امارة المضرة وجزمهم كون اصل البراءة اعم من ذلك والاصل الاولي مع
الاصل الثانوي لا بد من تطابقهما في المورد قلت الاشياء تتصور على وجوه اربعة لان شيئا منها اما ان يكون غير مقرون بشيء
من امارتي المنفعة والمضرة او يكون مقرونا بامارة المنفعة خاليا عن امارة المضرة او بالعكس او يكون مقرونا بكلتيهما
والقوم مطبقون على الحظر فيما عدا الثاني الذي هو محل النزاع في مسئلة اصالة الاباحة بحيث كان هذا القسم الذي
هو منفعة خالية عن امارة المفسدة مختصا بوقوع النزاع فيه ولذا خصوا البحث وجعلوا العلماء مفروغا عنه من حيث
كون الحكم فيه هو الحظر ويشهد بما ذكرنا ان المحقق في المعارج ادعى اطباق اهل العدل على ان ما فيه امارة المضرة
او ما لا منفعة فيه كمضغ الخشبة الاصل فيه الحظر ومن هنا تبين سقوط ما ذكره صاحب الفصول من كون النزاع في
المسئلة اعم من الصورة الثانية تجري فيما لا منفعة فيه ايضا كمضغ الخشب الغير المؤذي وقد تبين مما ذكرنا ان ليس كل من
تمسك باصل البراءة يكون متمسكا في كل مورد من باب العقل فان من الجائز [illegible] بين الحل والحرمة كما هو [illegible]
اصل الاباحة ايضا فلا يبعد من قال بالحظر بحكم العقل فيما يجري اصل البراءة فيه بحكم العقل لاستلزام التناقض الا ان
يكون اجراؤه البراءة فيه استنادا الى الدليل القطعي او الى بناء العقلاء [illegible] ان اصل الاباحة كما قد جرت [illegible] عندهم
بالنسبة الى الشبهة الموضوعية اولا وبالذات وما ترى من تعرضهم للشبهة التحريمية فانما هو من باب الاستطراد واستيفاء
اطراف الكلام وتوابعه كما انهم تعرضوا لحكم الشبهة الحكمية في باب البراءة والاستطراد [illegible] ليس من [illegible] الاصول العملية

وانما هو مسئلة فقهية وعلم الى التعرض لها فى الباب المذكور كونهم بصدد استيفاء جميع ما يتعلق بالمقام ومنها ب

المقصود فتامل ثم ان هذا كله على مذاق الجماعة والتحقيق فى الفرق بين اصل الاباحة واصل البراءة عنوان الثانى انما

يفيد رفع العقاب ولا يثبت ان وصف الفعل المشكوك فيه هى الاباحة بخلاف الاول فانه يثبت اباحة الفعل

غاية ما هنالك ان لازمها عدم العقاب وحيث انتهى الكلام الى هذا المقام فلنا التعرض لتفصيل القول فى اصل الاباحة

وهو يتم برسم امور الاول فى استقصاء القيود المعتبرة فى العنوان وبيان الاقوال فى المسئلة فنقول من المعلوم ان

الافعال على قسمين اختيارية واضطرارية والثانية خارج عن محل الاحكام بقسميه والاول على قسمين احدهما ما يدرك

العقل لها ماخوذا بعنوان حسنا وقبحا كالاحسان الذى يدرك العقل بعنوان حسن والظلم الذى يدرك بعنوان انه قبيح

وثانيهما ما لا يدرك العقل حسنا ولا قبحا اذا اخذ بعنوانه والقسم الاول هو ما يشتغل العقل بحكمه وعنون الكلام فيه

فى مسئلة التحسين والتقبيح العقليين والقسم الثانى هو محل الكلام فى مسئلة اصالة الاباحة فعنوان البحث هو ما

لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه مع قطع النظر عن حكم الشرع فيه وكونه منفعة ليس فيها امارة مضرة وقد علم مما قدمنا

معنى العنوان وان تخصيصهم البحث بمنفعة ليس فيها امارة مضرة احتراز عن الاقسام الثلثة الاخر فان الحكم

فيها هو الحظر اتفاقا كما عرفت شهادة كلام المحقق وغيره وقيد بعضهم العنوان بامر اخر وهو كون تلك المنفعة

ليست من ضروريات التعيش من مثل التنفس فى الهواء وذلك كشم الورد واكل الفاكهة وهذا هو المعروف خلافا للسيد

فانه عمم العنوان فى الذريعة حتى بالنسبة الى ضروريات التعيش فجعلها من محل النزاع فى هذا الاصل وذلك فاعلم

انه ذكر فى الاشارات انهم اختلفوا فى حكم عقلائهم بها بالنسبة الى المنفعة المذكورة من الحسن والحظر والتوقف فيه بمعنى التردد في

حكمه مع الجزم باحدهما مع احتمال انه يراد عدم العلم به وزاد الآمدى قولا بالوجوب لم يذكره غيره والاشعرى لما نفى الحسن

والقبح العقليين فيلزمه ان يقول بعدم الحكم للعقل هنا كغيره فليس البحث بحصره ولكنه تكلم فيه تنزلا واختلف النقل عنه

فبعضهم حكى عنه عدم الحكم للعقل والآخر التوقف واختلف فى تفسيره فالقهرى فسره بعدم الحكم والبيضاوى جعل الاول

ان يفسر بعدم العلم لان الحكم عنده قديم لا يتوقف على البشر لتجويزه التكليف بالمحال انتهى وهذا الكلام ساكت عن

مصير الاشاعرة الى الحظر او الاباحة بعد التنزل وانما حكى بالتوقف عن شيخهم وظاهر كلام صاحب العضدى هو ان الاشاعرة

بعد التنزل عن اصلهم اختلفوا فى القول بالحظر او الاباحة قال انه واما ما لا يستقل العقل بادراك حسنه وقبحه فقد اختلف

القائلون بالتحسين والتقبيح والمنكرون لهما بعد التنزل فى حكمه قبل ورود الشرع فذهب الاكثرون الى الاباحة واخرون

الى الحظر وذهب بعض الى انه لا حكم فيه اصلا وتوقف شيخ الاشاعرة وفسر تارة بعدم العلم واخرى بعدم الحكم انتهى ويبتنى

التنبيه على امرين احدهما انه صرح جماعة بان المتوقف يشارك من قال بالحظر فى مقام العمل فيبنى فيه على الحظر وربما نشا

من ذلك اشكال وهو تقويته ما اوردنا ان القائل بالتوقف يبنى على الحظر من باب الاحتياط الذى هو حكم بالحظر

ظاهر او القائل بالحظر لا يدان يقول فيها بالحظر الواقعى ويتفرع امران الاول ان غاية ما هنالك ان

يكون الحظر على القول به واقعيا وهو لا يستلزم كون الاباحة على القول بها واقعية على ما مر فتامل الثانى انه وان كان

الحظر والاباحة لا فرق بينهما فى الظاهرية والواقعية الا ان موافقة القائل بالتوقف للقائل بالحظر فى مقام العمل

وتنبيه

والخامس ان الضرورية ما فى العيش من التنفس
واشار الى ما ذكره بقوله ولا ما يعلم على الضرورة
داخل فى عنوان النزاع وقد عرفت ان

* توهيه من كون الاباحة
فى هذه المسئلة هى الاباحة
الواقعية ووجه تقويته ذلك
م

وكون

وكون عملها جميعا عليه لا يستلزم كون الحظر على القول به واقعيا لعدم انحصار الفرق بين القول بالحظر والوقف فى كون

الاول واقعيا والثانى ظاهريا وذلك لان الحظر عند القائل به حكم جزمى وان كان ظاهريا بمعنى ان العقل بعنوان

جهله بحكم الشارع الغالب عن امارة المضرة يحكم حكما جزميا بانها لا بد فيها من الحظر واما المتوقف فانه يقول لا ادرى

حكم الشارع ولا حكم للعقل بعنوان الجهل ولكن حيث كان المقام مقام الخوف من جهة احتمال ان تكون تلك المنافع

من المحظورات كان البناء على الاحتياط دفعا للخوف وعلى هذا يكون الحكم بالحظر عند القائل به حكما ظاهريا فى المرتبة الاولى

من الاحكام الظاهرية وبناء المتوقف على الاحتياط حكما ظاهريا فى المرتبة الثانية وثانيهما انه يرد على الاشكال الذى مر

على البيضاوى من تفسير التوقف هو الاولى بناء على مذهب الاشعرى معللا بان الحكم عنده قديم لا يتوقف على البشر

من جهة ان هذا التعليل انما يتم لو كان بعد ان لو خاتم ليست خالية عن الحكم والاشاعرة لا يقولون بذلك وانما يقولون

بالتعليق فالقديم على مذهبهم انما هو حكم الواقعة التى لها حكم واما ما لا حكم له فليس فيه شئ من قسمى القديم والحادث

فيمكن ان يقول بناء على مذهبه بعدم الحكم ولكن هذا لا يدخل لان يكون التوقف بعدم الحكم ما نعا من تفسير التوقف والوجه

فى الجواب عن الاشكال هو انه لما كان ما نحن فيه من جملة ما ورد فى الكتاب على وجه العموم ان حكمه الاباحة او الحظر وانما كان

البحث عنه مع قطع النظر عن الشرع فلا جرم كان ذلك الحكم قديما على مذهبهم فيكون التوقف فى تفسيره حيث لم يعلم انه حكم

فى شئ منها فتامل الثالث ان المراد بالاباحة المتنازع فيها هل هو رفع الحظر او الاباحة الخاصة حكى الثانى عن

الفاضل الصالح المازندرانى واختار الاول بعض من تاخر نظرا الى ان العقل لا يستقل بدرك ذلك واعترض على

الفاضل المذكور بان العقل ليس له اكتناه جميع المصالح والمفاسد الكامنة التى هى ظاهرة عند الشارع حتى يحكم

له الحكم بتساوى الطرفين وغاية ما يعلم انما هو رفع الحظر ولعل ما ليس بمحظور من قبيل المندوب فهو يحكم العقل

بنفى الندب ثم الظاهر انه يحكم فى المقام برفع الوجوب ايضا فيصير محصل المقصود بالاباحة رفع الالزام من قبيل الحكم الاحتياطى

وفيه اولا ان المثبت ينفى اكتناه العقل للمصالح والمفاسد الكامنة انما يلائم كون المراد بالاباحة هى الاباحة

الواقعية وذلك البعض ممن ينكر ذلك ويعترف بان مرادهم انما هى الاباحة الظاهرية وثانيا ان العقل اذا لم يكن

له اكتناه المصالح والمفاسد الكامنة كيف يدرك ارتفاع الحظر ولا يدرك الرخصة فى الفعل وما على حد سواء من

حيث الاناطة بالمفاسد والمصالح فان ادراك رفع الحظر انما هو بحسب ظاهر الحال فليكن الرخصة فى الفعل

كذلك وثالثا ان العقل اذا لم يدرك عدم كون الفعل ضرريا كيف يدرك عدم كونه واجبا فان قال ان نفى الوجوب انما

هو بحكم الفرض من جهة دوران الامر بين الحرمة والاباحة قلنا اولا ان انتفاء الوجوب يكون من جهة انتفاء

المقتضى لاحتمال الوجوب لا من حكم العقل وثانيا ان كون المفروض ذلك ينفى الندب ايضا الثالث انه قال فى

الاشارات انه اختلف كلامهم فى بيان محل النزاع فبعضهم جعله قبل بعث الرسل كالشهيد الثانى والعوفى البشر كالبهائى

وثالث قبل الشرع كالبهائى والمحقق والشارح قبل ورود الشرع كالعلامة فى كتبه الثلثة والآمدى فلو جزم على الاولين

خصوصا الاول عدم النفع فيه فى عصرنا الا باعتبار الاستصحاب بعده كما يحتمل ان يراد قبل ورود الحكم من الشرع

ولو بعد البعثة فيرضا عدم ادراك بعد دفعة حكم الفعل فيقدر بصدوره وعدم بما انه الحكم العقل بها ضد كل ما خر

٢ ورقة س

ثم يمكن ان يمنع النقض المذكور
بانه لا طريق الى الحكم بعدم الحكم
٤

وهو الذي ينبغي ان يكون مقصودا فلا ينافيه عموم الحكم من الشارع لكل شيء لاحتمال جعل حكم عند العموم او عدم الموضع حكمه
فهو مما لم يثبت له حكم من الشارع عندنا بخلاف الاباحة فانه لم يرد انه اذ لم يرد من الشرع او لم يصل منه حكم فيما غفوله ولو مانع
ومنه حينئذ فيما يتعذر عليه الاطلاع على الحكم او يتعسر او البعد عن بلاد الاسلام والكون في بلاد الكفر وانقطاع اسلوب الدين
والايمان اعاذنا الله منها فهل يحكم العقل بجوازه تعليقا فاذا ورد منه بلغ حكمه الواقعي ارتفع ذلك او لا فالاكثر قالوا انه انتهى
وقد اجاد في تفسير ما قبل ورود الشرع وما في معناه بعدم وصول حكم من الشارع في المورد الذي هو عنوان القوم في هذه المسألة
ولكن ما ذكره من اسراء حكم ما قبل البعثة في زماننا هذا بالاستصحاب غير سديد لان الكلام في المسألة انما هو في حكم العقل
بالحظر او الاباحة وحكم العقل غير قابل للاستصحاب كما ستعرف تفصيله في محله وما في الفصول ثم توهم في العنوان قبل الشرع محل
المراد به قبل بعثة الرسل مطلقا او قبل وصول احكام الشرع مطلقا او قبل وصول جملة يعتد بها او قبل ثبوت الحكم في خصوص
الموارد المبحوث عنها لجنس العنوان او قبل ثبوت حكم هذا العنوان وكان الاول اظهر في كلام العاكفين حول كلام اصحابنا
عليه غير سديد لابتناء البحث عندهم على مجرد الفرض والتقدير بغير واقع والصورة غيره الا ان يقال فائدة انسحاب الحكم منه الى الواقع
وهو كما ترى مع عدم وقوع هذه الدعوى في كلامهم والثالث ايضا يستفاد من كلام الفاضل المعاصر حيث ذكر
تمثيله باهل زمن الفترة والمجوسيين الذين لا يتيسر لهم البحث ومواضع الاجتهاد لانه تخصيص من غير اختصاص والذي اوقعه
في ذلك توهمه ان النزاع في الاباحة والتحسين اذ بعد وصول كثير من احكام الشريعة الى المكلف وعلمه بحكم الشارع الحظر
في كثير ... العقل حكم الكائنات ... تقسير ... عن ان يقطع بالاباحة ما يجهل حكمه وقد عرفت
فساده ... الوجوب في المقام احد الوجهين الاخيرين او ما يعمهما او الوجه الاخير هو الاظهر فيرجع محصل البحث الى ان الاشياء التي
لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها مع قطع النظر عما ورد فيها من الشرع ... هل يحكم فيها بالاباحة او الحظر او لا يحكم بشيء وهذا
انتهى الرابع ان الحكم بالاباحة او الحظر تعليقي مبني على تعلق العلم بالجهل ومشروط به فيكون مؤدى حكم العقل هو الحكم بالاباحة ما دام
المكلف جاهلا بالحكم الشرعي ... انما هو في حق الجاهل الحاكي انه لو ورد الحكم لما ... حكم
الذي اخذه القوم من ان ما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه هل يحكم فيه بالحظر او الاباحة وتبعهم على ذلك الفاضل الجواد
حيث قال الاشياء الغير الضرورية قسمان ما لا يدرك العقل حسنها او قبحها او ينقسم الى الاحكام الخمسة الى ان قال وما لا يدرك
العقل حسنها ولا قبحها ولكنها مما ينتفع به كشم الطيب واكل الفاكهة ونحو ذلك قبل ورود الشرع مما اختلف في حكمها الى آخر
ما ذكره فانه ربما يتوهم ان العقل اذا لم يدرك في شيء حسنا ولا قبحا كيف يحكم فيه بالحظر او الاباحة وجوابه انه لا يدرك العقل
بخصوصه ولكن يدركه ويحكم عليه بعنوان الجهل بحكمه الشرعي الاصلي وهذا الجواب يستفاد من الجواب الفاضل الجواد
حيث قال بعد الاستدلال على مختاره لكن يبقى شيء وهو ان الحكم بالحسن بما يحقق فيه لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك العقل
حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن ولا القبح بالنظر المخصوص وانما يحكم بحسنه اما
بالحسن بالنسبة الى الجميع ويمكن ان يجاب ايضا عن ذلك بان المراد ... العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها ابتداء وبمجرده
نحو ... ولا اباحة في ذلك حكم الحسن عاما بالنظر الى الدليل فتامل لا مخرج عن شكال النزاع بين ... هذا
العنوان في كلمات القدماء وفي الفصول الفاضل الجواد ... النزاع في الفعل الذي لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة محسنة

عنى يحكم عليها عند اهل الحق
عنوان عام يوجب ثبوت حكم العقل
عليه بحسنه مطلقا انتهى

هذا

او مفسدة كأكل الفواكه مثلا ولا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي في ... او يحكم فيه على الاجمال بجوازه ان يحكم بالاحترام لاولاده
عليه المتفق الشرائع بانه اذا علم العقل بحكم على الاجمال في كل ... مطلقا على الحكم المخصوص بكل فعل كاكل الفاكهة
الرمان بضم الصغرى الى اخصيته الشيء ... ذلك الحكم الكلي الاجمالي الحاصل من ... اللهم الا ان يقال ان الحكم الخصوصي
وفيه تعسف يعني ان الحكم المتفق ... على الحكم الضروري يدفع الاشكال لان ... الصغرى يخرج عن كونه ضروريا
وحكى الفاضل القمي كلام الفاضل الجواد واعترض على الجواب الاول بانه لا معنى ... ادراك العقل حكم الشارع الخالية
عن امارة المفسدة على وجه الخصوص لانه يمكن ان يقع في خصوص ... الذي هو خصوصيات تلك المنافع ان ... المورد المنفعة
مأذون فيها فكل ما هو كذلك ... لا يخفى ... حسنه الخصوص من ذلك ... وانت خبير
باندفاع هذا الايراد ... ما قرره من طريق العلم بالحسن ... المورد في عنوان المنفعة المأذون فيها
في الصغرى ثم الحكم على عنوان المنفعة المأذون فيها بالحسن في الكبرى ليس الا طريق ادراك الحسن على وجه العموم
فان ادراك الحسن على وجه الخصوص في ... انما يتحقق اذا كان العقل قد حكم عليه بخصوصه بالحسن كما في شكر المنعم
فانه يحكم عليه بخصوصه بالحسن وكما في الظلم فانه يحكم عليه بعنوانه الخاص بالقبح وعلى الجواب الثاني بما نصه واما الجواب
الثاني فيظهر بطلانه مما مر من عدم ... مدركات العقل في الضروريات انتهى وقد تصدى بعض من تاخر لدفع هذا
الايراد بان الفاضل الجواد لم يصرح ... العقل حسنها ولا قبحها ابتداء وبمجرد ... شيء ... والباقي
ذلك حكم بالحسن عاما بالنظر الى الدليل ... الجواب الذي اجاب به من انه لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه بعنوان
الخصوص ولكن يدرك حسنه بعنوان عام هو كونه مجهول الحكم بالنظر الى الدليل المقتضي لحكم عنوان الجهل او لم يرد
ما يظهر من الفاضل القمي من انه لا يدرك بداهة وانما يدرك بالنظر ... وعنوان الفاضل القمي ايراد على
الفاضل الجواد في قوله ان الاشياء الغير الضرورية عند المعتزلة قسمان ما يدرك العقل حسنها او قبحها او ينقسم الى الاحكام
الخمسة ... في الاحكام العقلية ما يحكم فيه العقل بالاباحة حكم منحصر في اربعة اقسام فان ... والمتفق عليه بينهم انما
هي الاحكام الاربعة في الحظر والتي ... مباح عقلي كان متفقا عليه بينهم ان الحكم بالاباحة العقلية موقوف على حكم
العقل باستواء الفعل والترك في المصلحة والمفسدة بان لا يكون في شيء منهما مصلحة ولا مفسدة فاذا كان مثل اكل الفاكهة
وشم الطيب من ... بينهم ... بعد ذلك لا يحكم عليه بالاباحة بالاتفاق فان المنفعة فيه اصلا مثل تحريك
السبابة ... والتنفس ... الحكم العقلي فيها عند الكل ... واما المشتمل
فيما اشتمل على منفعة ... من ضروريات العيش يحكم العقل بالرخصة فيها ... تركها موجب لقتل
النفس القبيح عقلا المنافي لغرض الخالق من خلقه ولذلك لم يختلف فيه القائلون بادراك الحسن والقبح للعقل هذا ما اردنا
نقله من كلامه ... واورد عليه بعض من تأخر انه لا يسلم انقسام حكم العقل الى اربعة فهو مطالب باثبات حكم العقل
بعدم الكراهة ... ان حكم العقل ينقسم الى الثلاثة اقسام وثانيا بان العنوان المذكور غير مخصوص بالفاضل الجواد بل هو
العنوان الذي ذكره القوم ولم يرد به تقسيم حكم العقل بالفعل وانما اراد به تقسيم بحسب الشانية وبيان ان العقل
حاكم كالشرع ومصلح لان يحكم على الوجوه الخمسة التي حكم عليها الشارع بعنوان العقل لو اطلع على المصالح التي هي كاشفة

حلوهم

اخذ

عند

وانت خبير بان ما ذكره ... بكون قول الفاضل الجواد ان ...
وذلك ان النظر الى الدليل ... نظر ... ذكر ... الاشارة
نعم ... الدلالة على المطلوب لانه يستلزم ... ان يكون الحكم
العقلي ... حكم ... انتهى
بالاستحباب ... الحكم ... ندب

عند الشارع يحكم على الوجه الذي حكم به الشارع فحكم العقل بما حكم به الشارع انما هو في الجملة بمعنى ان العقل لو اطلع على ما اطلع
عليه الشارع لحكم بما حكم به قلت ما ذكره اولا ممنوع بان الحكم العقلي موجود كالمندوب العقلي فالاول كمدح الانسان نفسه بما هو
واجد له والثاني كالحياء وصدور اثار السخاء واما ما ذكره من عدم اختصاص العنوان المذكور بالفاضل الجواد فهو خروج عن
العنوان المذكور وهو محقق كلام ابن الحاجب والعضدي وغيرهما واما ما ذكره من تفسير التقسيم للاحكام الخمسة فهو خلاف الظاهر كما انهم
ربما يقيد بما قيد به ذلك البعض من قوله في الجملة وتفسيره بحكم بعض العقول مثل عقل بني آدم وهو ايضا مخالف لظاهر كلامهم
واذ قد عرفت ما ذكرنا كله فلنا خذ في بيان حجج القول فنقول احتج القائلون بان الاصل هو الاباحة بوجوه الاول ما ذكره صاحب الوافية
حيث قال لنا ان ضرورة العقل قاضية بالاباحة في الطاهر عند عدم ما يدل على خلافها من غير فرق بين ما يشتمل على منفعة وما لا يحتمل
عليها الظهور ان التكليف قلنا بان الحجة مشروط بالعلم والبيان عقلا وعادة واذ ليس فليس ولا نعني بالاباحة الا ذلك وفيه ان هذا
رجوع الى اصل البراءة وقد فرق بينه وبين اصل الاباحة بان الاول انما هو على خطر الشرع والثاني انما هو مع قطع النظر عنه
التمسك بعدم البيان يليق بما سوى الالتفات الى الشرع مضافا الى نفي الحرمة اذا ثبت به وهو الاباحة كان من قبيل اثبات
احد المتقريين في علم الاجمالي بنفي الآخر بالاصل وهو الذي لا يقول باعتباره الاصوليون المثبتين الثاني ان الحكمة في خلق العبد وما ينتفع
به الاباحة لترتب عليه ما هو المقصود من خلقه والا لكان خلقه عبثا وهو محال وابرد عليه تارة بالمعارضة بان تصرف في ملك
الغير قبيح وهذه المعارضة مردودة بما سبق واخرى بالحل وهو انه لا يلزم من عدم الاباحة وقوع العبث لجواز ان يكون المقصود
من خلقه غير تقديره اصطبارا عند الشهوة لثياب عليه مع ان ثمرة خلقه لا تنحصر في انتفاعه بطريق الاكل والاستلزام عدم الانتفاع
كما ان الامر في كثير من المحرمات كذلك الثالث ما تمسك به الفاضل التوني حيث قال والمختار قول الاكثر من الحكم بالاباحة لانها
منفعة خالية عن امارة المفسدة العاجلة والآجلة والاذن من مالكها تم تعالى شأنه في التصرف معلوم عقلا لان ما يتصور من
جانبه من المانع انما هو تضرره وهو منتف قطعا كالاستظلال بحائط الغير والاستضاءة بضوء سراجه والمتعنت بالمنع مذموم عقلا لا يوجب
المذكور منحصرا على الحد فيكون حسنا يمتنع ان للفاعل القادر ان يفعله ولا يستحق عليه ذما واحتمال حصول المفسدة في الواقع
وان لم نعلمها كما نشاهد وجودها في بعضها بعد كشف الشرع مثل حرمة الصلاة ووقاع الغير المسكر واشباه ذلك لا يوجب
حصول تركه في ادراك العقل لان هذا الاحتمال البحت الذي لا منشأ له ولا امارة عليه قبل ورود الشرع مما لا يلتفت اليه عند
العقلاء كما ترى انهم يلومون من احترز عن الجلوس تحت الحائط المحكم البنيان الذي لا ميل له ويجعلونه من الخرفين نحو اصحاب الجنون والسوداء مع ان هذا الاحتمال معارض باحتمال المفسدة في ترك الفعل ايضا وهو مستلزم للتكليف بالمحال
والمانع هنا الا يثبت الا بالتصرف في ملك الغير بغير اذنه فكان نفي احتمال مفسدة اخرى ايضا وقد عرفت انه فاسد انتهى
واورد عليه بعض من تاخر اولا بان الضرر على المالك وان كان مسلم الانتفاء الا ان احتمال الضرر على المتصرف فيما ثم وبحث
الاحتمال كاف في تحقق حكم قاعدة وجوب دفع الضرر ويكشف عن احتمال الضرر نهي الشارع عن جملة من المنافع المحبوبة ثانيا
بان ثمرة النزاع انما تظهر فيما بعد من حال المتاخرين من مثل المجوس والمتعربين في بلاد الكفر الناشئين عن بلاد الاسلام
فلا يتحقق الحكم بالاباحة من جانب العقل بعد الالتفات بخلقه حكما عن حكم الشرع وجرّ وثانيا بان مثل الاستظلال بحائط الغير
مما لا يجال الحكم بقبحه عليه الا ان نفرض ان المستظل جلس في الارض المباحة وفي ملكه دون ملك صاحب الحائط او مستغل

حائطه فلا يكون ذلك من التصرف في ملك الغير وان فرض انه جلس في ملك صاحب الحائط لم يكن ذلك التصرف صالحا للاباحة
ويندفع الاول بما ذكره في طي كلامه المتقدم من ان احتمال مفسدة في شيء من المنافع فيما قبل ظهور الشرع وورود من
الوقت الذي هو محل النزاع لا يعبأ به العقل ويلحق باحتمالات اهل الجنون والسوداء ويندفع الثاني بان الفاضل المذكور
جعل حكم العقل قبل الشرع بالاباحة قطعيا وبعد الشرع ظنيا الا ترى الى قوله ثم ان القول بان كل منفعة خالية عن المضرة
قبل ورود الشرع مما يستقل بحكم العقل على القول بالاباحة والحظر انما يتم ان لو قلنا بان الدليل على ذلك يفيد القطع
كما في قبح الظلم والعدوان وحسن العدل والاحسان لعدم دليل على كون غير المقطوع به دليلا قبل الشرع الخصوص ودعوى القطع
من حيث عدم كون التصرف في مال الغير ضارا وان كان يمكن لكن دعوى عدم مضرة ومفسدة اخرى محل نظر بعنوان القطع
فيما ينفعنا اليوم اعني بعد ثبوت الشرع وبعث النبي ونصب الاوصياء من ثمرات هذه المسألة كثيرا فان المفروض ان كثيرا
مما يشتمل على المنفعة الخالية عن المضرة في عقولنا قد نهى عنها الشارع وشاع ذلك كاشعار نبيح دائم ويحتمل ان يكون
فيه على حرمة ان يكون مثل ذلك وعدم منصوص لا مقطوع به فلا اعتماد اذن على الاستصحاب الاباحة السابقة على بعث النبي وورود
الشرع في الجملة او باستصحاب عدم ورود النهي فيه للا او بالظن الحاصل مما لاحظه بعض ان منفعة خالية عن مضرة لا تواخذ فيه
وكيف كان فالحكم بالاباحة في مثل ذلك في الشأن ربما يسمى الظني او الدليل عليه الحق فكيف يقال انها مما يستقل بحكمها العقل
بعنوان القطع فمع يمكن ان يقال ان الحاصل بطرق المجتهد مما يستقل به العقل لفقدان القطع لانسداد باب العلم وانحصار الطريق في
الظن وذلك من جزئيات هذه الجهة يصير من جملة ما يستقل به العقل انتهى ويندفع الثالث اولا بانه لم يظهر من كلام الفاضل
الظن بملك لصاحب الحائط وربما كان حصار مقيسا عليه من حيث انتفاء الضرر كما يشعر به قوله لا يوجب المذكور انتفاء عليه الحد
والكافرين اللازم انه لو اضر على المالك وكذلك الحال في حرارة النار وضوء السراج لكن المحقق نزل على هذا ما يعتبر عنه الامثلة
نقضا عليه ثم انه لو كونه من المباح المتفق عليه في مدركات العقل بعد ذلك الاكثر جعلها مقيسا عليها ولولا كونها مسلمة
ذلك الا ان يقال ان ذلك من جهة كون رفع الحرج فيها مستندا الى النص يكون راجحا وقد يكون من جهة جامع المنع من التقبيض
وعيونه وثانيا انه لا بد من الالتزام بكون مثل ذلك ملكا لما تقرر عند الفقهاء من ان المنافع تتبع الاعيان في الملك
فمنفعة كل عين ملك لصاحب تلك العين غاية ما هناك انه يجوز التصرف فيها لجواز ان يتبع ضرر المالك وعدم ضمان
تلك المنفعة بالنسبة الى من غصبها يتبع صحة اجارة تلك العين لاستيفاء تلك المنفعة ولهذا قال العلامة في كتاب
الغصب من التذكرة كل عين لها منفعة تستاجر تلك المنفعة فان منفعتها مضمونة بالاتلاف والتلف للعادة
ان بقيت في يده مدة لمثلها اجر وحتى لو غصب كتابا او مكروه يطالعه او لم يطالعه او غصب مسكا فاشتمه او لم يشمه لزمه الاجر
انتهى وبحوصا منها للضمان وجودا وعدما ثم ان صاحب الفصول اورد على الفاضل المذكور بان دليله يعطي الاباحة الظاهرية
مع انه جعل محل النزاع ومراد القائلين بالاباحة والحظر هي الاباحة والحظر الواقعيين احتج القائلون بالحظر بوجوه الاول
قاعدة الضرر وبيانها انه لا ريب في ان مفروض المقام انما هو المنافع التي ليس عليها امارة المضرة الدنيوية وانتفاء مثل
هذه الامارة لا يستلزم انتفاء احتمال الضرر الاخروي فاحتمال الضرر فيها بحاله ومن الواضح ان العقل يحكم بلزوم دفع
احتمال الضرر فان قلت ان العقل انما يحكم بدفع احتمال الضرر حيث لم يكن معارضا باحتمال مصلحة ملزمة وقد تقدم نقلا

البطلان
عن الآمدي ان منهم من قال بالوجوب فاحتمال الضرر يعارض باحتمال المصلحة الملزمة قلت ذلك الاحتمال مقطوع
من وجهين احدهما الاجماع على عدم الوجوب وثانيهما ان العقل والعقلاء لا يعبأون بالوجوب بمجرد الاحتمال نظرا
الى ان الفعل لو كان واجبا كان من اللازم على الشارع بيانه فحيث لم يبين لم يعبأ باحتماله وهذا بخلاف احتمال
الحرمة فانه يصح للشارع ان يعتمد على الخوف الحاصل عند العقل من احتمال الخطر وبنائه على التحرز لارتفاع احتماله الى ما يقتضيه
بيانه بذلك فان قلت مجرد الاحتمال لا يكفي في مقام وجوب دفع الضرر والا لزم الاعتداد بكل احتمال ولو كان من
خيالات ارباب السوداء واحتمال الضرر فيلحق فيه من هذا القبيل ولهذا اغلب العقلاء يجلسون تحت السقف وعند الحائط
مع احتمال انهدامها فلا يعبؤون به لكون ذلك الاحتمال من احتمالات اهل السوداء وعلى هذا القياس كل مورد فام هناك
احتمال المضرة يجب دفعه بحكم العقل وما ذكر من التشبيه بطريقة العقلاء من عدم الاعتناء بكل احتمال كما في نظائر ما ذكر
فانما هو من جهة كون احتمال المضار الدنيوية معارضا بمثلها لان في ترك الجلوس تحت السقف الى الجلوس في الصحراء مثلا
احتمال الضرر ايضا والعقلاء بسبب تعارض احتمال المضار الدنيوية لم يعبأوا بكل احتمال وانما بنوا على طريقة يسعى وهي
التحرز عن المضار المظنونة الدنيوية واما المضار الاخروية فحيث لم تكن من قبيل المضار الدنيوية متعارضة الاحتمال
فلا جرم كان اللازم التحرز عن احتمالها بحكم العقل وثانيا انا اذا راجعنا عقولنا وجدنا انه لو كان هناك اناءان واخبر طفل
بوقوع السم في احدهما بخصوصه كان اللازم ترك ذلك الاناء مع انه لا يحصل من اخباره سوى احتمال ضعيف الثالث
ان الاقدام على الضرر حسنه تصرف في ملك الغير بغير اذنه وهو غير جائز ولكن هذا الوجه يؤول الى الوجه الاول لان التصرف في ملك
الغير انما يحرم لاشتماله على الضرر وهو قد يعود الى المالك وقد يعود الى المتصرف فان عاد الى المالك كان ضررا دنيويا
وان عاد الى المتصرف كما في محل البحث كان ضررا اخرويا هو العقاب ووجب التحرز عن احتماله فيصير مآل هذا الدليل
ايضا الى قاعدة دفع الضرر المحتمل واجاب الفاضل القزويني بان تجويز مطلق التصرف في مال الغير غير معلوم عقلا ولا نقلا
وكذلك مطلق الغير حتى الحائط المسرة من النقص والاحتياج انتهى وكانه اراد بما ذكر ان ولا ان التصرف في مال الغير ليس بنفسه
عنوانا يترتب عليه حكم العقل حكما فان انطبق عليه عنوان يترتب عليه العقل او الشرع كان حراما شرعه كما اذا استلزم فعله
ظلم او دخل في ضمن الاضرار بنفسه او غيره ذلك والا فلا ولهذا يجوز الصلوة في الاراضي المتسعة والطهارة بماء العيون
وان كان صاحبها صغيرا او صرح المالك بعدم الرضا كما صرح به بعضهم وكذا لو كان العبد يأخذ مويزه من مال ما لكه
لا احتياج الى الاستيذان منه مطلق التصرف في ملك الغير الا مثل الضرب الذي يتصف بالحرمة اذا وقع بقصد الايذاء والاباحة
اذا وقع بعنوان التاديب وغيره من مصالح المضروب وقد التصوير بعد ذكر دليل القول بالحظر بانه يرد عليه
بمنع حكم العقل بحرمة التصرف في ملك الغير وانما ثبت ذلك بالشرع ولو سلم فانما يسلم فيما يلحقه بالتصرف ضرر وهو
هنا منتف لتنزهه تعالى عنه انتهى وما ذكره الفاضل المذكور اولا اولى من البيان الذي ذكره الفاضل وثانيا ان قلت انا ندفع احتمال
الضرر الدنيوي بكونه من جنس احتمالات اهل الجنون والسوداء ومع حصول العلم العادي بانتفاء الضرر الدنيوي واحتمال
الضرر الاخروي بالبراءة الاصلية كما نظر السيد ره ومن تبع الاحتمالات ومع ذلك نحكم بالاباحة قلت الجواب عن ذلك ما افاده
الشيخ ره جوابا عما ذكره السيد ره وهو انه لما كان قاعدة دفع الضرر المحتمل من احكام العقل صح للشارع ان يحيل على ذلك

ضعيف قلت اولا ان كل احتمال للضرر

المتناقض

وجوب

حكم

فالاصل الاولي هو الحظر

تعليم البيان لوجوب التكليف بدفع احتمال الضرر الاخروي

بحكم

العقل الناشي عن الخوف الموجب للامتناع ضرورة ان في المنافع المبحوث عنها لم يقيد باحتمال كونها ممنوعة عند الشارع
نعم جواز اكتفاء الشارع عن البيان اللفظي بحكم العقل لا يبقي مجالا لحكم العقل بالاباحة من جهة عدم ارتفاع احتمال الضرر الاخروي
فان قلت اذا انفتح باب احتمال اكتفاء الشارع عن البيان بحكم العقل فقد انسد باب اللطف وذلك لان وجوب البيان من
باب اللطف فاذا ثبت عدم وجوب البيان ثبت عدم وجوب اللطف بمعنى انه ينتقض الكلية من جانب وجوب اللطف بمعنى انه
ينتقض الكلية من جانب وجوب اللطف قلت لا يلزم من عدم البيان اللفظي لمانع منه او لفقد المقتضي ارتفاع وجوب
اللطف فوجوب اللطف انما هو من حيث هو واما مع وجود المانع كما لو كان المكلف محبوسا او ناشيا عن بلاد الاسلام
فلا يجب على الشارع ح ما كان يجب عليه عند فقد المانع فلا يجب على النبي ولا الامام من الهاشميين مقاومة السير الى
ذلك البلد او القصد الى ذلك المحبوس وتبليغه وكذلك مع فقد المقتضي فان اللازم بمقتضى الحكمة تبليغ الاحكام
تدريجا فحيث لم يتحقق مقتضى تبليغ كل حكم لم يجب تبليغه كما في صدر الاسلام حيث كان النبي ص يكتفي منهم باظهار الشهادتين
ثم ببعض التكاليف المختصة الخفيفة الى ان تكامل ما اراده ص فمع فقد المقتضي لا يجب اللطف باظهار المقتضي ثم ان
بعض من تاخر بعد ما اختار ما عرفت من القول بالحظر واستدل عليه بما فصلناه جعل الحظر هو الاصل الاولي الذي يحكم به
العقل وقال ان الاصل الثانوي هو الاباحة واحتج عليها بان بناء العقلاء ممن اقر بحال وعد لحكيم ولكن لم يصل اليه التكاليف
الفرعية قد استقر على عدم التحرز عن المنافع الخالية عن امارة المضرة فذلك يؤمنهم من خوف الضرر فيصير بمقتضى الاصل الثانوي
محكم بناء العقلاء هو الاباحة وان شئت ادرج من ذلك فلنا الاريب في انه لم يتفق من زمن آدم ع الى يومنا هذا ان يتحرز
عن التنفس بما يزيد على قدر الضرورة مضافا الى قيام السيرة المستمرة على الاقدام على المنافع المبحوث عنها الكاشفة عن
تقرير المعصوم ع ورضاه بذلك ولا ريب في حجيته ولا يخفى ان فيه مواقع للنظر الاول ان احتمال الضرر الاخروي مع عدم
صدور الشرع او مع قطع النظر عنه لا يعقل له سوا جعل ذلك الضرر عبارة عن العقاب وعن مفسدة كامنة في الفعل يترتب
عليه العقاب في الاخرة اذ العقاب قبل ظهور الشرع وروده ظلم لله شانه عن ذلك والمفسدة الكامنة مما لم يكشف عنه
الشرع لم تثبت مفسدة والا كان جميع ما هو محرم في شرعنا محرما في جميع القرون السالفة فالكشف عنها في وقت
مخصوص يدل على كون افسادها مخصوصا بذلك الوقت الذي وقت الشارع النهي عنها به الثاني ان ما ذكره في دفع
السؤال عن احتمال الوجوب فيه لا من انه مخالف للاجماع ساقط لان قيام الاجماع فيما بين علماء الشريعة بعد ورودها لا يجدي
في دفع الاحتمال الذي يجري في نظر العقل قبل ورودها وهو واضح الثالث ان ما ذكره في دفع السؤال المذكور ثانيا من
الفرق بين احتمال الوجوب واحتمال الحرمة غير سديد ضرورة ان الخوف انما ينشأ من جانب التكليف
وان كون متعلقه فعلا كما في الوجوب او تركا كما في الحرمة مما لا مدخل له في ذلك والا كان اللازم عند دوران الامر بين
الوجوب والحرمة في موضوع واحد كما يلحق فيه هو تقديم جانب الحرمة ونفي احتمال الوجوب دون القول بالتخيير مع ان
ذلك البعض يقول في تلك المسئلة بالتخيير دون ترجيح جانب الحرمة جزما من قال بالوجوب على ما حكاه الآمدي وان
لم نقف عليها الا انه قال بعض من تاخر انه يمكن ان يقال انه لما اشتغلت ذمة المكلف من حكم العقل الاباحة بمعنى رفع المنع ودار امره
ح بين الاحكام الاربعة التي هي الوجوب والندب والكراهة والاباحة كان مقتضى الاحتياط هو البناء على الوجوب

خبر بسقوط هذه الحجة لعدم الاصالة عاذكرناه جز من قال بعدم الحكم كما هو يشد تفسيره التوقف وهنا احدهما ماذكره بعض
من تأخر من ان ذلك مقتضى المحمود على ما هو مذهب العامة من خلو الوقائع عن الحكم المستلزم للتصويب حال الحكم على ما افضى
نظر المجتهد وضعف هذا الوجه ظاهر وثانيهما ماذكره صاحب الفصول من ان المبيح والحاظر ان ارادا خطاب الشرع ففي ذلك
فالتقدير انه لا شرع وان ارادا حكم العقل بذلك فالتحقيق انه لا لزوم لما فرض انه لا حكم للعقل بحسن ولا قبح
في حكم الشارع بعنوان فرض العنوان ما لا يدرك العقل حكمه او حسنه او قبحه بيان دعوى حكم العقل فيه بالاباحة او
الحظر ولجاب بانا نختار الشق الاخير ولا تناقض لان المراد ما لا يدرك العقل حكمه بعينه بهذا العنوان او بهذه الجهة اعني
كونه مما لا يدرك العقل حسنه وقبحه لا يحكم عليه بعد ملاحظته بهذا العنوان وهذه الجهة بالاباحة او الحظر ولا ملا
بيان في حكم العقل عليه باحدهما باعتبار من عدم حكم العقل فيه باحدهما لتغاير الجهتين ولعل هذا يرجع ما قيل من انه لا
منافاة بين عدم الحكم على شيء مع قطع النظر عن كونه مجهولا وبين الحكم عليه باعتبار كونه مجهولا ومحصله من قال بعدم العلم بالحكم
كما هو التفسير الاخير للتخيير هو ما اقتضاه التدقيق في مذهبهم وهو ان خلو الوقائع عن الحكم والقول بالتصويب انما هو بالنسبة
الى الاحكام التي لم يتضمنها الكتاب والسنة فهي التي يحكم فيها الاباحة المجتهد واما ما تضمنه الكتاب والسنة فليس من ذلك
الباب ولا يمكن القول فيه بعدم الحكم بل لما كان من مذهبهم قدم الكلام النفسي ومنه الاحكام الواردة في الكتاب فلا يخلو عن
المحكوم فيكون حكم الاباحة كان الاتم هو القول بعدم الحكم المستلزم لوجوده وكون التوقف في مجرد تعيينه كما ذكره البيضاوي
وهذا الوجه ذكره بعض من تأخر ولم تعتف كلما تم على وجه ما قرر ولهذا قال العضد واما الواقف فنقول له ان اردت
انك توقفت عن الحكم لتوقفه على السمع فسلم وان اردت انك توقفت لتعارض الادلة ففاسد لانا بينا بطلان ادلتها
ثم قال بعد كلام له وقد يقال من قبل الواقف ان ثمة حكما باحدهما في نفسه او للبعض مباح وللبعض محظور
ولا ادري ايهما هو في الفعل المعين وهو غير وارد [illegible] من الامرين انتهى والتحقيق في المسألة ان الحكم دليل على
ذلك ان محل النزاع انما هو ما قبل ورود الشرع وصدوره من الشارع واقعا ولهذا قيدوا العنوان بقولهم قبل
بعث الرسل او قبل ورود الشرع وما بمعناهما وفي معنى القيد المذكور قول جماعة مع قطع النظر عن الشرع لان بمعناه
فرض الشرع في حال عدمه وجوده سواء وان الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير فالاباحة
من اقسام الحكم لانها الترخيص في الفعل والترك وهو فرع كون المخاطب عند الامر [illegible] فلا ترخيص لها الا [illegible] ان
النباتات مباحة في حق البهائم لانها مهملة لم يتعرض الشارع لحالها اثباتا ولا نفيا وكذا الاطفال الذين لا يميزون شيئا
فانهم مهملون لا انه يباح لهم ما ارادوا شيئا ولم يعلم ايضا ان من كان قبل ورود الشرع مهمل وان الحكم لم يرد اذ
قد عرفت ذلك نقول لو اريد بالحكم المبحوث عن وجوده او تعيينه في هذا المبحث الحكم الواقعي المثبت في اللوح
المحفوظ لخصوص كل انفعال وخصوص [illegible] الخاصة لم يكن اشكال في وجوده في الواقع
غير منتسب الينا ولا مرتبط بنا كما هو مقتضى الفرض فيكون شأنيا محضا كما انه لا اشكال في عدم العلم بتعيينه ولكن
هذا ليس محل البحث كما صرحوا به لان المراد اثبات حكم بالنسبة الى من كان قبل الشرع [illegible] لا حكم [illegible]
بالنسبة [illegible] فالاول فلان المفروض انه مهمل لم يكلف بشرع لان [illegible] يقال انه لم يرد الشرع كلف به فيثبت له الحكم

انما

للتوضيح

على

على وجه الشأنية البعيدة واما الثاني فلان الحكم الظاهري انما يثبت للجاهل الحكم الواقعي الذي [illegible] بشأنه ان يكلف
به شأنية قريبة بمعنى انه ليس المانع الا الجهل وانما سلمنا انا نقول ان هذه الاشياء المبحوث عنها المأخوذة بعنوان كونها
مجهولة الحكم لا حكم لها بالنسبة الى الجاهل بما في اللوح المحفوظ قبل ورود الشرع لا اباحة ولا ترخيصا واثما عذابا
على ما هو الظاهر من كلامهم من معنى قولهم قبل ورود الشرع وهو الذي صرح به التفتازاني في شرح الشرح حيث قال فان
قيل كيف يتصور القول بالحظر او الاباحة بالمعنى المذكور مع ان الشرع ولا حكم من العقل بحسن او قبح قلنا معناه ان الفعل الذي
لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة حسن او قبح كاكل الفواكه مثلا ولا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل فحكم العقل
فيها على الاجمال انها محرمة عند الشارع وان لم يظهر الشرع ولم يبعث النبي او مباحة انتهى [illegible] واوجه القيد
المذكور اعني قبل الشرع وما بمعناها بالنسبة الى من يبلغه حكم المنافع المذكورة بعد ورود الشرع مع علمه بسائر احكام الشرع
او حظر منها كما هو ظاهر كلام [illegible] وساير الفصول والاشارات وجماعة من المتأخرين من جعل [illegible]
في البلاد النائية عن بلاد الاسلام محل النزاع [illegible] عليه عنوان [illegible] وانما شأن جماعة من
المتأخرين حيث [illegible] المذكورين بين ما قبل الشرع وعدم بلوغ الحكم الذي هو محل البحث اليهم بناء على ان علم العلم
بما عدا مورد البحث من الاحكام مما لا يتفاوت لاجله حكم محل البحث ثانيا انا نفصل [illegible] في المسألة بين من كان قبل ورود
الشرع قطعا فنقول فيه بعدم الحكم وبين من يعلم [illegible] من الشرع [illegible] في الحكم الا [illegible] باحة الاشياء المبحوث عنها او تحريمها
علم بورود الشرع في الجملة وان لم يطلع على شيء من احكامه او انه شك في اباحة الاشياء المذكورة فنقول انه يجري باصل البراءة لكونه
النظر الى الشرع اما في الاول فلوجه ظاهر واما في الثاني فلان العلم ببلوغ الشرع الى غيره يجعله شريكا في الحكم
لان حكم النبي على الواحد حكم على الجماعة واذا شك في وجوده من حظر ورد الخطاب فيه بالتحريم مثلا كان مورد
اصل البراءة [illegible] نقول انه انما ينفي العقاب ولا يثبت حكم اباحة الشيء الذي هو [illegible] الحكم هذا كله على كلام في ان شاء
الاباحة حكم العقل ولا يلزم التعرض لحكم الشرع وان كان تطفلا فنقول لا ريب في جواز انفكاك كل من حكمي العقل
والشرع عن الاخر ولهذا كان الشيخ يتوقف بحسب حكم العقل ويوافق القائل بالحظر في مقام العمل ولكثرة يقول بالاباحة
بحكم الشرع كما انه لا ريب في ان حكم الشرع في المنافع المبحوث عنها انما هو الاباحة وقد دل على ذلك الاجماع والكتاب
والسنة اما الاجماع فقد ادعاه المحقق [illegible] على الاباحة وبعد [illegible] دعوى الاجماع شرعا على الاباحة شرعا وهو ايضا
الملازم على العمل على الحظر فيما ظهر فيه امارة مضرة او لم يكن فيه منفعة [illegible] الى الحظر هناك بحكم العقل وان ماذكره من
الاجماع على الاباحة انما هو الاباحة بما هو بحسب الشرع تم واما الكتاب فنصوص آيات منها قوله تعالى احل لكم الطيبات
ومنها قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وهذه الاية تفيد الاباحة الاعيان مما كان من
قبيل الزينة او المأكول ولما كان من قبيل الافعال كالغناء مثلا فلا تفيد الاباحة الا بضميمة الاجماع المركب ومنها
قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير بناء على ان عدم
وجدان النبي صلى الله عليه وآله على عدم الوجود [illegible] هو الاباحة الواقعية ولكن هذه الاية تفيد اباحة المطعومات دون غيرها الا
ان يتمسك بالاجماع المركب ومنها قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وهذه الاية تفيد اباحة الاعيان دون الافعال الا ان يتمسك

الاخطار

ثم

باو مباح المركب فعفا ورد على الاستدلال الدين وجعين الاقلكان الاية مسوقة لبيان حكم اخرى وهو كون ما في الارض قد خلق
تبعا لخلق الانسان فلا تفيد جواز الانتفاع وغيران مقتضى اللام التي معناها النفع هو كون المقصد الاصلي من خلقها هو
الانتفاع بها الشاني ان قد ورد في تفسيرها انها خلقت للاعتبار فلا اثم ساغ جواز الانتفاع وغيران كونها خلقت
للاعتبار لا ينافي جواز الانتفاع بغيره من المنافع وكونها مقصودة من خلقها كما هو مقتضى ظاهر لفظ الاية من العموم
او الاطلاق الشامل لسائر المنافع هذا ولكن يتوجه على الاستدلال امرو هو ان الاية تفيد اباحة جميع منافع ما كانت
منافعه متساوية في الظهور والخفاء واباحة المنافع الظاهرة مما كانت منافعه متفاوتة في الظهور والخفاء دون غير
الظاهرة منها لانصراف الحكم المخصوص الظاهرة فلا ينافي منها اباحة عامة المنافع من كل شي كما هو المقصود من الاستدلال
واما السنة فمنها ما رواه في الصحيح عن محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الجري والمارماهي والزمير وما ليس له قشر حرام
هو فقال يا محمد اقرء هذه الاية التي في الانعام قل لا اجد فيما اوحي الي محرما قال فقرأتها حتى فرغت منها فقال انما
الحرام ما حرم الله ورسوله في كتابه ولكن قد كانوا يعافون اشياء فنحن نعافها فهذا يدل على المطلوب من وجهين
احدهما تمسكه بالاية واحالته الحكم عليها والاخر قوله انما الحرام ما حرم الله ورسوله في كتابه فيدل على ان ما لم يبق
اسم الله ورسوله حرام فهو مباح ومنها قوله كل شي مطلق حتى يرد فيه نهي ثم اعلم ان مقتضيات الادلة الشرعية مختلفة
فمنها ما يعطي الاباحة او التخيير مثل قوله تعالى قل من حرم زينة الله ونحوه من الايات ومنها ما يعطي الاباحة الظاهرية
كالحديث الاخير وهل هي تعطي الاباحة الخاصة المتساوية الطرفين بحيث لو دل دليل على استحباب شي منها كاستحباب
استعمال الطيب واكل البطيخ كان منافيا لتلك الادلة او انها تعطي نفي الاباحة بالمعنى الاعم وهو رفع الحظر وجهان اعدلهما
وينبغي التنبيه على امور الاول ان حكم العقل بالاباحة حكم قطعي من دون فرق بين ما قبل ورود الشرع وما بعد ورود وذلك
لان الحكم بالاباحة اما ناشئ من قاعدة عدم جواز التكليف من دون بيان او ناشئ من بناء العقلاء ولا فرق في شي من الوجهين
بين ما قبل ورود الشرع وما بعده وكذلك الحكم بالحظر على القول به لا فرق فيه بين ما قبل ورود الشرع وما بعده لان منشأه
اما ان يكون هو احتمال الضرر على المباشر وان العقل يحكم بوجوب دفعه او يكون هو قبح التصرف في مال الغير بغير اذنه وشي منهما
لا يصلح للفرق بين الحالين وذكر الفاضل القمي ان بين الحالين فرقا فحكم العقل بالاباحة قبل ورود الشرع لم يكن
على خطائه في حكم في شي من الموارد فكان يحكم على وجه القطع بخلاف ما بعد ورود الشرع فانه قد عثر على تخلف حكمه عن
الواقع حيث وجد ان الشارع قد حكم بحرمة الغناء وحرمة شرب الخمر فلا يبقى له حينئذ الا الظن وانت خبير بتوجه الايراد عليه بانا
نقول انه لا يخلو اما ان يريد بكون حكم العقل بالاباحة ظنيا ان حكمه بالحكم الواقعي الثابت عند الله ثم ظني
وانما شاء لذلك على وجه الظن او يريد به ان حكمه بالحكم الظاهري وانشاءه انما هو على وجه الظن فان اراد الاول ففيه ان
الحكم الواقعي ليس من حكم العقل ومنشأته وانما هو حكم الشارع وانشاؤه غاية ما في الباب ان العقل يدركه لكن لا انه
حاكم به وحينئذ يتبين ادراكه على وجه القطع ادركه على وجه الظن وان اراد الثاني كما يشهد به ما ذكره في محل الاستدلال
ردا على جماعة المحققين ثم دعواه الرجوع الى اصل البراءة لكونه حكما قطعيا فان ثم قال بعد المنع من كون اصل البراءة
قطعيا لمنا كونه قطعيا لكن المسلم انما هو قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما اجمالية بعنوان

على وجه القطع وحكمه بها
يدفع على وجه الظن والوجه
في ذلك ان العقل قبل
ورود الشرع ...

اليقين يقتضيها من الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى هذا كلامه ووجه الاستشهاد به ان اصل البراءة بعد ورود الشرع
في الشبهات التحريمية الحكمية هو بعينه اصل الاباحة وقد عرفت انه قال ان العلم الاجمالي بورود الاحكام من الشارع يمنع
عن الحكم القطعي بالعدم فان ما يمنع العلم الاجمالي عن الحكم القطعي به ليس الا الحكم الظاهري ويشهد به ايضا ما ذكره بعد
الاشارة الى ما حكيناه عنه ولا من قوله وكيف كان فالحكم بالاباحة في امثال زماننا من الظنيات والدليل عليه من وكيف
يتوهم انه مما يستقل بحكمه العقل بعنوان القطع ثم تمسك له بانه لما كان العمل بالظن مختصا بما يستقل به العقل بعنوان القطع
لانسداد باب العلم واختصاص الناس في الظن وبالحسن من زماننا من هذه الجهة بصير من جملة ما يستقل العقل به كما
ووجه الاستشهاد ان دليل الانسداد انما يجعل حكم الظاهري الذي هو عبارة عن المظنون قطعيا بالفعل لا الحكم الواقعي
فعلى هذا يرد عليه ان حكم العقل بالبراءة في مرحلة الظاهر حكم جزمي قطعي ضرورة ان مؤدى اصل البراءة ليس الا حكم
العقل بعدم العقاب عند فقدان البيان وهذا الحكم منه ليس الا على سبيل الجزم فلا وجه لكونه ظنيا هذا ويرد
عليه ثانيا انه ان كان حكم العقل قبل ورود الشرع قطعيا وفيه زمان الفترة ونحوه مما ذكره والازم ذلك كون
حكم العقل في زمن الفترة قطعيا وذلك لاتحاد الحكم بكونه الحكم في امثال زماننا ظنيا مع عدم الفرق بين زماننا و
بين زمان الفترة غاية ما في الباب ان المختفين في زمان الفترة كانوا اوصياء غير انبياء كعيسى مثلا والمختفي في
هذا الزمان انما هو وصي نبينا ومثل ذلك لا يصلح فارقا في حكم العقل بعد اشتراكهما في عدم التمكن من الوصول الى الحجة
وتلقي الاحكام منه نعم انما يتم كلامه بعد الاغماض عن الايراد السابق فيما لو فرض وجود شخص مكلف قبل زمان ادم
فيتوجه البحث في كلامه على الفرض ثانيا الا ان يقال انه لا خط زمان الفترة بالنسبة الى شرعنا بخصوصه ولكن ذلك ايضا
مجهول عن خلل لان الناس لم يكونوا يومئذ مكلفين بشرعنا والعالمين بوجوده وانما كانوا مكلفين بشرع من قبلهم من الانبياء
ناظرين الى شرائعهم والعقل قد علم بتخلف حكمه عن الواقع يومئذ اذ ما من شرع الا وفيه محرم من قبيل المنافع التي ليس عليها
امارة المضرة الثاني انه الخلاف في ان العمل بالاصل مشروط بالفحص فلا يجوز العمل بها قبل استفراغ الوسع في تحصيل الادلة في المقام
وبيان ذلك ان جماعة اخذوا في عنوان اصل الاباحة كون الحكم بها قبل بعث الانبياء وحيث لم يستقم ذلك على مذهب
الامامية جعلوا محل النزاع ما لم يصل الى المكلف حكم من الشارع وجعلوا مظهر الثمرة زمان الفترة واثناء تبليغ الرسول
قبل تكامل احكامه وما لو كان المكلف اسيرا في بلاد الكفر الشائية ما لو كان محبوسا وما لو كان مجتهدا غير متمكن من نيل
مطالب الفحص لاعوازه كتب الاخبار والفتاوى وغيرها والى امثال ما ذكرنا لا اثم فيها المحص لعدم تمكنه منها كيف
يجوز العمل باصل الاباحة قبل الفحص كما هو مقتضى اطلاق ما ذكروه في الثمرة ما الذي يقتضيه التحقيق بعد اتصاف النظر الدقيق
انه لا يجوز العمل باصل الاباحة في شي من موارد الثمرة الا بعد الفحص المكافي عن الدليل بحيث لو كان هناك دليل
شرعي لظفر به ولا يجوز العمل بدون الفحص لا على الاحتياط الثالث ان مقتضى ما عرفت من ان متعلق البحث هو المنافع
التي ليس فيها امارة المضرة هو ظهور ثمرة الخلاف في كل ما لا نص فيه من المأكول والملابس والمشموم وغيرها فيحكم بحل
القائل بان الاصل هو الاباحة باستفادة حكم من هذا القبيل ما هو بشك في تولد حيوان المتذكية بمعنى اباحة اكل لحمه وعدمها وعند من
الشهرة حكمية واصالة الاباحة تقيل قبولها وعدمه بخلاف عالو وجدتم مطروحا في الطريق لم يعلم بوقوع التذكية عليه وعدمه

ثالث
الحكام
بالاباحة

فانه يحكم حينئذ بالحرمة وذلك لان الشارع جعل التذكية شرطا في اباحة اللحم فحيث شك في وجود الشرط استصحب عدمه المستلزم للحرمة
ثم لو وجد قطعة لحم علم بوقوع التذكية عليه وعدمه فانه يحكم بالحرمة وذلك لان الشارع جعل التذكية شرطا في اباحة اللحم
فحيث شك في وجود الشرط استصحب عدمه المستلزم للحرمة لو وجد قطعة لحم علم بوقوع التذكية على الحيوان الذي هو منه لكن
شك في كونه قابلا للتذكية وعدمه سرى هناك حكم اصالة الاباحة ايضا لكون الشبهة حكمية في الحقيقة راجعة الى حكم الاباحة
وكذلك الحال في الاملاك التي وقفها اربابها على جهة فضلت منافعها عن تلك الجهة كما لو وقف حينا على المسجد ليتوضأ منها
المصلون فيه فزاد ماؤها على القدر الذي يكفي المصلين فانه يسري الشك في اباحة التصرف في الزائد على قدر الكفاية [illegible]
يقتضي اصل الاباحة على القول به الحكم لغيرهم بان يأخذه للشرب وغيره من الوجوه فيه وانه لا يخرج عن ملك المالك بالوقف
وصار الحصة اختصاصا بتلك الجهة فلا يحول المالك وحيث زاد على مقدار الكفاية فيها سرى الشك وجرى الاصل
الذي مقتضاه الاباحة وكذلك الحال فيما جرى الوقف عليه بعنوان خاص اذ الشك في الانتفاع به على غير ذلك العنوان
كما في المسجد فانه جرى عليه الوقف لغرض العبادة فيه فاذا شك في جواز النوم او الاكل او البحث فيه جرى هناك اصل الاباحة
المقتضي للجواز الرابع انه يظهر اثر الفرق بين القول بكون الاباحة فيما فرض البحث من الاباحة الواقعية بمعنى كونها حكما ثابتا
يدركه العقل على وجه القطع وبين القول بكونها من الاباحة الظاهرية بمعنى كونها حكما عقليا ظاهريا يحكم به العقل [illegible]
في حال الحيرة لا من باب الظن بالواقع فيما لو فرض ان منشأ الشك في الاباحة هو الشك في طهارة شئ كما في العصير العنبي بعد غليانه
وقبل ذهاب ثلثيه وذلك فيما لو قلنا بعدم جريان اصالة الطهارة في الشبهة الحكمية واختصاصها بالموضوعية [illegible] المقام
انا لو قلنا بجريان اصالة الطهارة في الشبهة الحكمية لم يكن اشكال في ترتب حكم الاباحة على الطهارة لان الشك في الاباحة
انما تسبب من الشك في الاول فاذا اجرينا الاصل في السبب ترتب عليه المسبب مع ان اباحة الاكل من احكام الطهارة
ولوازمها بناء على تعريف الشهيد للنجس بانه ما لا يحل اكله ولا استعماله في الصلوة دون العكس واثبات ما هو لازم شرعا
لو بحكم الاصل يوجب ترتب الاثر عليه واما ان قلنا بعدم جريان قاعدة الطهارة في الشبهات الحكمية واختصاصها
بالشبهات الموضوعية بناء على ان المنساق من دليلها اعني قوله كل شئ طاهر حتى تعلم انه قذر ذلك او قطعنا النظر عن
وجودها فتظهر الثمرة بين القولين فعلى الاول يثبت بها الطهارة لانه اذا ثبت [illegible] الواقعي كشف عن ثبوتها [illegible]
ونعتها من غير فرق فيها بين ما هو حكم مستقل مثل جواز ادخاله المسجد ونحوه وبين ما هو من قبيل الشروط للعبادة [illegible]
المعتبرة في الصلوة فيجوز الصلوة في الثوب الملاقي له [illegible] لوضوح ان من شان كل حكم ان يترتب على موضوعه [illegible]
فانه وان كان ادلة شرطية الطهارة للصلوة مع الشك في حصولها تقتضي عدم حصولها بحكم الاستصحاب الجاري في الشرط
الثابتة الاعتبار المشكوك وجودها الا انه بعد ثبوت الطهارة بدليل الاباحة لانها من لوازمها الواقعية يرتفع موضوع الشك في حصول الشرط
في الخارج وهذا بخلاف ما لو قلنا بكونها اصلا ظاهريا عقليا من باب الظن فان الاصل الظاهري في السبب لا يرفع الشك
عن المسبب فالاصل الجاري في اللازم لا يثبت الملزوم وان كان شرعيا كما في تحقيقه [illegible] الاصل المثبت فيما كان الاصل
عقليا لكون عدم اثبات الملزوم الشرعي لحكم العقل اولى لان غايته ما هناك ان العقل يحكم من باب الحيرة وعدم وجدان
منع من جانب الحق برفع الحظر عن الفعل وجواز ارتكابه واما كون ذلك ظاهرا عند المولى فليس [illegible]

على الحيوان الذي هو منه لكن شك في كونه قابلا للتذكية وعدمه سرى

قلنا

قلنا بكون الاباحة مدلولا عليها بالعقل واما ان قلنا بكونها مدلولا عليها بالادلة الشرعية فلا بد من التدقيق في تلك الادلة
وهي نوعان احدهما ما يفيد ان الاباحة حكم واقعي وارد في مورد الاباحة ودليل اجتهادي مثل قوله تعالى احل لكم الطيبات وثانيهما
ما يفيد حكما ظاهريا وارد في القاعدة المذكورة من جملة الاصول العملية المعمول عليها عند الجهل والشك مثل قوله كل شئ مطلق
حتى يرد فيه نهي اما على الاول فلا اشكال في الحكم بالطهارة من دليل الاباحة من دون فرق بين الاحكام المستقلة وبين الاحكام
التي هي من شرطيتها للعبادة مثلا ضرورة ان الادلة الاجتهادية تثبت اللوازم كما تثبت الملزومات واما على الثاني فان كان من قبيل
الاول يثبت به لان معنى الاباحة من جانب الشارع في مثل ذلك ليس الا ظاهرا انما هو كون متعلقها طاهرا او ما كان
من قبيل الثاني لا يثبت به لان المفروض ثبوت اشتراط الصلوة بالطهارة ووقوع الشك في حصول الشرط فيعول على اصالة
عدم حصوله هذا لكن على ما ذكرنا في ذيل الكلام [illegible] ان الشارع لم يصرح بكونه مباحا واقعا حتى يثبت لزوم الاباحة
الى الواقع والى الدليل الاجتهادي وانما حكم بان ما لم يرد فيه نهي فهو من المباح الواقعي وتنزيل الشئ منزلة شئ
من جانب الشارع عبارة عن اجراء احكامه عليه دون اثبات ملزومه كما قررنا في باب الاستصحاب في عدم حجية الاصل
المثبت بالنسبة الى الملزومات والامر هنا على هذا المنوال لان الشك في الاباحة مسبب عن الشك في الطهارة والاصل المسببي
لا يحقق رفع الشك عن السبب الذي هو الملزوم [illegible] بان قلنا ان الطهارة لازم والاباحة ملزوم او
قلنا بان الاصل يثبت الملزوم [illegible] الفرق بين الاحكام المستقلة والشروط لان الشك في تحقق الشرط مسبب
من الشك في طهارة هذا الشئ واذا فرض ان معنى الحكم بكونه مباحا هو الحكم بكونه طاهرا او ثبت الطهارة باصل
الاباحة كان هذا الاصل حاكما على استصحاب عدم حصول الشرط كما هو الحال [illegible] عند الشك في الاجزاء
والشرائط فانه يثبت الشرط بالاصل ويرتفع الاشتغال بالمأمور به واستصحاب عدم حصوله ثم لا يخفى عليك انا لو قلنا بان اصل
الاباحة معتبر من باب الظن كما يراه بعض الفحول [illegible] يكون الحكم مثل حكم القول بكونه حكما واقعيا
لان الظن باللازم يستلزم الظن بالملزوم ولهذا لا فرق من يقول باعتبار الاستصحاب من باب الظن بين اللوازم والملزومات
ولا بين اللوازم الشرعية الثابتة المنتهية بواسطة امر عقلي او عادي وبين اللوازم الثابتة بلا واسطة ونحو ذلك نقول بعد
فرض الظن فيما نحن فيه معتبرا بالنسبة الى اللازم يكون معتبرا بالنسبة الى الملزوم ايضا الخامس ان اصل الاباحة كما
يجري في الاعيان كالتفاح ونحوه على ما هو ظاهر قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فيباح الافعال المتعلقة بها
كذلك يجري في الافعال كالغناء مثلا لقوله تعالى احل لكم الطيبات وما دل على ان الحرام انما هو ما حرمه الله ورسوله فالدليل
المذكور جار في القسمين [illegible] ان اثبات الاباحة تختص بالاعيان ويعبر عن الاصل المثبت لجواز
الافعال باصالة الحل [illegible] في الاصطلاح لكن [illegible]
بالتحيز [illegible] هذا تمام الكلام في اصل الاباحة [illegible]
جميع ما ذكرنا في [illegible] المغايرة للاباحة المعروفة [illegible] غير معتبرة
عرفت وجه الحصر سابقا لكن [illegible] الادلة العقلية فنقول ان اصل
البراءة فكونه حكما عقليا [illegible] التكليف بغير بيان وهو حكم عقلي [illegible] التكليف بالاطلاق [illegible]

كما اذا لم يكن على وجه الاحتياط مثلا واما الاحتياط فهو من شعب قاعدة وجوب دفع الضرر المظنون واما التخيير فهو نوع من البراءة
واما الاستصحاب فاما ان يبتني اعتباره على دليل الانسداد المأخوذ في تمامية قاعدة وجوب دفع الضرر المظنون او قبح ترجيح المرجوح
على الراجح او قاعدة قبح التكليف بما لا يطاق وكل من هذه الثلاثة قاعدة عقلية يستند اليها اعتبار الاستصحاب فيكون حكما عقليا
وهذا انما هو على مذهب العامة من بنائهم على انسداد باب العلم قديما وحديثا واعتبارهم مطلق الظن او يبتني اعتباره على بناء
العقلاء كما هو طريقة قدماء اصحابنا القائلين باعتبار الظنون الخاصة واما بناء على طريقة المتأخرين من اخذهم حجيته
من باب الاخبار فيكون اصلا تعبديا شرعيا وليس من الادلة العقلية الجهة الخامسة في تأسيس الاصل بالنسبة الى المسئلة المقصودة
بالاشتباه هي البراءة والاشتغال حتى يعول عليه عند العجز عن الدليل ويرجح كون المورد موردا للبراءة او الاشتغال الظاهر ان كان
يمكن التفصيل بما ذكرناه في اصل الاباحة لكن لا باس بالتعرض لتفصيل الحال فنقول الحق كما تقدم في الاصل الاولي ...
ان الحظر استنادا الى قاعدة دفع الضرر وتحقق الخوف وقد تقدم بيان ذلك لكن ثم ان هؤلاء بين فريقين احدهما من يقول ان الاصل
الاولي وان كان هو الحظر الا ان الشرع يؤمننا عن ذلك حيث افاد ان الناس في سعة ما لم يعلموا كما هو طريقة الشيخ وثانيهما
من يقول ان الاصل الاولي وان كان يقتضي الحظر الا ان بناء العقلاء على عدم الاعتناء بامثال هذه الاحتمالات الموجبة
من الخوف واما اعتدادهم باحتمال الضرر في مثل شكر المنعم ومعرفة الباري والنظر الى معجزة النبي بمجرد دعواه فانما
هو لانسداد باب الاطاعة الا بالاحتمال في ذلك اعتبروه ولا يلزم من ذلك اعتبارهم الاحتمال مطلقا وليس في علم اعتنائهم
بالاحتمال انهم لما وجدوا ان الاحتمالات فيما يبتلون به من الامور كثيرة يلزم من الاعتناء بها العسر الشديد بل لا يمكن ان يتأتى
استيفاء التحرز عن الاحتمالات مع تعذره ووجدوا ان تتبع القطع في امورهم يوجب اختلال نظام امورهم وانهدام بنيان
معاشهم ومعادهم تركوا استيفاء الاحتمالات رأسا للعسر وتتبع القطع حذرا عن اختلال النظام فاختاروا طريقة وسطى
هي الاعتداد بالضرر المظنون والتحرز عن الوقوع فيه وقد ارجعنا ان الاصل الاولي هو الاظهر هو البراءة نظرا الى ان
العقاب بغير بيان قبيح ولا يصح اعتماد الشارع على مجرد احتمال الضرر وعده بيانا اذ انما يصح ان يكون الظن بالضرر بيانا اما
وانما يصح ان يكون الظن بالضرر بيانا دون ما شك لكن يتوجه على ما ذكره هؤلاء الجماعة انهم قد اعترفوا بان الظن بالضرر
مستتبع للزوم التحرز عنه وكل حكم الزامي يشتمل على امرين احدهما استحقاق العقاب على مخالفته الذي هو من لوازم الحكم وثانيهما
المصلحة الناشئ منها الحكم من حسن يوجب الامر او قبح يوجب النهي فاصل البراءة في صورة الظن بالحكم وان كان وضع
من جهة علم كون الضرر الاخروي الذي هو العقاب كالضرر الدنيوي الذي يكتفى فيه بالظن فلا بد فيه من البيان فقبح التكليف
بغير بيان يؤمن من الضرر الاول الضرر الذي ينشأ من المصالح والمفاسد التي هي علل للاوامر والنواهي بعد تحقق الظن بها
هو من قبيل الابعد كالعقاب الذي هو ضرر اخروي لا بعد من قبيل الضرر الدنيوي الذي يكتفى فيه بالظن فكيف يبنون
على الحظر في موارد الظن واما نحن فنقول ... من ذلك اذا ما وجدنا العقلاء لا يبالون بامثال ذلك ما دام لم يقم لهم علم الى ان
العلم بتلك المفسدة مدخلة في ترتبها ولا يسعهم التفصي بهذا الوجه لانهم لم يتمسكوا ببناء العقلاء ويمكن الجواب من وجوه
احدها ان يقال ان تلك المضار الناشئة من المصالح والمفاسد التي ينشأ منها الاوامر والنواهي انما هي من قبيل غير المحسوسات
وعدم كونها مدركات بالحواس الظاهرة حتى العقل والعقلاء لا يبالون بها او نقول ما لا يعني ان العقل اذا لم يبينها ...

تأمل

تأمل ان الامر الشارع بالتخيير اما ان يريد الكل او البعض ... وكذلك العقلاء كيف يحكمون بعدم الاعتداد بما اعتد به الشارع بحيث
هو من مظنة الامر او النهي وثانيها ان يقال انا نجد العقلاء لا يعتنون بالظن بتلك المضار الناشئة من المصالح والمفاسد التي هي
علل للاحكام الشرعية فنكشف من ذلك ان للعلم بتلك المفاسد والقطع بها مدخلا في ترتبها وثالثها ان يقال ان الشرع اذا ما
الامن من تلك المضرة لان الشبهة موضوعية من جهة ان الضرر انما يتحقق بحرمة الاقدام ولكن لا ندري ان الضرر هل يتحقق
في هذا المقام ام لا وغاية ما هنالك الظن به وقد تسلم بين المجتهدين والاخباريين ان الحكم في الشبهة الموضوعية وان كانت
تحريمية هو البراءة وكلام هذا المجيب يشبه كلام الشيخ من حيث ان العقل وان كان يوجب التحرز عن الضرر المظنون الا ان
الشارع قد اذن في الامن الجهة السادسة في تقسيم الشك الى الاقسام التي هي محل البحث في هذا المبحث والمراد بالشك هنا هو
الظن والشك بمعناه المتعارف الذي هو تساوي طرفيه والوهم ونحو ان اصل البراءة في الجميع والجامع لتلك الاقسام
كلها عنوان ما عدا العلم فنقول ان الشك اما ان يتعلق بنفس التكليف او بمتعلقه والمراد بالاول هو الشك في النوع الخاص
من الالزام وان علم جنسه فيشمل الشك في التكليف المردد بين الوجوب والتحريم مع ان جنس الالزام معلوم والمراد بالثاني
هو ان يحصل العلم بنوع التكليف الذي هو من قبيل انشاء الشارع كالوجوب والحرمة مع ان جنس الالزام معلوم والمراد
... من الاحكام الخمسة لا من قبيل العلم الاجمالي بنحو من الوجوب والجواز مثلا فما دار الامر بينهما فان المردد بين الوجوب
والجواز ليس من قبيل ما انشأه الشارع ثم يقع الشك في ان ذلك النوع المعلوم من التكليف يتعلق بماذا ثم ان الشبهة اما
ان تكون موضوعية او حكمية وبعبارة اخرى اما ان تكون مصداقية او مرادية والمراد بالشبهة الموضوعية هو الشك في المصداق
الخارجي المعين بحيث لو علم ترتب الحكم عليه كالشك في ان المائع المعين الخارجي هل هو خل او خمر مع العلم بحكم كل من
الخل والخمر فان تميز كونه خلا كان من الحلال وان تميز كونه خمرا كان من الحرام وما ذكر من المثال من قبيل الشك في
التكليف واما مثال الشك في المكلف به فهو من قبيل الاناءين المشتبه طاهرهما بالنجس والمراد بالشبهة الحكمية هو
الشك في الحكم الكلي وبعبارة اخرى هو ما علم العلم بمراد الامر وما يتوقف على بيانه بحيث لو لم يبينه لم يكن يعلم وهذا
الشك قد يكون بالجهل بنفس الحكم مع العلم بالموضوع كما في شرب التتن المجهول حكمه من جهة فقد النص وكما في الموضوع
المبين الذي ورد عليه النهي على القول باشتراك لفظ النهي بين التحريم والكراهة فانه يصير من قبيل ما جهل حكمه من جهة
اجمال النص ومثلهما ما لو تعارض النصان في حرمته وكراهته مثلا وكما في الامر بالسلام المردد امره بين الوجوب والندب
او التحريم والجهل بنفس الحكم مع العلم بالموضوع باقسامه عبارة عن الشك في التكليف وقد يكون بالجهل بالموضوع الكلي المرتب
عليه حكم الشارع اما من جهة فقد النص كما لو قام اجماع من الامة بوجوب شيء في وقت معين مثلا وقالت الطائفة الاخرى بوجوب
شيء معين آخر في يوم الجمعة فان الحكم الذي هو الوجوب معلوم والموضوع الكلي من جهة فقد النص عليه غير معلوم واما من
جهة اجمال النص كقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى بناء على تردد الصلوة الوسطى
بين صلوة الجمعة او غيرها من الخمس ... الروايتين واما من جهة تعارض النصين كما في بعض مسائل القصر و
الاتمام والجهل بالموضوع من قبيل الشك في المكلف به فحصل مما ذكرناه ان اصول الاقسام هنا اربعة الشبهة الموضوعية التي
يرجع الشك فيها الى التكليف والشبهة الحكمية التي يرجع الشك فيها الى التكليف والشبهة الموضوعية التي يرجع الشك فيها الى

المكلف به والشبهة الحكمية التي يرجع الشك فيها الى المكلف به وقد عرفت الاشارة ثم ان العلم به اجمالا بالتكليف مع الشبهة الموضوعية
والحكمية اما ان يكون الامر فيه بين المتباينين او الاقل والاكثر فيصير اقسام الشك في المكلف به اربعة والمراد بالمتباينين ما لم يكن احدهما
حقيقة كالظهر والجمعة او حكما كالمطلق والمقيد والعيني والتخييري شرعيا كان التخيير كما لو فرض الشك في
الانشاء الصادر من الشارع بين وجوب اكرام زيد وبين وجوب اكرام زيد او عمرو على وجه التخيير او عقليا كما في دوران الامر
بين الكلي والفرد فان العقل يحكم بالتخيير بين افراد الكلي والمراد بالاقل والاكثر الارتباطيان اللذان لا يصح الاتيان بشيء
منهما منفردا عن الآخر ولا يكون مجزيا في حد ذاته وانما قلنا ان المراد الارتباطيان لان الاستقلاليين داخلان تحت الشك
في التكليف بالنسبة الى الزائد والمراد بالارتباطيين خصوص ما كان حكم الوجوب منهما واما ما حكمه الحرمة فهو داخل تحت
الشك في التكليف لكنه بالنسبة الى الاقل مثال ذلك انا اذا شككنا في كون المعجون المحرم ما اجزاؤه عشرة او تسعة فالمتيقن
الحرمة انما هو ما اشتمل على عشرة اجزاء فيكون ما اشتمل على تسعة اجزاء يجري فيه اصل البراءة وكذلك لو فرض دوران
العزيمة المحرمة على الجنب بين السورة والآية او بين الآية وبعض الآية الامر فيها وهذا على عكس الاستقلاليين في الوجوب حيث
يجري الاصل فيهما بالنسبة الى الجزء الزائد وهنا بالنسبة الى ما يتحقق بعد افراده ما به يحصل الاكثر كالمشتمل على تسعة اجزاء
في المثال الاول وما عدا الآية انها ... لفظ الامر في المثال الثاني وحاصل التقسيم الى هنا ستة اقسام قسمان الشك
في التكليف من الشبهة الموضوعية والحكمية واربعة اقسام الشك في المكلف به ثم ان كلا من الاقسام الستة اما ان يكون الشبهة
فيه من احتمال الوجوب مع غير الحرمة او من احتمال التحريم مع غير الوجوب او من احتمالهما وتصوير احتمال الوجوب في الشبهة التي
يرجع الشك فيها الى التكليف يتحقق بالنسبة الى الموضوع واحد وفي الشبهة التي يرجع الشك فيها الى المكلف به بالنسبة الى
مثل انا لا ندري ان الواجب هو الظهر او الجمعة وكذا الحال بالنسبة الى الشبهة التحريمية وبقسمي الشك في التكليف بالنسبة
احتمال الوجوب والحرمة بان يشك في ان الموضوع الفلاني هل ثبت فيه شيء من الوجوب او التحريم ام لا وفي الشك في المكلف
بان يشك بعد العلم اجمالا بصدور شيء من حكمي الوجوب او التحريم لا في ان الموضوع هل هو هذا او ذاك ويحصل من ضرب
هذه الثلاثة في قسمي الشك في التكليف ستة اقسام وفي الاقسام الاربعة من الشك في المكلف به اثنا عشر قسما وهناك
اقسام اخر تنشأ من ملاحظة احتمال جميع الاحكام الخمسة او اربعة منها او ثلاثة تركناها من جهة عدم تكثير الاقسام وعلم
احكامها مما يذكر في هذا المبحث انتهى ثم ومجموع الاقسام الحاصلة الى هنا ثمانية عشر تسعة منها للشبهة الموضوعية و
تسعة للشبهة الحكمية وهذه التسعة الاخيرة اما ان ينشأ الشبهة فيها من فقد النص او اجماله او تعارض النصين مع
ويحصل من ملاحظتها معها سبعة وعشرون قسما تصير بانضمام التسعة المذكورة في الشبهة الموضوعية اليها ستة و
ثلاثين قسما ثم ان فقد النص قد يكون عند وجود امارة غير معتبرة على الحكم المحتمل في المقام وقد يكون في صورة وجودها
فيه وقد يكون عند انتفائهما فلا يبقى الا مجرد الاحتمال الا انه لا يعبأ من تأخر بهذا القسم الاخير ليس مما نوزع فيه
من حيث البراءة والاشتغال فالجميع مطبقون على الحكم بالبراءة فيه واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان الكلام على الاقسام المذكورة
يقع في مقصدين احدهما في الشك في التكليف والآخر في الشك في المكلف به اما المقصد الاول ففي تفصيل القول فيه انه
قد تقدم الاشارة الى ان اقسام المبحوث عنه فيه ثلاثة من جهة دوران الامر فيه بين التحريم وغير الوجوب وبين الوجوب وغير التحريم

الله

المرجح

وبين

وبين الوجوب والتحريم القسم الاول فيما دار الامر فيه بين الحرمة وغير الوجوب قد تقدم ان منشأها اما ان يكون فقد النص او اجماله
او تعارض النصين لان كان متعلق الشك هي الواقعة الكلية او بعض الامور الخارجية كالظلمة ونحوها ان كان متعلق الشك
محل الواقعة الجزئية فالكلام هنا يقع في مسائل اربع المسألة الاولى في حكم الشبهة التحريمية الناشئة من فقد النص كشرب
التتن مثلا والحكم في هذا القسم عند المجتهدين هو البراءة وعند الاخباريين هو الاحتياط هذا المقام من جملة المقامات
التي عنى بها المجتهد عن الاخباري وحكى الفاضل القمي في المقام قولا ثالثا وهو التفصيل بين ما يعم به البلوى فالبراءة
وغيره فالاحتياط ونسبه الى المحقق في المعتبر والاصل فيه ان التفصيل بين ما يعم به البلوى وغيره انما صدر عن
المحقق في مسألة عدم الدليل دليل العدم ومسألة اصل البراءة وقد ادعى بعض من تأخر في رده انا لو سلمنا صدوره في اصل البراءة
قلنا ان التفصيل المذكور ناظر الى الواقع وهو انما يتم بالنسبة الى اصل البراءة هنا لكون الكلام هنا في مقابل الاخباريين
من حيث النزاع في الحكم الظاهري والمناسب في مقام العمل عند الجهل باصل الحكم الشرعي المتعلق بذلك الموضوع الذي
احتمل فيه الحرمة وفيه نظر اذ لا فرق في اصل البراءة بين المقامات فان كان حكما ظاهريا فهو في جميعها كذلك وان كان
حكما واقعيا فهو في جميعها كذلك فتأمل ثم ان الحاصل ان الاخباريين ذهبوا الى الاحتياط على خلاف المجتهدين لكن اختلف
عباراتهم فمنهم من عبر بالتوقف ومنهم من عبر بالاحتياط ومنهم من عبر بالحرمة الظاهرية ومنهم من عبر بالحرمة الواقعية
ومن هنا نسب المولى المحقق البهبهاني الى الاخباريين اقوالا اربعة بعدد العبارات الصادرة عنهم ولكن المقام لا يخلو عن
اجمال فيحتمل ان يكون الجميع واحدا واختلاف العبارات انما هو بملاحظة الاعتبارات ويحتمل ان يكون الاقوال اربعة فلعل
القائل بالحرمة الواقعية استند الى ان الحكم الفعلي المتعلق بالمجهول حكمه كشرب التتن مثلا حيث لم يعلم على وجه الخصوص
في الواقع كان التصرف في تلك العين تصرفا في مال الغير بغير اذنه والتصرف في مال الغير من دون علم بالاذن منه حرام
واقعا وان كان قد صدر منه الاذن لكن حيث لم يعلم به كان التصرف حراما واقعا وقد تقدم نظير الكلام في مسألة اصالة
الاباحة او الحظر ويكون القائل بالحرمة الظاهرية استند الى حديث التثليث فان الحق ثلاث من ارتكب الشبهات
وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم ويكون القائل بالاحتياط استند الى اخبار الاحتياط ويكون الفرق بينه و
بين القائل بالحرمة الظاهرية هو ان القائل بالحرمة الظاهرية استفاده من حديث التثليث الحكم الالزامي الوجوب
الظاهري والقائل بالاحتياط استفاده من اخبار الاحتياط الحكم الارشادي ويكون القائل بالتوقف يقول بالتوقف
عن الحكم بالحرمة الظاهرية والواقعية وكذا عن نسبة الحكم الارشادي الى الشارع في المقام بل يقول اني لا ادري
شيئا من ذلك لكن يرتدع في مقام العمل عن الفعل بحكم العقل ويحتمل ان يكون الاقوال ثلاثة بان يكون التوقف عبارة
عن تعيين حكم الفعل اولا الصادر عن الشارع فهو مشترك بين الاقوال الثلاثة فهم بعد التوقف على النحو المذكور
ومنهم قال بالحرمة الظاهرية من الوجه الذي عرفت لكون الحكم الظاهري بالحرمة في موضوع الجهل ومنهم من قال بالاحتياط
بالمعنى المذكور ويحتمل ان يكون الاقوال اثنين وبيان ذلك يقع على وجهين احدهما ان يكون الاحتياط والحرمة
الظاهرية متحدين مع كون التوقف مشتركا بينهما لا فيهما لما على ما عرفت ثانيهما ان يكون الاحتياط والحرمة الواقعية
متحدين بناء على ان المراد بالحرمة الواقعية هو انها ان صادفت الحرمة الواقعية كان فعلا حراما والا فلا امارات

مراده

من تعيين حكم الاولي
اختلفوا الى ثلاثة اقوال
فمنهم من قال بالحرمة
الواقعية

المراد باخبار الاحتياط الارشاد الى التحرز عن اقتحام الواقعي اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق ما ذهب اليه المجتهدون وقد
استدل عليه بالادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل اما الكتاب فمنه آيات منها قوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا ووجه الاستدلال انه تعالى يقول ليس من شاننا العقاب قبل البيان وتطبيق الاية على هذا المعنى مع
كون المذكور فيها الماضي انما هو ان المراد العذاب ببعث الرسول يقع على وجوه احدها ان بعث الرسول كناية عن مطلق
بيان التكليف عبر به عنه لانه اظهر افراده واشيعها في الخارج وذلك كما في قولك لا ابرح من هذا المكان حتى يؤذن
المؤذن مريدا باذان المؤذن دخول الوقت كناية لكونه اشيع الافراد التي بها يعلم دخوله ثانيها ان بعث الرسول كناية
عن البيان النقلي وتخصيص العموم بغير المستقلات بدليل خارج كانه سبحانه قال وما كنا معذبين قبل البيان النقلي الا فيما استقل
به العقل فيعذب فيه من دون بيان نقلي وهذا يتم المقصود من الحكم بالبراءة فيما لم يقم عليه دليل مطلقا ثالثها ان يكون
انما المراد في تحقق العقاب على الواجب العقلي بان الله سبحانه التزم بان لا يعذب عليه الا بعد تاكيده بالبيان النقلي وعلى
هذا فالواجب العقلي وان ترتب عليه الذم لا انه لا يترتب عليه العقاب نظرا الى ما وعده من عدم ترتيبه الا بعد
تاكيده بالبيان ولكن اورد عليه بعض من تاخر بان لازم هذا البيان جواز انفكاك ذم الشارع عن عقابه وهو
بعيد لان الذم من الشارع عقاب فعلى ما افاده يلزم ان يكون اقوى افراده عقاب اهل جهنم من الله تعالى كما ان
الله تعالى اهل الجنة اقوى افراد نعيمهم وانت خبير بان لفظي العذاب والعقاب موضوعان لمعنى ولفظ الذم
موضوع لمعنى آخر واشتمال العذاب على زيادة الاستحقاق الا انه يحتاج الى حقيقة اخرى ثم ان الذم في ترك الواجب
او فعل المحرم الحكم الالزامي ان يكون من جانب الشارع بل مراده من قال به بناء على ما ذكره استحقاق توجه الذم من كل
مميز الحسن من القبيح فالمراد لزوم انفكاك ذم الشارع عن عقابه ناشئ من عدم التدبر ولو سلم اختصاص الذم بالشارع
قلنا لا نخفى ... لا نسلم انفكاك احدهما عن الاخر فان تلك الوجوه للتمسك بالاية لاثبات الحكم بالبراءة
لان غاية مؤداها انما هو انتفاء وقوع العذاب منه تعالى في الاخرة وجاز ان يكون ذلك من باب التفضل كما في
المحرمات المعفو عنها كما في ترك الاجتهاد الواجب في اصول الدين مع ان الشارع انه اصاب الحق ولو من باب التقليد
لم يكن عليه عقاب على تركه وهذا مذهب الشيخ كما حكى عنه وعلى ما ذكر فلا يلزم من انتفاء وقوع العقاب انتفاء الاستحقاق
فيصح اثبات استحقاقه من دون البيان وبعث الرسول من الخارج فهو ساكت عن نفي استحقاق العقاب قبل البيان
فلا يتم الحكم بالبراءة في مورد انتفاء البيان والجواب من وجهين احدهما ان المقصود باثبات الحكم بالبراءة انما هو انتفاء
فعلية العقاب وان لم ينتف الاستحقاق لعدم الحاجة اليه وتعلق الغرض به والا فوقع هذا القدر لكون الانصاف
ان هذا لا يوافق مذاق القوم لان ظاهرهم بل صريحهم نفي الاستحقاق ايضا ثانيهما ان خصماءنا في المقام هم الاخباريون
وهم يدعون ان في ارتكاب الشبهة الوقوع في العقاب والهلاك فعلا من حيث لا يعلم كما هو مقتضى رواية التثليث ونحوها
التي هي عمدة ادلتهم ويعترفون بعدم المقتضي للاستحقاق على تقدير عدم الفعلية وعلى هذا فاذا نفينا الفعلية بدلالة الاية
انتفى الاستحقاق باعترافهم على هذا التقدير وبهذا الوجه يحصل الجمع بين كلام من اورد على المستدل بهذه الاية في نفي
الملازمة بانها لا تدل على نفيها لان غاية افادتها انما هو انتفاء العقاب فعلا الا بعد بعث الرسول واما الاستحقاق في العذاب

فلا ينافي

فلا ينافي منها نفيه والاستحقاق يكفي في ثبوت حكم الشرع واسقاطه من باب التفضل لا يرفع الملازمة وعورض مع ذلك
استدلالهم بهذه الاية للبراءة في هذا المقام واورد عليه بانه يستلزم التناقض من جهة ان الاستدلال بها متوقف على كون
الاية نافية للاستحقاق للعذاب قبل بعث الرسول وهو ما التزم فيما اورده على المانعين من الملازمة بعدم نفيها للاستحقاق
ووجه الجمع ان الاستدلال بها في هذا المقام انما هو بناء على اعتراف الخصم هنا بانه مع انتفاء الفعلية لا يبقى العقاب
فاثبت انتفاء فعلية العقاب بالاية حتى يثبت بها ما يعترف الخصم بلزومه له في المقام واما في مبحث الملازمة فحيث
لم يكن خصم المستدل بها في نفي الملازمة معترفا بانه مع انتفاء الفعلية ينتفي الاستحقاق صح ما اورده عليه من ان انتفاء
فعلية العذاب لا يدل على انتفاء استحقاقه لان انتفاء فعليته ربما يكون من باب التفضل مع احتمال بقاء الاستحقاق
لا يصح الاستدلال بالاية على نفي الملازمة بين حكم العقل والشرع لان مجرد الاستحقاق كاف في ثبوت حكم الشرع ورد
على الجمع المذكور بان صحته موقوفة على كون النزاع الجاري بين الاصوليين والاخباريين منتهيا الى اثبات فعلية العذاب
على الاقدام على الشبهات ونفيها والظاهر خلاف ذلك لان غرضهم متعلق ببيان ما هو تكليف في حق العامل بالحكم الواقعي
في دار الدنيا واما انه يعذب في الاخرة ام لا فهو امر مستور موكول الى ربه يعفو فقد لا يعاقب على ذلك كما ان فعلية العذاب
بالنسبة الى المحرمات الواقعية المعلومة غير معلومة لنا لان باب غفرانه تعالى غير منسد على عباده مضافا الى انه يشهد بذلك تعبير كل
من الطائفتين بما يدل على الحكم التكليفي من وجوب الاحتياط وجواز الاقدام واورد عليه ايضا بانه لا يتم الا بالالتزام بالعفو
الحتمي وهو محل تامل في جوازه وتفصي عن التناقض بوجه اخر وهو ان النزاع بين الفريقين انما هو في احتمال العقاب
وعدمه فالاخباريون يقولون بقيام احتماله ولزوم التوقي منه والاصوليون يقولون بعدمه وتحقق الامن منه وعلى هذا
يصح التمسك بالاية لاثبات الامن ولا ينافي ما اورد على من تمسك بها لنفي الملازمة بان نفي فعلية العذاب لا ينافي الاستحقاق
الذي هو محل النزاع في مسألة الملازمة ولكن لا يخفى ان هذا الجواب ايضا لا يلائم ما هو وظيفتهم ولا ما عد عليه تعبيرهم
بما يفيد الحكم التكليفي ثم هو لا ينافي التامل في جواز العفو الحتمي ومع ذلك فهو سالم عما يرد على الجواب الاول من ان
دعوى فعلية العذاب رجم بالغيب فكيف يعبر القائل بالاحتياط وكيف يصح ان ينسب اليه ذلك هذا واعلم ان ما ذكر له
الى ضابط على المسامحة والمسامحة على المورد والا فالجواب عن جميع ما ذكره واضح لان الجواب بالجمع المذكور مبني
على كون غرضهم الاصلي هو البحث عن فعلية ترتب العقاب وعدمه وانما هو مبني على اعترافهم بذلك ولو فرض ان البحث
يكون من جهة مقتضى ادلتهم ومع دلالة الدليل على ذلك لا يكون رجما بالغيب ولا ينافي وظيفتهم لان المسألة انما تحقق
على ما ليس من وظيفة الفن مع البحث عنه لتحقيق حال ما هو من وظيفته والامر في ذلك سهل وقد استمر على هذا دأب ارباب
الصناعة بل دأب ارباب الصناعات ولا ينافي تعبيرهم عن مقصدهم الاصلي بما يؤدي الحكم التكليفي ولا يلزم ان يكون
العفو الحتمي من مذهب المجيب ببيان وجه الجمع لانه يريد توجيه كلام غيره ويكفي فيه احتمال كونه مختار القائل به وقد حكي
صورة ذلك بقوله قيل واما ما ذكرناه لك كلام حق يتامل فيها وتحرير هذا انها على ما يستفاد من الايات ويمكن دعوى عدم
الفعلية يكفي في هذا المقام لان الخصم يدعي ان في ارتكاب الشبهة الوقوع في العقاب والهلاك فعلا من حيث لا
يعلم كما هو مقتضى رواية التثليث ونحوها التي هي عمدة ادلتهم ويعترف بعدم المقتضي للاستحقاق على تقدير عدم

التعليق وكيفى في عدم الاستحقاق نفي الفعلية بخلاف مقام الكلام في الملازمة فان المقصود منه اثبات الحكم الشرعي في مورد
حكم العقل وعدم ترتب العقاب على مخالفته لا ينافي ثبوته كما في الظهار حيث قيل انه حرام معفو عنه وكما في العزم على المعصية
على احتمال انتهى ومنه يعلم ما ذكروا ان المراد بفعلية العقاب عدم صدوره لو عفى عنه تعالى بالعفو عنه فتدبر ثم ان الخلاف لا ثمرة
للبرائة في هذا المقام مما وقع في كلمات القوم ولم يناقش في دلالتها عليها سوى شيخنا المحقق العلامة دام مجده حيث اورد
على الاستدلال بها بان ظاهرها الاخبار عن كيفية وقوع العقاب في الازمنة السابقة على الامم السالفة من المسخ والخسف
وغيرها بان من توعدهم بانواعه لم يكن الا بعد بعث الرسل فيكون بيانا لحال العذاب الدنيوي ولا مساس لها بحال العذاب
العقاب في الاخرة ولا يتم الاستدلال بها على البرائة الا على الاحتمال واجاب عنه بعض من تاخر بان الظاهر من لفظ الاية هو عموم
النفي بالنسبة الى نوعي العذاب الدنيوي والاخروي وقد صحح هذا المعنى في مجمع البيان مسندا الى اكثر المفسرين اقول ينبغي
توضيح المقام بذكر تمام الاية وما قيل في تفسيرها قال الله تعالى في سورة بني اسرائيل وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له
يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا اقرا كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا من اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما
يضل عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقال في المجمع معناه وما كنا معذبين قوما
بعذاب الاستيصال الا بعد الاعذار اليهم والانذار لهم بابلغ الوجوه وهو ارسال الرسل اليهم مظاهرة في العدل وان كان
يجوز مؤاخذتهم على ما يتعلق العقل بمجرده لا نقل هذا التاويل يكون الاية عامة في العقليات والشرعيات وقال الاكثرون من المفسرين
وهو الاصح ان المراد بالاية انه لا يعذب سبحانه في الدنيا ولا في الاخرة الا بعد البعثة فتكون الاية خاصة فيما يتعلق بالسمع
الشرعيات فاما ما كانت الحجة فيه من جهة العقل وهو الايمان بالله تعالى فانه يجوز العقاب بتركه وان لم يبعث الرسول والتشديد
من قال ان التكليف العقلي ينفك من التكليف السمعي عن ان المحققين منهم يقولون انه وان جاز التعذيب عليه قبل بعث
الرسول فانه سبحانه لا يفعل ذلك مبالغة في الكرم والفضل والاحسان والطول فقد حصل من هذا انه سبحانه لا يعاقب
احدا حتى يبعث الرسل اليهم المنبهة الى الحق الهادية الى الرشد استظهارا في الحجة لانه اذا اجتمع داعي العقل وداعي
السمع تاكد الامر وزال الريب فيما يلزم العبد وقد اخبر سبحانه في هذه الاية عن ذلك وهذا الاية على انه لو لم يبعث رسولا
لحسن منه ان يعاقب اذا ارتكب القبائح العقلية الا ان يفرض من بعث الرسل لطف فانه عند ذلك لا يحسن منه سبحانه
ان يعاقب احدا الا بعد ان يوجب لسير ما هو لطف له فيزاح بذلك علته انتهى ولا يخفى على المتامل المنصف ان قبل الاية
بملاحظة ما قبلها من الايات وان كان يعطي ان المراد بالعذاب المنفي هو عذاب الاخرة وان لا مساس له بعذاب الدنيا
الا انه بضميمة ما بعدها من قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول
فدمرناها تدميرا وكم اهلكنا من القرون من بعد نوح وكفى بربك بذنوب عباده خبيرا بصيرا يشهد بكون تلك الاية توطئة
لما بعدها فيكون المراد بها الاخبار عن احوال الامم السالفة ولذلك قيل في تفسير ما بعدها ان معناه اذا اردنا ان نهلك
اهل قرية بعد قيام الحجة عليهم وارسال الرسل اليهم امرنا مترفيها اي رؤساءها وسادتها بالطاعة والايمان واتباع الرسل امرا
بعد امر ليكون تكريرا عليهم وبينة بعد بينة تأتيهم اعذارا للعصاة وانذارا وتوكيدا للحجة ففسقوا فيها بالمعاصي وابوا الا
تماديا في العصيان والكفران ومراد هذا القائل دفع الاشكال الوارد من جهة انه لا يحسن في المعقول تقديم ارادة العذاب

القول

لهم

على

على المعصية لانه عقوبة عليها وتنجيز لاجلها فمتى لم يوجد المعصية لم يحسن فعل العقاب واما يحسن فعله لم يحسن ارادته
فاستفاد هذا القائل من ذيل الاية ان اقتران الامر انما هو بعد بعث الرسل وبما ذكرناه علم ان الاية لا مرجح لها لشيء
من الاحتمالين فتصير الاية مجملة لا يصح الاستدلال بها على المطلوب الا ان يتمسك بالاولوية فيقال انه اذا لم يعذب عذاب الدنيا
او انه لم يفعله سبحانه الا بعد بعث الرسل وما البيان فعذاب الاخرة اولى بذلك وحاصل المقام ان المقصود بالاية ان كان
ما استظهره الشيخ دام مجده لم يكن لها مساس بالمقام ولا بمسئلة الحسن والقبح ودعوى الملازمة بينهما وبين حكم الشرع فلا
يصح الاستدلال بها في شيء من المقامين وان كان هو مطلق العذاب الشامل للاخروي فالاستدلال بها في نفي
الملازمة وان لم يتم لما عرفت لكن الاستدلال بها في اثبات اصل البرائة في المقام صحيح وقد عرفت انطباق وجه الاستدلال
على كل من الوجوه الثلثة المذكورة ومنها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها وقد اختلف كلماتهم في تقريب الاستدلال به
فمنهم من حاول وجها الى الوضوح ولم يفسر ومنهم من جعل الايتاء بمعنى الاعلام كما هو ظاهر كلام الفاضل القمي حيث
قال بعد الاستدلال بجملة من الايات وكذا قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها واثبات الخاص لا باب الدال على
عدم المؤاخذة الا بعد البيان انتهى وصرح بعضهم بان الايتاء بمعنى الاعلام وجعل القرينة على ذلك قوله
ان يحتج على العباد بما آتيهم وعرفهم بم نظر الى ظهور العطف في التفسير وعلى هذا يكون المراد بالموصول هو الحكم لان
الصلة لا ان الموصول يتعين بصلته ومنهم من قال ان الايتاء اما ان يكون بمعنى الاعلام كما في قوله ان يحتج على
العباد بما آتيهم وعرفهم فيكون المعنى لا يكلف الله نفسا الا ما اعلمها فالتكليف بدون الحجة والاعلام وبيان لا
يصدر منه تعالى كما هو مقتضى القصر بالنفي والاستثناء وعلى هذا فوجه الاستدلال واضح واما ان يكون بمعنى الاعطاء
والاقدار فيكون المعنى لا يكلف الله نفسا الا ما اعطاها واقدرها عليه ولا ريب ان التكليف بغير بيان تكليف
بغير المقدور لان اقداره تعالى عبده على الاتيان بما امره به انما يتحقق ببيانه له حتى يحصل له التمكن من الاتيان به
على هذا ايضا وجه الاستدلال واضح لان التكليف بما لم يبين اذا كان غير مقدور خرج بما بالنسبة على ما هو مقتضى
القصر المذكور في الاية واورد على الوجه الاول بان الحديث المذكور غير صالح لصرف قرينة اما اولا فلتوقفها
على العلم باتساق الحديث المذكور الثاني لما ستعرفه وعلى وجه عدم الوضوح مضافا لبيان الاية وتفسيرها واما ثانيا فلان استقلال
احدهما غير ناظر الى الآخر فيجوز ان يراد باحدهما معنى والاخر غيره واما ثالثا فلانهما موقوفة على كون الحديث معلوم
الصدور او من قبيل الظنون الخاصة وشيء منهما غير محقق لضعف السند فلا يصح ان يكون مقوما للمسئلة الاصولية
واما رابعا فلان ذلك فتح على كون العطف للتفسير وظاهر العطف انما هو المغايرة حتى يثبت خلافه بالدليل قال وذكر
شيخنا العلامة ان حمل على هذا ما يقع الوجه الثالث على ان الشك على الاول يعلم كان مورد ما قبل الاية في القول و
دلالتها واضحة وفيها انها غير ظاهرة في ان حقيقة الايتاء هو الاعطاء واما ان يراد بالموصول المال بقرينة تقريبه
قوله تعالى قبل ذلك ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله فالمعنى انه سبحانه لا يكلف العبد الا دفع ما اعطى من المال
واما ان يراد نفس فعل الشيء او تركه بقرينة ايقاع التكليف عليه فاعطاؤه كناية عن الاقدار عليه فيدل على نفي التكليف
بغير المقدور كما ذكره الطبرسي وهذا المعنى اظهر واشمل لان الانفاق من الميسور داخل فيما آتاه الله وكيف كان فمن

المعلوم ان ترك ما يحتمل التحريم ليس غير مقدور وما لا لم ينازع في وقوع التكليف به احد من المسلمين وان نازعت الاشاعرة
في امكانه ثم لو اريد من الموصول نفس الحكم والتكليف كان ايتاؤه عبارة عن الاعلام به لكن ارادته بالخصوص منافية لمورد الاية
وارادة الاعم منه ومن المورد يستلزم استعمال الموصول في معنيين اذ لا جامع بين تعلق التكليف بنفس الحكم وبالفعل المحكوم عليه
فافهم ثم قد ربما يتصيد الاعلى عن الخبر ما سبق ما لفظه هل كلف الناس بالمعرفة قال لا على الله البيان لا يكلف
نفسا الا ما آتيها لكنه لا ينفع في المطلب لان نفس المعرفة بالله غير مقدور قبل تعريف الله سبحانه فلا يحتاج دخولها
الاية الى ارادة الاعلام من الايتاء انتهى قوله يقربه ان ايقاع التكليف عليه بعنوان التكليف يتعلق بالفعل من دون حاجة
الى الاستخدام ومع ارادة المال لابد من اضمار الدفع حتى يكون متعلق التكليف هو الفعل المختص الى المال ولهذا قال
في بيان المعنى على الاحتمال الاول لا يكلف احد الا دفع ما اعطي من المال فايقاع التكليف عليه بنفسه قرينة على ارادة
الفعل او الترك قوله وهذا المعنى اظهر واشمل وجه كونه اظهر هو انه لا يحتاج فيه الى الاضمار مضافا الى الكلام
يطلق على ما هو اعم منه لا بما بابا قوله وارادة الاعم منه ومن المورد يستلزم استعمال الموصول في معنيين اذ لا جامع بين
تعلق التكليف بنفس الحكم وبالفعل المحكوم عليه توضيحه ان الحكم المراد هنا مساو للتكليف لان التكليف عبارة عن الامر
بما فيه مشقة عليك كما في القاموس والحكم ايضا الخطاب الله المتعلق باعمال المكلفين فيكون باعتبار تعلق التكليف به عبارة
عن الحكم المشتمل على المشقة فيصير المعنى لا يكلفها الاحكام الشاقة الا ما اعلمها اياه وهو الحكم الالزامي فيكون الحكم الشاق عبارة
اخرى عن التكليف فيكون معناه لا يكلف تكليفا الا تكليفا اعلمها اياه وعلى هذا التقدير يكون تعلق التكليف بالموصول
من تعلق الفعل بالمفعول المطلق وهذا بخلاف ما لو قيل ان الموصول عبارة عن الفعل فانه يصير تعلق التكليف به من قبيل الفعل
بالمفعول به فاذا اريد بالموصول ما يعم الفعل والحكم فلابد من ان يرادا مستقلين حتى يصح تعلق التكليف بكل واحد على ما هو حقه
والا فلو عبر بكلمة واحدة جامعة لهما لا يصح تحقق نوعين من التعلق بالنسبة اليهما لانهما لا يمكن ان يصير مفعولا مطلقا ومفعولا به ثم
انه وقع المناقشة في مواضع من كلامه احدها قوله ان ترك ما يحتمل التحريم ليس غير مقدور حيث اراد به تتميم منع الاستدلال
على تقدير ارادة انه لا يكلف الله نفسا الا فعلا او تركا اقدره عليه فقد اورد عليه بعض من تأخر بان القدرة التي هي
معنى الايتاء لا تصدق في امر فيما بالنسبة الى المامور به الا مع وجود طريق يعتد به عند اهل العرف والعادة ولا ريب انهم
لا يعتدون الاحتياط طريقا للمامور به في تسويغ التكليف ابتداء عند علم الآمر بانه لا طريق اليه غير الاحتياط وان يعدوه طريقا
فيما علم التكليف اجمالا او شك في المكلف به مما ليس من الشكوك الابتدائية وعلى هذا فلا يكون المامور به مع امكان
الاحتياط المحض من جملة ما اقدره الله عليه عند عدم بيانه ثم تحكم عند العقلاء الاحتياط في الشكوك الابتدائية وعلى هذا فلا يكون
المامور به مع امكان الاحتياط من جملة ما اقدره الله عليه عند عدم بيانه لعدم عد العقلاء الاحتياط في الشكوك
الابتدائية طريقا والتكليف من دون طريق معتد به عند اهل العرف لا يعد عندهم مما اقدره الله عليه وان خبر عما فيه
اما اولا فلان هذا الكلام مبني على ان التكليف انما يلاحظ بالنسبة الى الواقع بمعنى ان الله لا يكلف بالواقع الا مع قدرة
المكلف على اتيانه والاحتياط وان كان طريقا الا انه غير معتد به في مقام الامتثال عند العقلاء فيكون التكليف بالواقع
الذي يتوصل اليه بالاحتياط تكليفا بغير المقدور عندهم وكلام شيخنا المتقدم ذكره مبني على انه لو كلفنا الله بالاحتياط

قطعي

عن محتمل

عن محتمل التحريم كما يقوله الاخباريون الذين هم احد طرفي النزاع في المسألة لم يكن تكليفا بالمحال اما المناقشة في محتمل
صالحة لدفع ما ذكره الشيخ ره لانه بعد تحويل النزاع على ما ذكره انما يصح كلام المناقش لو فرض ان الآمر لو امر
بالاحتياط كان تكليفا بغير المقدور ولا يثبت ذلك وانما يثبت ان الواقع المكلف به مع امكان الاحتياط يعد عند اهل العرف
من قبيل غير المقدور بناء على جعلهم الاحتياط طريقا في الشبهات الابتدائية وهو غير مستلزم لعدم مقدورية الاحتياط
حتى يكون امر الآمر به على تقدير وقوعه كما يدعيه الاخباريون تكليفا بغير المقدور والاحسن في المناقشة عما ذكره الشيخ ان يقال
ان لو تم ما ان الواقع المامور به لما صار من قبيل غير المقدور الذي لا يكلف الله به سقط الاحتياط الذي ليس الا مطلوبا
لاجل الوصول الى الواقع لكن هذا انما يتم لو جعلوا منع وجوب الاحتياط هو العقل دون الادلة التعبدية واما اذا
فلا يحصل المناقشة هو ان المقدور واقعا لا يجوز التكليف به من جهة مساعدة اهل العرف بعدم الطريق الموجود
الذي هو الاحتياط معتد به وهذا وقع في عبارة الشيخ لان الواقع المعلوم لا يعد عندهم بما عدا اهل العرف الا ترى انهم بما عنهم
بعد تردد ثم انه قد اشبه عما نقص منها الشيء بيسير ولكنه يجري الشارع وكذا في غير ذلك من المقادير وقد اعترف به
المناقش في موارد عديدة ثانيها قوله لكن ارادته بالخصوص ينافي مورد الاية فقد اورد عليه بان منافاة المورد
كونه تعليلا لعدم ارتباط الحكم بالمورد لا انه مطلق وانما يقدح اذا كان مصدرا بالفاء والعلة التعليلية والا فقد وقع
كثيرا في الكتاب العزيز آيات متعاقبة غير مرتبطة الا ترى الى قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا كيف يؤكد كونه بمنزلة التعليل السابق وليس مرتبطا بالآيات قبله وبعده لان الكلام الارتباط
فينبغي تحصيل ما يعتبر بقدر الامكان وخروج مورده او موارده عنه يخص لا يقتضي انقلاب الاصل بالمرة ثالثها قوله و
ارادة الاعم منه ومن المورد يستلزم استعمال الموصول في معنيين فقد اورد عليه بالمنع من لزوم ذلك في الموصول وان
صلته وذلك لانه يراد بالموصول الشيء وصلته التي هي الايتاء بمعنى الاعطاء فالشيء يصدق على الحكم وعلى الفعل المحكوم
عليه والاعطاء يختلف باختلاف الموارد ففي الاموال عبارة عن تمليكها وفي العلوم عبارة عن تعليمها وكذلك في التكاليف
المعتبر فيها العلم عبارة عن تعريفها وتعليمها فليس ارادة الاقدار والاعلام من الايتاء تجوزا عن الاعطاء ولا من جهة
اشتراك لفظه فيهما وانما المراد معنى واحد هو الاعطاء غاية ما هناك ان مصاديقه مختلفة وليس مثل ذلك بعادم
النظير الا ترى الى صلة الاستحكام لا يراد بها الا معنى كلي يختلف باختلاف الاشخاص فبالنسبة الى شخص لا يتحقق الا
بالاتفاق عليه وبالنسبة الى آخر يتحقق بزيارته وبالنسبة الى ثالث بالتسليم الى شخص لا يتحقق عليه وهكذا ثم انه
يمكن الكلام في التكليف المتعلق بالموصول فنقول ان المراد به التحميل كما ورد في الكتاب العزيز ربنا لا تحملنا ما لا طاقة
لنا فيصير حاصل المعنى لا يحمل الله نفسا الا ما اعطاها واقدرها عليه وهذا ما اورده بعضهم بزيادة اتقان وتحرير
منا قوله ثم لا يكلف الله نفسا الا وسعها وحيث ان دلالة التكليف من دون بيان خارج عن الوسع فلا يكلف
به اعترض شيخنا ره وهذا هو مؤدى البراءة واورد عليه بانه لو كان باب العلم الى غالب الاحكام منسدا لكان كثرة
يلزم الحرج من العمل بالاحتياط فيها كان التكليف بما يلزم فيه الاحتياط خارجا عن الوسع ولكان مؤدى الاية عدم تكليف
الله تعالى به ولا يفيد البراءة ولا جعل الالتزام بها مكونا لما كان ذلك الا انما هنا بعد استقرار طريقتنا على كون باب العلم

الاصل

في تعليل الاحكام مفتوحا او كون الشبهات طليقة يمكن الاحتياط فيها فح لا يكون الاحتياط خارجا عن الوسع حتى يلزم الحكم بالبراءة
في تلك الموارد واجيب بما سبق الاشارة اليه من ان الاحتياط في الشبهات البدوية الغير المشوبة بالعلم بالتكليف
احيانا لا يعد طريقا عند اهل العلم والعقلاء والتكليف بما ليس له طريق يعتد به العقلاء تكليف بما هو خارج عن الوسع
فيمتنع التكليف في تلك الموارد بحكم العقل المستفاد في الآية من النفي والاستثناء وكذلك قد عرفت سقوطه ومنها
قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وجه الدلالة ان الهلاك والحيوة اما عبارتان عن الايمان
والكفر او عبارتان عن الوقوع في مورد العقاب والفوز بالثواب وعلى كل تقدير يثبت المطلوب وهو الحكم بالبراءة
وانتفاء التكليف عند عدم البيان واورد عليه بان الآية تتم قصة بدر وعقبها بقوله ليهلك من هلك عن بينة و
يحيى من حي عن بينة وذكر القصة الواقعة في الزمان الماضي اذا عقب بما كان هو الغاية لها لا يفيد [illegible] العموم
بالنسبة الى جميع الموارد على ما هو الشأن في العلل المتعقبة للاحكام الطلبية فانها تفيد العموم على خلاف الغاية للقضية
الواحدة فانها لا تفيد الا ان غاية تلك القضية كانت ذلك وتصدى لبعض من تأخر لدفعه بان الامر وان كان على
ما ذكره المورد لكن يستفاد من الآية ان عادته تعالى جرت على ان العقاب لا يكون الا عن بينة وعلى هذا انطبق الآية
على ما هو المقصود من الحكم بالبراءة عند الشكوك الابتدائية ولكن لا يخفى عليك انه مجرد دعوى ناشئة مما تقرر و
مركوز في الاذهان من قواعد العدل وكون المختار هو البراءة والا فلفظ الآية لا يساعد على الدلالة على تلك الدعوى
كما لا يخفى على من تدبر في سياقها وان شئت توضيح ذلك قلنا ان الله سبحانه بعد ما حكى قصة بدر على اجتماع الطوائف
من الكفار والمسلمين بقوله ليقضي الله امرا كان مفعولا [illegible] كما في المجمع ولكن قدر الله التقاءكم وجمع بينكم
على غير ميعاد منكم ليقضي الله امرا كان ثابتا في علمه [illegible] وهو اعزاز الدين واهله واذلال الشرك واهله ومعنى ليقضي ليظهر قضاءه
على سبحانه وتم قضاؤه بذلك بقوله ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة اي فعل ذلك ليموت من هلك منهم بعد
قيام الحجة عليه بما رأى من المعجزات الباهرة للنبي ص في حروبه وغيرها ويعيش من عاش منهم بعد قيام الحجة عليه فيكون حيوة
وبقاؤه هلاكا له من حيث انه المهتدى بعد قيام الحجة عليه فيكون حيوة الكافر وبقاؤه هلاكا له من حيث انه ما اهتدى بعد قيام
الحجة عليه ويكون بقاء من بقي على الايمان حيوة له [illegible] عن بينة يعني بعد بيان انتهى ونقول اما على التفسير الاول للهلاك و
الحيوة عن بينة فلا مساس للآية بالمقام كما انه لو اريد بهما الكفر والايمان كما تقدم في صدد تقريب الاستدلال لم يكن لها مساس بالمقام
واما على التفسير الثاني وهو ان يكون المراد بهما الضلالة والهداية فيمكن تقريب الاستدلال بان يقال [illegible] يستفاد منها ان
كلا من الضلالة والهداية لا تتحقق الا بعد بيان وكون تمام الحجة امر [illegible] الحكم بالضلال وهداية [illegible] حكم
او [illegible] المطلوب ولعل بعض من تأخر عن هذا المقصد حيث قال ان المستفاد من الآية ان عادته جرت على ان العقاب لا يكون
الا عن بينة لكن الاشكال في ان كون الهلاك والحيوة بهذا المعنى محل تامل لاحتمال الغيره كما عرفت ومنها قوله تعالى وما كان الله
ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون وجه الاستدلال ان المراد بالاضلال هو الاهلاك والايراد مورد العقاب وقد
قال تعالى انه ليس من شأنه الايراد مورد العقاب قبل بيان الاوامر والنواهي وعلى هذا فيتم الدلالة على الحكم بالبراءة وفيه نظر
واورد عليه شيخنا المحقق العلامة [illegible] بان ظاهر الآية انهم لا يخذلهم ولا يترك عونهم ونصرهم بعد هدايتهم الى الاسلام

في سورة الانفال

الا

الا ان يبين لهم ما يجب [illegible] رضا الله سبحانه [illegible] من نفي العقاب للتكليف الا بعد البيان فيختص بما هو المقصود
من الاستدلال على اصل البراءة فهو غير مستلزم المطلوب الا ان يتمسك بالفحوى بان يقال ان الخذلان الذي هو مجرد ترك العون
اذا لم يصدر من الله سبحانه الا بعد بيان ما يرضيه و[illegible] ضده فالعقاب اولى بان لا يكون الا بعد البيان وتامل بعض من تأخر
في كون الضلال بمعنى الخذلان بل استظهر كونه بمعنى الاهلاك [illegible] عليه ولم يجله ثم ان ذلك البعض مع [illegible] انتفاء
الخذلان الا بعد البيان على انتفاء العقاب الا بعد البيان بالفحوى استنادا الى ان ترك الخذلان وهو التوفيق اعلى و
اكمل من ترك العقاب والبيان اكمل من عدمه ويجوز ان يكون ترك الاعلى والاكمل منوطا بالاكمل مع عدم اناطة ترك غير الاكمل
بما هو اكمل فيجوز ان يكون ترك التوفيق الذي هو الخذلان منوطا بالبيان الذي هو اكمل من عدمه ولا يكون ترك ما هو دون
من التوفيق وهو ترك العقاب منوطا بالبيان وانت خبير بما فيهما اما الاول فلان الاضلال بمعنى الاهلاك والايراد
مورد العقاب لا يكاد يوجد له استعمال ولو سلم فالخذلان اقرب المجازات بالنسبة الى الضلال لان الاضلال بمعناه الحقيقي
عبارة عن الاخراج عن الطريق والاتاهة ولا ريب ان ذلك متعذر في حقه تعالى لاستلزامه الجبر ولذا تعذر الحقيقة تعين
اقرب المجازات وهو ما يلازم ترك نصرته وعونه ليخرج هو بنفسه عن طريق الحق وذلك هو الخذلان ومن هنا قيل ان
كل مورد اسند فيه الضلال الى الله عز شأنه فالمراد به الخذلان وعلى هذا فلا وجه لارادة الاهلاك ولو سلم صحة ارادته
واما الثاني فلانه [illegible] في صورة الاستحسانات الذوقية [illegible] لا ترى ان العقاب [illegible] الحكم
قطعا والخذلان بغير بيان لو سلم قبحه فليس بتلك الوضوح وتلك القوة فالاولوية [illegible] ويمكن ان يق ان الفرق بين
ان يراد بالاضلال الايراد مورد العقاب وبين ان يراد به الخذلان وترك العون لان البيان الذي يتوقف عليه ترك العون
بدونه انما هو بيان ما يجب ان يفعل ويترك فهو [illegible] جميع الافعال [illegible] فاذا تمادى المكلف في عدم الامتثال
ترك عونه [illegible] المناهي [illegible] على جميع [illegible] من المعاصي [illegible] العقاب [illegible] لوازم
ترك العون فلو كان [illegible] بيان ما يفعل ويترك المكلف ثم ترك عونه ثم عاقبه على ما لم يبينه كان قبيحا ولو كان ترك
بيان ذلك ثم ترك عونه حتى [illegible] على ما هو [illegible] الواقع ثم عاقبه لم يكن قبيحا [illegible] الآية حقيقة هو ترك العون
المستتبع للعقاب فيكون [illegible] قبح الخذلان بلا بيان هو قبح العقاب بلا بيان فينتفي الاولوية [illegible] المغايرة
دلالة الآية على البراءة ومنها قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم
خنزير [illegible] حيث [illegible] بعض ما رزقهم الله افتراء عليه [illegible]
الاستدلال ان عدم وجدان [illegible] دليل على عدمها [illegible]
وكلما كان كذلك فيحكم بعدمها [illegible] على الاستدلال بالآية بوجهين احدهما ان عدم وجدان النبي ص
كون شيء مندرجا في المحرمات التي اوحيت اليه [illegible] عدم حرمته [illegible] بطريق [illegible]
ذلك هو معصوم [illegible] الغلط والسهو لا يدل على كون عدم الوجدان دليلا على عدم الوجود في حق [illegible]
[illegible] ومع ذلك يجوز عليه الغلط والسهو [illegible] على ذلك [illegible] المقام [illegible] الواقعية
[illegible] ان عدم الوجدان [illegible]

العدم فيها اشعار من جهة التعبير المذكور بان الحرمة للاشياء مركوزة في العقل قبل الشرع وما ورد عليه بعض من ناقش ان
النكتة في التعبير المذكور يمكن ان يكون امرا آخر وهو انه لما كان اعتقادهم وجوب الحرام في الاشياء التي لم تكن في
الواقع محرمة تقيد بعدم الوجدان في مقام تلقين نبيه طريق ردهم بان يقول لهم انكم تقولون بوجوب الحرام فيها او
ليس كذلك لاني تفحصت فيما اوحي الي فلم اجد ما تحكمون بحرمته في جملة المحرمات حتى يكون ذلك سببا لسد باب التوهم
والقول في النبي انه يقول من دون تفحص واستناد الى الوحي بل هو ينطق عن الهوى وانت خبير بان هذه النكتة
لا تصلح علة للتعبير بقوله لا اجد لان هذا المعنى كان يحصل ان يقول قد اوحي الي انه ليس شيء محرما على طاعم يطعمه بل نقول
انه مع ذلك يتعين في المقام سؤال وهو انهم كانوا غير معتقدين بالوحي الى النبي فما الوجه في التعرض لرده بكون ان يجاب بان الوحي
اليهم ورسالته لما كان مما يسهل اقامة البرهان عليه بذكره حتى انهم ان يسكتوا الخصم وان انكروا اقام عليه البرهان وتم
عليهم الحجة لايضاح الحق وثانيها ان الآية تدل على ان غير المحرمات الواقعية كلها حلال في الواقع وعلى هذا فلا بد لكل من ان
ان يقول ان هذا لا اعرف له حرام من الاحتمالات المحرمات الواقعية حتى يحكم بان ما عداها حلال في الواقع ومن المعلوم عدم امكان
ذلك في حقنا بعد العلم باختفاء كثير من الاحكام بالنسبة الينا فلا يتم الاستدلال كما قيل ان الاولى ان يقال ان ذلك غير ممكن في
الشبهات بعدم وسقوط كثير من الاحكام الينا لو بقيت بغير زوال اصولها حتى لا يسلم الانصراف فضلا عن جملة من الاحكام ويتحقق العلم
الاجمالي بما زاد على ما بايدينا منها المستلزم لعدم جواز الرجوع الى اصل البراءة عند فقد الدليل ومنها قوله تعالى وما لكم الا تأكلوا
مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم وجه الاستدلال ان الآية الشريفة تدل بظاهرها على جواز ارتكاب كل ما لم يوجد
فيما فصل من المحرمات ولا اشكال ان ما نحن فيه لم يوجد فيما فصل تحريمه فيكون ارتكابه مباحا ومما يتوجه على الاستدلال هذه الآية بل ظهر لك
سابقتها ان الآية السابقة انما دلت على ان تجويز الحكم بحرمة ما لم يوجد تحريمه فيما اوحي الى النبي وهذه تدل على انه لا يجوز الزام
الفعل مع عدم وجوده فيما فصل وان الحكم بحرمته يبطل بوجوب الاحتياط ايضا وقد اورد على الاستدلال بها بالايراد الذي اورده
بها على الآية السابقة فنقول فان يرد ان الايراد الاول هنا لا يخلو عن اشكال بكون الايراد الثاني يتجه وهو الذي اشار اليه شيخنا الاستاد
المرتضى بقوله لا ان الانصاف انها ... من جهة اخرى وهي ان ظاهر الموصول العموم فالتوبيخ على الالتزام بترك الشيء مع تفصيل
جميع المحرمات الواقعية وعدم كون المتروك منها ولا ريب ان اللازم من ذلك هو العلم بعدم كون المتروك محرما واقعيا ... في
محل هذا كلامه وربما اجيب عنه بان محصل هذا الكلام ان مفاد هذه الآية كالآية السابقة هو الاباحة الواقعية وان عدمه
اثبات الاباحة والبراءة من حيث كونه مشكوك الحكم كما هو مقصد الاصوليين في مقابل الاخباريين وانه يتجه عليه ان نفي الحرمة الواقعية
اثبات الاباحة الواقعية وان لم يكن مفيدا في اثبات اصل البراءة الا انه مفيد في مقام الرد على الاخباريين والزامهم في مقام
العمل لان ذلك يكفي في اثبات جواز الارتكاب وان لم يثبت خصوص الجهة التي هي كون الحكم ظاهريا وثبوته ليس بابرهم فان
المقصود انما هو بيان حكم فعل المكلف وهو حاصل والآية تدل على الجهة مخرجة على ... ومعلوم ان هذا القسم من الدلالة من حيث
اثبات الحكم الواقعي حاكم على ادلة الاحتياط فلا يبقى لها مجال التعارض وانت خبير بان ظاهر ان غرض المورد هو ان مورد
الآية امر مغاير لما نحن فيه من جهة انه لا يبقى هناك اشتباه فلا يصح ان يتعلق عليه ما نحن فيه من حيث ان المفروض فيه وقوع الشبهة
فالجواب عنه بما عرفت كاشف عن عدم تحصيل مقصد المورد ثم انه قد يجاب عن الاستدلال بالآية فيما نحن فيه بان مفادها

حليتر

مطلق خصوص الحرم المشتبه بلا ترتب قوله تعالى مما ذكر اسم الله عليه فيكون مؤديها قاعدة شرعية في جلية الحرم المشتبه حكما الا على
الاطلاق الشامل لو توقع الاشتباه في الموضوع كما هو ظاهر الاطلاق كلام المحقق الشافعي من ان الاصل في الحرم هي الحرمة والنجاسة
ولذلك قلنا في جلد الحيوانات المحرم مع الحرمة والنجاسة ولذلك قلنا في جلد الحيوانات المحللة وبحاستها انما
هي في صورة الشبهة في الموضوع وانها الاخرى في الشبهة الحكمية وعموم الموصول في الآية لجميع الموضوعات كلية كانت او جزئية ممنوع
عموم يتبع مقدار مدلول صلته ولا ريب ان كون ذكر اسم الله عليه ولا يشمل الموضوع الذي لم يعلم ذكره عليه والنهي عليك
ما قيل من ان تخصيص الآية بمورده هو الحرم المشتبه لا يستلزم انتفاء عمومها بعد تصنيفها قوله تعالى وقد فصل لكم المصرح بما تحلل وهو
خروج المورد عما فصل تحريمه فتدبر ومنها قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقد تقدم الكلام فيه ولا تنس عند التعرض لبيان
حكم اصل الاباحة فراجع حتى يتبين لك عدم صحة التمسك به في المقام نعم ههنا شيء وهو انه على تقدير تمامية دلالة الآيات المذكورة
على المدعى لا ينفع التمسك بها في مقابلة الخصم لان ما يستفاد منها انما هو عدم التكليف لا بعد البيان من المعلوم ان الخصم يسلم
ذلك الا انه يقول ان بيانه بالخطر اخبار التوقف والاحتياط ثم ان المقام وقع فتوقف تمام الاستدلال بالآيات المذكورة
ردا على الخصم على رد الاخبار التي تمسكوا بها على وجوب الاحتياط حتى يتم المطلوب والا فالتمسك بالآيات المذكورة بمجردها لا يفيد
والى هذا اشار شيخنا الامام المرتضى بعد ذكر جملة من الآيات التي لو تمت لدلت من هلك عن بينة بقوله ويرد على
الكل ان غاية مدلولها عدم المؤاخذة على مخالفة النهي المجهول وجوده واقعا فلا ينافي ورود الدليل العام على وجوب اجتناب ما يحتمل
التحريم ومعلوم ان القائل بالاحتياط ووجوب الاجتناب لا يقول به الا عن دليل علمي مرجعها الآيات بعد تسليم دلالتها بعد تسليم ذلك
الدليل لانه من قبيل الاصل بالنسبة اليه كما لا يخفى وانه منعم كلام الخصم في ذكر الآيات كلها وانه اورد عليه ان كما انه قد
والجهل في موضوع ادلة البراءة كذلك قد اخذ في موضوع الاحتياط كما يستفاد من السؤال في بعضها والجواب في بعضها الآخر
ومن مادة الاحتياط في ثالث حيث وقع في الامر بالاحتياط من دون سبق سؤال فنقول لا يخلو اما ان يكون الجهل فيهما
قد اعتبر بالنسبة الى الحكم الواقعي حتى يكون الرافع لكل منهما هو بيان ذلك الحكم الواقعي او يكون قد اعتبر فيهما بالنسبة
الى الاعم من الحكم الواقعي والحكم الظاهري حتى يرتفع كل منهما ببيان كل من الحكم الواقعي والحكم الظاهري او يكون قد اعتبر
في البراءة بالنسبة الى خصوص الحكم الواقعي وفي الاحتياط الى الاعم من الحكم الواقعي والظاهري او بالعكس لا مجال لما ذكره
على الاول لانه يقع التعارض بين طائفتين ولا يكون ادلة الاحتياط حاكمة على ادلة البراءة وعلى الثاني يجري ان التعارض
ايضا وهذا الاخير التصريح بان يقول لان العلم بالحكم الظاهري نشر الحكم هو الاحتياط وان فاتت الادلة القطعية
على انه هو البراءة وعلى الثالث ان ادلة البراءة تكون حاكمة على ادلة الاحتياط من حيث كون الجهل فيها معتبرا
بالنسبة الى ما يشمل الحكم الظاهري وهو يحصل بالبراءة ولا مجال لحكومة ادلة الاحتياط على البراءة لان المفروض ان الجهل
فيها هو الجهل بالواقع وانه لا يرتفع بيان الحكم الواقعي ولا يحصل بالاحتياط ثم يتم ما ذكره بناء على الوجه
الرابع لكنه مستلزم للتفكيك في سياق الطائفتين مع انه يرى انما انهما قد سيقا مساقا واحدا كما ان الوجه الثالث
ايضا مستلزم لذلك ويتوقف ان التفكيك مع كونه ركيكا يحتاج الى دليل الزام هذا القسم من التفكيك او عدمه ويكسر
المستلزم لحكومة ادلة البراءة على ادلة الاحتياط لا الظاهر انه مؤدى ادلة البراءة انما هو الحكم العقلي عن قبح

العقاب نعم يمكن ان يتم بهذا الخبر لارتفاع الاشتباه ويؤدي اليه لان الاشتباه كذلك لانه قد اخذ في موضوع حكم العقل بعدم الامن
من الضرر بعد ذلك واحتمال العقاب لولاه وهو يجري في اشتباه كل من الحكم الظاهري والحكم الواقعي فيكون لبيان الرفع
واحتمال العقاب اعم من بيان الحكم الواقعي والظاهري فيتم انحصار وجوب الاحتياط في موضع لا يمكن الرجوع الى المرجحات واما
السنة فقد ذكروا منها اخبارا كثيرة منها النبوي المعروف المحكي عن الخصال والتوحيد بسند صحيح وهو انه قال رفع عن امتي تسعة
الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه والطيرة والحسد والتفكر في الوسوسة في
الخلق ما لم ينطق الانسان بشفة وهذا الخبر وان كان معروفا بانه نبوي الا انه روي عن الائمة ايضا ثم ان الاستدلال به في
المقام يتوقف على التعرض لامور الاول انهم اختلفوا في التمسك به في هذا المقام على اقوال فقيل بعدم جواز التمسك به لكونه مجملا
وسيأتي توضيح وجه الاجمال وقيل انه ليس بمجمل بل يحمل الاشياء التسعة على معانيها الحقيقية ومع ذلك لا ينهض دليلا لما نحن فيه
وسيتضح الوجه في ذلك ايضا وقيل انه ليس بمجمل بل يحمل الاشياء التسعة على معانيها الحقيقية ولا يحمل المجاز عليه الا بما هو الظاهر منه
ومع ذلك يجوز الاستدلال به في المقام وهذا القول هو المرجح عندهم ثم ان ارباب هذا القول اختلفوا على قولين احدهما ان
المراد بالاشياء التسعة معانيها الحقيقية بل المراد بها المعنى المجازي وهو جميع اثار كل من تلك الاشياء فيكون ذلك من
قبيل دلالة الاقتضاء وثانيهما انه ليس المراد بها معانيها الحقيقية بل هو ظاهر في المعنى المجازي لكنه عبارة عن خصوص المؤاخذة
لا جميع الاثار وهو دلالة الالتزام من قبيل دلالة الاقتضاء ايضا واختار القول الاول انه لا ريب في عدم جواز ارادة معنى الرفع حقيقة
بالنسبة الى الامور المذكورة في الخبر لاستلزامه الكذب المستحيل عليه لان وجودها في كل واحد من الامة من قبيل الامور المحسوسة
فلا بد من ان يراد امر اخر بتقدير في نظم الكلام من خصوص المؤاخذة او جميع الاثار وليس الخبر ظاهرا في شيء منهما فيكون مجملا
لا يجوز التمسك به هنا وسيتضح ضعف هذه الحجة عند اثبات ان الخبر ظاهر في رفع المؤاخذة فلا وجه للحكم باجماله وحجة
القول الثاني انه لا اشكال في اعتبار اصالة الحقيقة من دون خلاف وانه لا يعدل عنها مع الامكان ثم نقول ان الحقيقة
بها في كل من الامور المذكورة في الخبر ممكن وذلك بان نقول ان المراد بعموم الامة هو العموم المجموعي وان الخبر مسوق
لاثبات وجود المعصوم بين الامة فيكون المعنى ان الامور التسعة مرتفعة عن مجموع امتي من حيث هو مجموع
انه بارتفاع الامور المذكورة عن المعصوم يصدق انها مرتفعة عن مجموع الامة من حيث هو مجموع وعلى هذا فلا يكون الخبر المذكور
مسوقا لما نحن فيه وفيه نظر من وجوه الاول ان اصالة الحقيقة وان كانت معتبرة الا ان اعتبارها ليس من باب التعبد بل هو من
باب الظهور العرفي ومن المعلوم ان الخبر المذكور لا ظهور له فيما ذكر من المعنى الذي بني عليه الاستدلال بل هو ظاهر في خلافه
كما سيأتي انشاء الله تعالى فلا يجب حمل الخبر على المعنى المذكور تمسكا باعتبار اصالة الحقيقة الثاني انا لو تغمضنا عن الايراد
الاول قلنا ان الاستدلال المذكور انما يتم على تقدير كون عموم الامة عموما مجموعيا وهو غير مسلم لان العام في جميع الخطابات
اذا ورد مطلقا كان ظاهرا في العموم الافرادي خصوصا فيما نحن فيه لان كون الخبر واردا في مقام الامتنان قرينة واضحة
على ان المراد بعموم الامة العموم الافرادي فلا يتم الاستدلال الثالث انه على تقدير تسليم كون العموم عموما مجموعيا لا يتم
الاستدلال ايضا وذلك لانه انما يتم لو سلم ارتفاع جميع الامور التسعة عن المعصوم ومن المعلوم خلاف ذلك لان
الاضطرار والاستكراه غير منفيين عنه فلا اشكال ولا ينبغي التأمل في ضعف الحجة المذكورة وحجة القول الثالث

امران

امران احدهما انه من المقرر عندهم انه اذا تعذرت الحقيقة تعين اقرب المجازات فنقول لا اشكال في انه لا يصح ان يتعلق رفع الامور
التسعة بالمعنى الحقيقي لما عرفت من استلزامه الكذب فلا بد من الحمل على ما هو اقرب الى المعنى الحقيقي ومعلوم ان رفع
جميع اثار الشيء اقرب اليه من رفع بعض اثاره فيلزم ان يقدر في الخبر جميع الاثار حتى يكون هو المرتفع من التسعة
بارتفاعها فيتم المطلوب واورد عليه بعض من تأخر منا انه يعتبر الاعظم بان العبرة بالقرب الاعتباري في حمل اللفظ
على المعنى المجازي المتصف به عند تعذر الحقيقة بل العبرة بالقرب العرفي بحيث يكون استعمال اللفظ في ذلك المعنى
المجازي اكثر ويكون اللفظ ظاهرا فيه عند اهل التعارف وليس قرب رفع جميع اثار الشيء الى رفعه ذاته من قبيل
القرب العرفي وانما هو من قبيل القرب الاعتباري ونحن نقول ان تقدير جميع الاثار مما هو اقرب عرفا ايضا وقد صرح به
بعض علماء العربية ولهذا يقولون هو عدم اذا لم يظهر منه اثر مع هذا الاستعمال الجاري في سائر اللغات سار في السنة الخواص
والعوام فالاولى ان يراد منع تقدير جميع الاثار هو ان يقال ان المتبادر من هذا التركيب وهو رفع الخطاء والنسيان
وما لا يعلمون انما هو رفع المؤاخذة عند عرضه على اهل التعارف ومن المقرر في محله ان الظهور الحقيقي مقدم على الظهور
النوعي ولا ينافيه عدم ظهور رفع المؤاخذة بالنسبة الى الطيرة لانه وان لم يظهر بالنسبة اليها بالخصوص الا انه لما كان
لتقدير المؤاخذة غير منافية لما صح نقول ان انياتها لا تنافي ما ذكرنا ما يوجب ظهور المؤاخذة فيها ايضا بالتبعية
ان هذا الظهور بالتبع والظهور في الخطاء والنسيان واخويهما بالاصالة ثانيهما انه لو سلم ان لفظ الخبر ظاهر في نفي المؤاخذة
قلنا ان حمله على ظاهره مخالف للوجدان ضرورة فلا بد من صرفه وبيان ذلك انه لو قدر المؤاخذة فنقول ان يكون
المعنى عدم الخطر المفهوم المستفاد منه مع عدم الخطر فانه الاصل في الاشياء ان مؤاخذة تلك التسعة غير مرتفعة عن
غير مختص بالامم السالفة مع ان العقل القطعي يحكم بلزوم عدم المؤاخذة على الخطاء والنسيان والسهو وما لم يعلم بالنسبة
الى جميع الامم والا لزم التكليف بما لا يطاق وهو باطل بما الاعلى مذهب من جوز التكليف بالمحال وعلى هذا
فلا بد من ان يكون المقدر هو جميع الاثار حتى يكون المفهوم صحيحا والجزم كون الاضافة لغوا وتقييدها لا يخفى
لا عبرة بهذا المفهوم لانه من مفهوم اللقب الذي لا دليل على اعتباره انه لم نقل بقيام الدليل على عدم اعتباره
قلنا انا نسلم اعتبار المفهوم المذكور كما هو الظاهر في هذا الخبر نظرا الى وروده في مقام الامتنان بالنسبة
الى هذه الامة وعدم الخطر بما ورد في تفسير قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ربنا ولا تحمل علينا اصرا
كما حملته على الذين من قبلنا لكن نقول انه مع ذلك لا يتم الاستدلال لان ذلك لا يستلزم كون المقدر جميع الاثار اذ يمكن
ان يكون المرفوع هو خصوص المؤاخذة ويكون الرفع على هذا الوجه من خواص امته صلى الله عليه وآله واللازم من ذلك قبح
على الامم وبيان ذلك ان وقوع كل من الخطاء والنسيان والسهو وعدم العلم يكون على قسمين احدهما ان يكون من جهة ترك
التحفظ ووقوع التقصير في المقدمات وعدم المبالاة في امر الدين والاخر ان يكون غير مستند الى التقصير وترك التحفظ و
الذي يقبح العقاب عليه من العقل الحكيم هو الثاني دون الاول فانه يصح العقاب عليه ثم نقول ان ما اختص به نبينا
هذه الامة انما هو رفع العقاب على الامور المذكورة اذا استندت الى تقصير المكلف وورود هذا في مقام
الامتنان صحيح من جهة عدم ثبوت المؤاخذة عليها من الامم السالفة من جهة عدم قبح في ذلك عند استنادها الى التقصير

المكلف فلم يلزم مما ذكره المستدل تقدير جميع الآثار ويدل على ما ذكرناه ما حكي عن الاحتجاج حيث امر بخبر الطويل الآتي تقدير
الاثر المذكورة كما لا يخفى على من راجعه فتعين بما قررناه المصير الى القول الرابع ولنا على ذلك الشاهد فانه لا ينبغي
التأمل في انه اذا قال المولى لمرؤسه رفعت عنك الخطاء والسهو واشباههما منه عرفا الا رفع المؤاخذة وعلى هذا
فلا بد من حمل الخبر على ما هو المتبادر الظاهر منه عرفا وهو القول الاول حيث ذهب صاحبه الى الحكم بالاجمال في الخبر
ثم انه استدل للمختار بوجوه منها انه لو لم يقدر المؤاخذة في الخبر بل قدر فيه جميع الآثار يلزم كثرة الاضمار بخلاف ما لو
قدر المؤاخذة فقط ومن المقرر في محله انه اذا دار الامر بين تقليل الاضمار وتكثيره فتقليله اولى لكونه من اسلم بخلافها
للاصل والتقليل من مخالفة الاصل اولى من تكثيره وعلى هذا فيتعين تقدير المؤاخذة دون جميع الآثار وفيه منع لزوم كثرة
الاضمار في صورة تقدير جميع الآثار لانه لا فرق بين تقدير لفظ المؤاخذة وتقدير لفظ رفع الآثار ومنها ما ذكره بعض
من تأخر منهم انه مراد شيخنا الامام المرتضى ره وهو ان ما نحن فيه نظير المخصص المجمل المردد بين الافراد المخرجة القليلة
والكثيرة المتوجه الى عام مبين وقد تقرر انه اذا ورد مخصص مجمل بحسب المفهوم مثل قوله لا تكرم فساق العلماء بناء
على الاجمال في مفهوم الفسق من جهة الاختصاص بالخارج عن طاعة الله بالجوارح او عمومه له ولغيره وورد عام مبين
مفهوما مثل قوله اكرم العلماء فاعلم خروجه من افراد المخصص عن تحت العام حكم بخروجه عنه واما من شك في الاخراج
فحكم ببقائه تحت ذلك العام فيكون عمومه مبينا لاجمال الخاص وذلك لان العام اذا كان مفهومه مبينا لم يجز العدول
عن حكمه الى غيره الا بما علم اعتباره والمفروض ان مورد الاجمال في جانب المخصص ليس بمعلوم الخروج عن تحت ذلك العام فلا
يجوز رفع اليد عن اجراء حكم العام بالنسبة اليه بحكم الدليل الدال على وجوب العمل بعموم العام ما دام محتملا فكذا
لا يكون مورد الاجمال مندرجا تحت العام ويتفرع عليه ما عرفت من انه يكون عمومه مبينا للاجمال في ذلك المخصص ونوضح ذلك
فيما نحن فيه ان الامر في الخبر دائر بين البناء على تقدير خصوص المؤاخذة الذي لا يوجب التخصيص في العمومات المثبتة لآثار
تلك الامور المذكورة فيه وبين البناء على تقدير جميع الآثار الذي يوجب التخصيص فيها ومن المعلوم لزوم تقديم الاول
على الثاني لانه القدر المتيقن اذ لو بني على كون المقدر جميع الآثار لزم رفع اليد عن عموم الادلة المثبتة لآثار تلك الامور
من دون دليل ومن المعلوم عدم جواز ذلك فح نعمل بعموم تلك الادلة بالنسبة الى آثار هذه الامور فيكون مبينا
لاجمال الخبر بالنسبة الى رفع جميع الآثار بمعنى انها تنفيه وتثبت ارادة رفع المؤاخذة ولكن ليس مراده ره ما ذكر من
البيان لانه ره ذكر ذلك وعقبه بالامر بالتأمل فانه ره قال في توجيه كلام بعضهم بقوله ان حملها على خصوص المؤاخذة
يوجب عدم التخصيص في عموم الادلة المثبتة لآثار تلك الامور وحملها على العموم يوجب التخصيص فيها فعموم تلك الادلة
مبين لتلك الروايات فان المخصص اذا كان مجملا من جهة تردده بين ما يوجب كثرة الخارج وبين ما يوجب قلته كان
عموم العام بالنسبة الى التخصيص المشكوك فيه مبينا لاجماله فتأمل انتهى ووجه التأمل على ما حكي عنه في مجلس البحث هو
ان العقد الثابت انما هو عدم ايجاب تردد المخصص بين ما يوجب كثرة الخارج وقلته وكذا تردد الوارد بين ان
يكون مخصصا وغيره كما اذا ورد اكرم العلماء ثم ورد لا تكرم زيدا وتردد زيد بين العالم والجاهل الاجمال في العموم واما
صيرورته مبينا للاجمال الموجود في المخصص او الدليل الوارد فلا فقد بان انتهى واقول قد ذكر شيخنا المتقدم ذكره وبعض

من تبعه

من تبعه في الحكم بان العموم لا يتميز اشتباه المصداقية ولا يرفع الشك خلافا لما اختاره بعض الفقهاء ره تعليلا بان الحمل على العموم
ونفي التخصيص مبني على الحمل على اصل الحقيقة وانه كلما شك في اصل الحقيقة لزم الحمل على العموم ولا يجري الا فيما اذا احتمل نصب قرينة
ونحوه في العام وهذا الاحتمال في الشبهة المصداقية مما لا يجري له الا انه اذا قيل اكرم العلماء ثم قيل لا تكرم الفساق منهم وشك في فسق
احد رجل فكونه اصوليا او غير اصولي لم يلزم من البناء على كونه اصوليا زيادة تخصيص بخروج من لم يكن خارجا قبل ذلك وكذا لا يلزم
من البناء على عدم كونه اصوليا قلة التخصيص وذلك لان عنوان الاصولي قد خرج عن تحت العلماء ووقع التخصيص فيه
فلم يبق اصل الحقيقة ودفع احتمال التجوز في زيادة تجري في الحال فيما نحن فيه على هذا القول لان المخصص المجمل المردد بين
الزائد والناقص كما في مثال الفاسق المردد بين من عصى الله بالجوارح وبين من عصى الله مطلقا ولو بغير الجوارح كالعقيدة
انما يخرج ما يخرج بعنوان واحد وهو مطلق من عصى الله او خصوص من عصى بالجوارح ولا يلزم الامر هنا مبنيا على
التنويع بان يعلم خروج الفاسق بالجوارح ثم يشك بعده في خروج العاصي بغيرها كالعقيدة حتى يجيء نفيه باصل
الحقيقة النافي لزيادة التجوز والتخصيص فكيف يصح له ره التمسك بعموم العام في هذا المقام وان شئت فنوضح ذلك
قلنا ان الشك يتعلق تارة باصل ورود التخصيص كما لو شك في ورود قوله لا تكرم الاصوليين بعد قوله اكرم العلماء
واخرى بالتخصيص الثاني بعد العلم بالتخصيص الاول كما لو شك في ورود قوله لا تكرم النحويين بعد
قوله لا تكرم الاصوليين وثالثة في ارادة ما زاد على المخرج الواحد بلفظ واحد كما لو علم انه اريد بالمخصص الذي هو من
قبيل المشترك اللفظي احد المعنيين معينا قطعا وشك في ارادة الآخر معه ورابعة بارادة العنوان الخاص الشامل
للعنوان الخاص الذي هو القدر المتيقن بالارادة ومن هذا القبيل ما نحن فيه وخامسة بمصداق المخصص المبين
المفهوم وجريان الاصل في القسم الاول واضح وكذا الثاني لكن المستصحب هو شمول العام والمقصود ابقاؤه بقدر الامكان
لا وصف الحقيقة لزوالها بالتخصيص الاول وكذا الثالث لان هناك عنوانين كل منهما مخصص وقد علم خروج احدهما
وشك في خروج الآخر معه والعبرة في التخصيص انما هي بالمفهوم دون اللفظ فلا اثر لوحدته واما الخامس فلا يجري الاصل
فيه قطعا لان ظهور العام قد انتفى قطعا والمخصص متنوع ودخول المصداق المشكوك فيه تحت نوع المخرج لا يوجب زيادة
نقص في ظهور العام وانما الاشكال في الرابع لان لازم تعليل بان الحمل باصل الحقيقة انما هو لدفع احتمال التجوز و
التخصيص في زيادته وليس شيء منهما مجال لعنوان الشك في مصداق العام المبين مفهوما هو عدم التمسك باصل الحقيقة
في القسم الرابع ايضا اذ ليس هناك زيادة تجوز لو فرض خروج المشكوك مع المعلوم عن تحت العام لخروجهما معا بعنوان
واحد فان الخارج العقيدة لو فرض خروجه عن تحت العلماء في المثال المذكور لم يكن خروجه استقلالا بعنوان آخر بل معا
للعنوان الآخر لانه يراد بالفاسق ما يعم القسمين فلا يكون هناك تخصيص بعنوانين ويكون هذا الاشكال لا يجيء
على ما قررناه من البيان لانا جعلنا المناط هو انتفاض عموم العام والمفهوم عليه بقدر الامكان ولم نعتبر تعدد العنوان في
المخرجين ولعل مراده من علل بما ذكر ايضا هذا الذي بيناه فيرتفع عنه الاشكال ويجعل الحمل على ارادة باصل الحقيقة اصالة
بقاء العموم والشمول وظهور اللفظ فيه بقدر الامكان ثم ان بعض من تأخر ورد على ما زعم انه مراد شيخنا الامام
لم تخلو منه من التوجيه بان الحاجة المذكورة وان كانت مسلمة الا ان مورده العام المبين المفهوم والخاص المجمل المفهوم

واما ما علمنا فيه فليس من مورده هنا وذلك لان هذا الخبر حاكم بالنسبة الى العمومات والمطلقات المثبتة لاثار الامور المذكورة
فتبرز القاعدة المذكورة لا جريان لها في خصوص الحاكم المجمل والمحكوم المبين ووجه الفرق بين العام والخاص والحاكم والمحكوم
ان العام معارض للخاص وبالعكس بحيث يكون كل منهما في صدد رفع الاخر فاما كان الخاص مجملا لم يعارض العام الا
بقدر ما علم خروجه عن تحت العام من افراد الخاص واما بالنسبة الى مورد الاجمال فليس له قوة المعارضة للعام فيحل عقد
بحكم بقاء مورد الاجمال تحت العموم عملا باصالة فيكون العام مبينا للخاص بالنسبة الى مورد اجماله واما المحكوم فليس
معارضا للحاكم اصلا بل هو تابع للحاكم في بيان المراد وليس في مقام دفع الحاكم وليس له لسان ناطق بان مورد اجمال الحاكم
مندرج تحته حتى يقال ان كل ما ثبت خروجه عنه لاجل خطر الحاكم عن تحت المحكوم من باب القدر المتيقن الى غيره ما نحن وجه بقي
ما لم يثبت خروجه تحت عنوان المحكوم وبالجملة فجريان القاعدة المذكورة فيما نحن فيه غير مسلم لما ذكرنا ثم الاستدلال و
انت خبير بسقوطه لان العام ليس ناظرا الى المخصص ولا رافعا له غاية ما هنا ان بدلوله الاستعمالي الشمولي فاذا
خرج ما خرج بدلالة المخصص من حجيته اصل العرفي بحيث قرينة على العام واظهر منه لا التزام لها بالاخصا البر كما
ذكره بعضهم بقي الباقي تحت عمومه وهذا المعنى لا يجري في المحكوم بالنسبة الى الحاكم غاية ما هناك ان الحاكم لو لم يرد
ما فيه من نظر التفسير بالنسبة الى المحكوم ومعلوم ان المحكوم ايضا متصف بالدلالة واقل ما يكون هو كونه عاما او مطلقا
فيحكم عليه الحاكم بمقدار ما يتيقن دلالته عليه ويحمل الباقي تحته فالفرق بين المقامين بما ذكره غير سديد ومنها انه يلزم
على تقدير جميع الاثار في الخبر لزوم تخصيص كثير من الاثار بل اكثرها مع انها لا ترتفع بالخطاء والنسيان واخويهما ومن
المعلوم عدم جواز ذلك فاللازم تعين تقدير المؤاخذة فقط ولكن لا يخفى ما فيه لانا نقول انه لو بنينا على عموم رفع الاثار
لم يلزم ما ذكره في الاستدلال من تخصيص الاكثر وذلك لان الاحكام المترتبة على اقسام احدها ما كان موضوعه عنوان الخطاء والنسيان
مثل وجوب سجدتي السهو المترتب على نسيان بعض اجزاء الصلوة كنسيان السجدة الواحدة مثلا ومثل ما لو كان موضوعه
نفس مثل وجوب الكفارة المترتب على قتل الخطاء وثانيها ما كان موضوعه التعمد مثل كفارة الافطار في نهار شهر رمضان
المترتب على تعمده وثالثها ما كان موضوعه نفس الفعل من حيث هو من غير ان يلاحظ كونه صادرا من باب الخطاء او
النسيان او نحوهما من العمد والاضطرار او الاكراه اذا عرفت ذلك نقول ان مورد الخبر المذكور هو القسم الاخير من الاقسام
المذكورة ومن المعلوم انه بعد وضع القسمين الاولين لا يلزم من تقدير جميع الاثار تخصيص الاكثر لان غير المرفوع في الخبر
من اثار القسم الاخير ليس اكثر من المرفوع فيه حتى يلزم التخصيص المذكور بل ربما المتفرع على وجه العموم كما لا يخفى و
الحاصل ان الظاهر ان المراد ليس هو رفع جميع الاثار بل المؤاخذة لانه المتبادر ثم الظاهر من بعض الاخبار الصحيحة كما
قيل عدم اختصاص المرفوع عن الامة بخصوص المؤاخذة نحو المحاسن عن ابيه عن صفوان بن يحيى والبزنطي جميعا عن ابي
الحسن ع في الرجل يستحلف على اليمين فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك ايلزمه ذلك فقال ع لا قال رسول الله ص وضع عن امتي
ما اكرهوا عليه وما لم يطيقوا وما اخطأوا الخبر فان الحلف بالطلاق والعتق والصدقة وان كان باطلا عندنا مع الاختيار
في صورة الاختيار الا ان استشهاد الامام ع على عدم لزومها مع الاكراه على الحلف بها بحديث الرفع شاهد على عدم
اختصاصه برفع المؤاخذة فيرتفع الاحكام الوضعية ايضا قال شيخنا المحقق العلامة في بحثه بعد التنبيه على ذلك لكن

النبوي

النبوي المحكي في كلام الامام مختص بثلثة من التسعة فلعل نفي جميع الاثار مختص بها فلا يتم ما ذكر والظاهر ان المراد بالشامل الاشارة
للمرات وحدة السياق تصير قرينة على ارادة نفي جميع الاثار فيما عدا الثلثة ايضا لا بحاله وجه اقرب الى ما كانت نوعية
لو كان نفي جميع الاثار اقرب عرفا الى المعنى الحقيقي ودار الامر بينه وبين المؤاخذة المساوية لها في الاقربية العرفية كما
في مسئلة مجوزة فيما بين الاثر المناسب وبين المؤاخذة حيث ان كلا منهما متصف بالاقربية العرفية والحاصل ان السياق يرجح المجاز
على الاقرب بينه حيث كانا متساويين في القرب العرفي بل غيره من سائر الجهات وتقدير جميع الاثار ليس مساويا لتقدير
المؤاخذة فلا يجوز ان يكون مرجحا وتعيينا للابعد عرفا على الاقرب عرفا لانا نقول هذا اشتباه لما يحتج عليه اولا ان القرينة تعين
الابعد كما تعين المساوي واشتراط التساوي في تعيين خصوص هذه القرينة او غيرها ينشأ من قلة التدبر وثانيا ان
حديث المحاسن حتى في الثلثة تقدير جميع الاثار تقدير المؤاخذة المسلم للتفكيك بينها وتقدير جميع الاثار عن باقي الاحد
من فيجوز ان يكون انفتاح معنا له لو تنزلنا عن منع الاشتراط المذكور فتدبر وقال بعض من تاخر ان حديث المحاسن وبذلك
الدلالة على ان المراد بحديث الرفع هو رفع جميع الاثار من تكليفية ووضعية والوجه في ذلك ان الحلف بالطلاق و
العتاق وصدقة ما يملك ليس بمشروع عند مذهبنا فلو كان الامام ع بصدد الجواب الواقعي كان اللازم ان يحكم بالبطلان
لذلك لا للاكراه اذ التعليل بالمانع الصالح للعلية اولى من التعليل بالعرض كما قيل في ابواب النبوة وغيرها فتمسكه بحكم
انما هو من باب التقية لانه حينئذ لم يتيسر له التصريح بالحكم بالبطلان فلذا اورد الحكم بالبطلان وعلله صورة بالامر العرضي
وليس مقصوده ع الاستدلال على البطلان الذي هو مستند الى الذي هو صورة الدليل وان لم يكن دليلا في الواقع من جهة
علم تعتبر المخالفين بما هو مقصود الشيء من كون المرفوع هي الاحكام التكليفية بخصوصها او على هذا فلا يكون استشهاده
بالنبوي في كلام الامام من جهة التقية على ان المراد بحديث الرفع رفع جميع الاثار وانما الاستشهاد به صورة
لمجرد التقية والقاء الحق وهو بطلان ذلك الحلف وعدم ترتب الاثر عليه في صورة الاستدلال عليه بما يقبله المخالفون
وان لم يكن كذلك في الواقع وح فلا يدل الاستشهاد على ان المراد بحديث الرفع هو رفع جميع الاثار ثم قال ان هذا غاية النظر
التحليل واما ما يقتضيه النظر الدقيق فهو ان يقال انه لم يخرج مخرج التقية لان مقتضى السؤال ليس هو الاكراه على
خصوص الحلف بالطلاق بل مقتضاه الاكراه على مطلق الحلف فانه ما في الباب ان المكره على الحلف يفعل باختياره اختار
الحلف بالطلاق بما هو كونه حلفا شرعيا لانه ذكر في السؤال ان الرجل يستحلف على اليمين فحلف بالطلاق ولم يقل الرجل
يستحلف بالطلاق حتى يكون الاكراه على الحلف بالطلاق بخصوصه وعلى هذا فلا يلزم الامام ع الابيان حال الاكراه لانه يكون
الاكراه على خصوص الحلف بالطلاق حتى يكون اللازم في الايات بطلانه انما هو مع الاكراه على مطلق الحلف والحلف بالطلاق
وان ثبت به في ضمن الافراد فالاكراه على الكلي اكراه على الافراد فالالتفات بعد من الكلي في حال الاكراه على الكلي يكون نزولا
بتلك الفرد مكرها في اللازم على الامام ع انما هو بيان حال الاكراه وقد بين ما هو المقصود الاصلي من كلام السائل و
ذلك ان مراده ان النبي ص بين انه رفع عن امته في حال الاكراه اثار جميع ما هو من قبيل الالزامات مثل الالزام القهري كالاحكام
التكليفية فيرتفع عنه في حال الاكراه عقاب مخالفة الحكم لا اثره واما الالزام المكلف نفسه بان يلتزم هو فيجعله على نفسه كالنذر
والايمان والبيع والصلح والاجارة فان المكلف يلزم نفسه بها فيلزمه الشارع امضاء وفي حال الاكراه قد رفع اثار

ان رسول الله ص وضع بالحلف الشرعي
رفع جميع الاثار حتى الوضعية
بالمقصود منهم

جميع ذلك للمكره على النذر او اليمين او البيع او الصلح او الاجارة او سائر العقود فانه لا يقع اثر شيء منها وعلى هذا فلا يكون
المراد مجرد المؤاخذة بل المراد انه رفع عن الامة نفي لزوم ما اكرهوا او اثر لزومه لولا الاكراه وهذا بخلاف ما لو كان اثر
المكره عليه من قبيل ما هو سبب له كسببية الاتلاف للضمان وسببية التكلم لبطلان الصلوة وكذلك القهقهة فانها
فعلهما اكراها فليس هناك لزوم والتزام وانما اثرهما هو من قبيل الاسباب فلا يأتي من الحديث رفع اثر النسيان في هذا
المقام واقول قد يسبق الى الوهم ان السؤال في الحديث المذكور انما هو عن الحكم التكليفي نظرا الى ان السؤال انما هو عن حال
الاكراه على الحلف على ايقاع امر في الزمان المستقبل انه هل ينعقد مع الاكراه حتى يجب عليه الوفاء به ام لا بدلالة
في السؤال عن لزوم الوفاء ووجوبه عليه فاجاب الامام بانه لا يجب عليه الوفاء بما حلف المكره عليه على وجه كلي علم منه رفع
الحلف بالطلاق والعتاق لمانع من تقية او خوف او غير ذلك ولكن الانصاف انه مندفع بانه مبني على ان يكون السؤال عن
التطليق والاعتاق والتصدق وليس كذلك فان معنى الطلاق انما هو البينونة قال في القاموس طلقت من زوجها كنصر وكرم
طلاقا بانت وهي طالق جمعه ككرم وطلق طوالق واطلقها وطلقها انتهى ومعنى العتاق الحرية لا التحرير وهذا
في القاموس بالخروج عن الرق وفي المصباح عتق العبد عتقا من باب ضرب وعتاقا وعتاقة فهو عاتق
بالكسر اسم منه فهو عاتق ويتعدى بالهمزة فيقال اعتقته فهو معتق على قياس الباب ولا يتعدى بنفسه فلا يقال عتقته
قال في البارع ولا يقال عتق العبد وهو ثلاثي مبني للمفعول ولا اعتق هو بالالف مبنيا للفاعل بل الثلاثي لازم والرباعي
متعد ولا يجوز عبد معتوق لان مجيء مفعول من افعلت شاذ مسموع لا يقاس عليه وهو عتيق فعيل بمعنى مفعول
ومعنى الصدقة ما تصدقت به على الفقراء انتهى في القاموس فمعنى السؤال انه حلف بصيرورة المرأة طالقا
وصيرورة الرقيق حرا او صيرورة ما يملكه صدقة فيؤول معنى السؤال الى انه هل يترتب على حلفه ما ذكر ويصير سببا لحصوله
ام لا وهذا عبارة عن السؤال عن الحكم الوضعي ولو رجع الضمير المنصوب بصيغة المجهول الى الرجل كما هو الظاهر صار المعنى
انه هل يتصل الرجل في ذلك ام لا وهو عبارة اخرى عن ترتب الحكم الوضعي الا ان يؤول بانه هل يجب عليه القيام بمقتضى حلفه لكن
هذا لا يلائم الحكم الوضعي ويتولد منه ثم اني اقول انه يتعين على ما ذكره ذلك البعض انه لا ابتعاد التفصيل الذي ذكره من جهة
المحاسن حتى يجعل مفسرا لحديث الرفع الى ذلك الوجه فان اخراج ما هو من قبيل السبب ان كان من جهة ان السؤال في
حديث المحاسن انما هو من غير ذلك القبيل فيصير قرينة على ما ذكره انه لا يبقى الفرائض من الاقتصار على مقداره
ولما ليس السؤال هنا الا عن الالتزام فانما تعلق الالزام به غير سديد الا انه يكفي الاولوية وان كان من جهة الاستشهاد
الشرعي المنصوص المتبع حيث انه يتحقق له حقيقة فيما لو كان الالزام دون غيره كما لو اكره على غسل ثوب فان عدم ترتب
على ذلك الغسل لو فرض وقوعه على الوجه نظرا الى انها لا انفعل فيها وانه لا يكون مما يجب عليه لو وقع
عن امكانه منهم نظرا الى ان الرفع انما اخذ في لو لم معقول ومحكوم نقل المعقول ووجه الضرر فيدان
سببية التكلم لبطلان الصلوة وكذا القهقهة وسببية الاتلاف للضمان مما فيه الزام على المكلف من جهة الامر باعادة
الصلوة والامر بالخروج عن عهدة ما اتلف خصوصا على مذهب ذلك البعض من كون الاحكام الوضعية منتزعة من الاحكام التكليفية
وان سببية الاتلاف للضمان عنده ليست الا عبارة عن وجوب الخروج عن العهدة بعد الاتلاف تنبيه اورد بعض من تاخر

لعدم الخيار ان المقدر في الحديث انما هو المؤاخذة على نفس تلك الامور فكيف يصح الاستدلال على رفع الحكم التكليفي
ولو رفع الحكم الوضعي مع انك تقول ان الاحكام الوضعية غير مجعولة وانما هي منتزعة من الاحكام الطلبية ومعلوم انه اذا
ارتفعت الاحكام الطلبية فقد ارتفعت الاحكام الوضعية ايضا واجاب بان الاحكام الوضعية على قسمين احدهما
ما هو من الامور المتأصلة اي الاوضاع الواقعية كالطهارة والنجاسة والمراد بعدم كون هذا القسم مجعولا للشارع
هو ان لها حقيقة واقعية يخبر عنها الشارع لا انه جعل امرا جديدا وثانيهما ما هو من قبيل ما انتزع من الاحكام التكليفية
كالصحة والبطلان فان قيل ان التكلم يبطل الصلوة فمعناه ان الشارع قال لا تتكلم في الصلوة فاذا تكلم فيها فقد انتزع من هذا
الامر البطلان اما القسم الاول فلا اشكال عليه واما القسم الثاني فيتوجه الاشكال فيه لان هنا امرين احدهما
النهي عن التكلم في الصلوة مثلا وثانيهما الامر باعادتها اذا تكلم فيها فاذا تكلم ناسيا فمقتضى حديث الرفع ارتفاع حرمة
ذلك التكلم واما ارتفاع الامر باعادة الصلوة اذا تكلم فيها ناسيا فلا يقتضيه الحديث المذكور عليه فلا ملازمة بين القول
بارتفاع الحكم التكليفي وعدم ارتفاع الحكم الوضعي ان شئت قلت ان المتحصل من حديث الرفع انما هو ارتفاع الحكم
التكليفي المحض واما ارتفاع الحكم التكليفي الذي هو منشأ الحكم الوضعي فلا الدليل على استفادة التفصيل
من الحديث المذكور وكيف يتعين ان المرفوع هو خصوص الحكم التكليفي الذي ليس منشأ لانتزاع الحكم الوضعي
الامام المرتضى ره في مسألة الشك في ركنية شيء بعد ثبوت جزئيته بان الحق فانه ره بعد ان ذكر ان الاقوى هنا
ابتناء على اصالة البطلان العبادة امر وعلى نفس سوال ثانيهما ان عموم جزئية الجزء لحال النسيان يتم فيما لو كان الدال
على الجزئية حكما تكليفيا مختصا بحال الذكر وكان الامر باصل العبادة مطلقا فانه يقتصر في تقييده على مقدار قابلية
دليل التقييد اعني حال الذكر اذ لا تكليف حال الغفلة فالجزء المنتزع من الحكم التكليفي نظير الشرط المنتزع منه في اختصاصه
بحال الذكر كلبس الحرير ونحوه ثم اجاب بقوله واما ما ذكره يعني السائل من ان دليل الجزء قد يكون من قبيل التكليف وهو
لاختصاصه بغير الغافل لا يقيد اطلاق الامر بالكل الا بقدر مورده وهو غير الغافل فاطلاق الامر بالكل المقتضي لعدم جزئية
هذا الجزء له بالنسبة الى الغافل بحاله ففيه ان الخطاب المذكور ان كان تكليفا نفسيا فلا يدل على كون متعلقه جزءا للماهية
المامور بها بل الامر بالكل وان كان تكليفا غيريا فهو كاشف عن كون متعلقه جزءا لان الامر الغيري انما يتعلق بالمقدمة و
انتفاؤه بالنسبة الى الغافل لا يدل على نفي جزئيته في حقه لان الجزئية غير مسببة عنه بل هو مسبب عنها ومن ذلك يعلم
الفرق بين ما نحن فيه وبين ما ثبت اشتراطه من الحكم التكليفي كلبس الحرير فان الشرطية مسببة عن التكليف عكس ما نحن فيه
فتنتفي بانتفائه والحاصل ان الامر الغيري بشيء لكونه جزءا وان انتفى في حق الغافل عنه من حيث انتفاء الامر بالكل في
حقه الا ان الجزئية لا تنتفي بذلك انتهى الامر الثاني ان المراد بالرفع في الحديث اعم مما يشتمل مورده اطلاق عموم
في المقام برفع حكمه عند الجهل او النسيان او غير ذلك وما يشتمل مع مجرد احتمال المقام وصلاحيته لان يرد فيه حكم
وانما حملنا على هذا الوجه لانا نتمسك بالحديث في رفع الاحتياط في الشبهات البدوية وليس هنا عموم او اطلاق
لكون المقام مما هو صالح لان يقرر الشارع بالاحتياط فيه طريقا موصلا الى المقصود فيصح ان يقال انه رفع عن الامة الاحتياط
فيما لا يعلمون وعلى هذا يصير حديث الرفع دليلا للبراءة ونافيا للاحتياط الثالث ان المراد بالاثم

في نظم الكلام انما هي الآثار المجعولة الشرعية التي وضعها الشارع لانها هي القابلة للارتفاع بوضعه واما ما لم يكن مجعولا من
الآثار العقلية والعادية فلا تدل الرواية على رفعها ولا رفع الآثار المجعولة المترتبة عليها ويكون محصل معنى الحديث
على ما ذكرناه من معنى الرفع ومعنى الآثار ان الشارع جعل احكامه والزاماته بحيث لا تشمل الناسي والجاهل واشباههما
ممن رفع عنه وبهذا البيان يبطل ما اورد على الحديث بشيء من الايرادين ذكر احدهما في الاصول والاخر في الفقه اما الاول فهو
ان المرفوع اذا كان مؤاخذة ما لا يعلمون واشباهه فكيف يصح ان يقال ان المرفوع هو الاثر الشرعي مع كون المؤاخذة
من الامور العقلية لان العقل هو الذي يحكم بوجوب المؤاخذة الى كل من يعلم بانه مطلوب مولاه مضافا الى ان المؤاخذة
مما لا موضوع له في المقام حتى يصح رفع الشارع له لان المؤاخذة انما تترتب على الفعل على المخالفة وابن هو من معاص
النسيان والجهل ولكنه قد اتضح الجواب عنه بما قررناه وهو ان المراد بحديث الرفع ان الشارع لم يجعل تكليفا في مقام
النسيان والجهل فالتكليف الاصلي [illegible] ولم يجعل الشارع الاحتياط طريقا موصلا الى المجهول في الشكوك الابتدائية و
لهذا البيان يكون حديث الرفع من ادلة البراءة [illegible] مع الاحتياط خلافا لمن [illegible] الرباني بان الالفاظ لما
كانت موضوعة للمعاني الواقعية فلا بد من الاحتياط نظرا الى ان الحكم لما وضع لما هو الواقعي فاذا شككنا في كون شيء خمرا
وعدمه فلا بد من الاحتياط حفظا عن ان يكون ذلك خمرا في الواقع ولكنا نقول ان الشك الابتدائي مع وضع الالفاظ
للمعاني الواقعية لا يقتضي الاحتياط لان المفروض ان لفظ الخمر موضوع لما هو الواقعي وما لم يتحقق لنا كون الشيء الفلاني
خمرا في الواقع لم يتوجه الينا التكليف بالاجتناب [illegible] انما يتحقق بعد احراز كونه في الواقع خمرا واما الثاني فهو انه
قد وقع الخلاف في [illegible] فذهب الاكثر الى [illegible] اذا ذكر ذلك بعد الفراغ وذهب جماعة الى [illegible]
وتمسكوا بقوله [illegible] رفع [illegible] الاعادة [illegible] المفهوم من حديث الرفع انما هو رفع المؤاخذة [illegible]
ولا [illegible] رفع الاحكام الوضعية وثانيا انا لو سلمنا ذلك نقول ان الاعادة ليست من آثار [illegible] الصلاة مصاحبا
لعدم كونه علة تامة لها لوجود الخلل في مستصحبا جاهلا ابتداء واذا لم يكن من آثار المنسي فكيف يؤثر النسيان في سقوط ذلك
الاثر بل هي من آثار بقاء الامر بالصلوة لانه علة تامة لها وبقاء الامر بها لا يكون الا من جهة القدرة الباقية بالمامور به او
فعل ولا ينفع حديث الرفع في رفع الاعادة عن الجاهل القدرة المنسية التي هي من الامور العقلية هذا ولكنك بما ذكرنا
من التقريب تقدر على دفع هذا ايضا لان معنى الحديث هو ان الشارع لم يجعل احكامه من اول الامر بحيث تتوجه الى الناسي
واشباه ما ذكر في الحديث وعلى هذا فلا اشكال لكي يبقى مما ينبغي التنبيه له وهو ان مقتضى حديث الرفع
كون الاصل في الاجزاء والشرائط العلمية لا الواقعية الا ما خرج بالدليل فتوجه في المقام اشكال وهو ان [illegible]
الشرائط بالعلم وان كان [illegible] في الجملة الا ان [illegible] الاجزاء بالعلم مما لا وجه له وذلك لان المامور به المركب
من الاجزاء اذا علم صح توجه الطلب الى المامور به [illegible] الشرط اذا علم فيسقط اعتباره مع عدم العلم به
الشرط مما [illegible] الاجزاء في الاعتبار ولهذا لا يجب اعلام المامور بالشرط الا ترى انه اذا كان [illegible] الشرائط
مع توجه الامر الى المكلف بالاتيان بفعل المامور به من دون اعلامه بكونه الامور الخارجية شرائط له وذلك بخلاف
الحال في الاجزاء فانها ليست الا عين المطلوب والمامور به ولا بد من اعلام المامور بها اذا امر بان المطلوب منه ما هو

لم يغفل

لم يجعل الطلب الى الناسي لا يعقل توجه الطلب اليه لان الصحيح ان المطلوب منه هو المجموع المركب من المنسي وغيره لان الاتيان
بالمنسي في حال النسيان غير مطلوب منه ولا يصح ان يقال المراد المطلوب منه هو ما عدى المنسي لانك ناس فانه مجرد القاء
الخطاب اليه يزول عنه النسيان وينقلب تكليفه الى لزوم الاتيان بالمجموع ويخرج عن كونه الغاء الشارع بما عدى الجزء المنسي
من باب الاسقاط والعفو ويمكن دفع الاشكال عن وجهين احدهما ما ذكره بعض من تاخر وهو انه لا يلزم في مقام الاطاعة والاتيان
بالمامور به الالتفات الى المامور به تفصيلا بل يكفي القصد اليه ولو في الجملة وبيان ذلك ان المامور به اذا كان مركبا من عشرة اجزاء
مثلا فالمكلف تارة يأتي بتسعة اجزاء مع كونه ما قصده لم يقع وما وقع لم يقصده لكنا نقول ان المطلوب من الناسي الجزء العاشر
هو تسعة اجزاء وهو وان لم يقصدها بعنوان كونها مطلوبة منه بالفعل لكنه انما قصدها بعنوان الوجوب الغيري
المركب من عشرة اجزاء لكن القصد الى المأتي به بهذا العنوان يكفي في مقام الامتثال ولا يلزم القصد اليه بعنوان كونه مطلوبا
منه على وجه الوجوب النفسي في هذا الحال الذي هو حال النسيان فتخيير يقول هذا الجواب انه انما يدفع الاشكال لو
كان المطلوب بحسب القصد الى المأتي به وقصد منه بان يقال ان المأتي به وهو تسعة اجزاء مثلا غير مقصود والمقصود هو عشرة اجزاء
لم يقع والعمل بغير قصد لا ينفع فيجاب عنه بانا لا نسلم ان مثل هذا العمل عمل بغير قصد لانه لا يلزم القصد الى العمل المأتي به
تفصيلا بل بما هو عليه بل يكفي القصد اليه في الجملة وهو حاصل واما اذا قرر الاشكال بان يقال يلزم عدم تعقل الامر وتوجه
الخطاب الى المامور به وعدم امكان الطلب بدون تعيين المطلوب واعلام المطلوب منه والجواب عنه على نحو ما [illegible]
القصد والاتيان بالقصد الاجمالي مما لا يدفع به الاشكال والذي يرتفع به الاشكال انه يقال ان الناسي لا يدري بان المطلوب منه
ماذا ولا يعقل توجه الطلب اليه على ما عرفت في تقرير الاشكال وثانيهما ان توجه الطلب ايضا ممكن لانه اذا علم الآمر
فلانا ناسيا لجزء من الاجزاء العشرة مثلا علم انه لا يقدر الا على تسعة اجزاء فطلب منه تلك التسعة طلبا انشائيا ولا يلزم
لا يصح توجه الطلب اليه بان يقول انت بما عدا المنسي لانك ناس ويقول ايها الناسي ائت بما عدا المنسي حتى يقال
انه بمجرد هذا الخطاب يخرج عن موضوع الناسي بل يقول انه ثم لما علم بانه ناس طلب منه تسعة اجزاء فهو نظير خطاب من
حصل له شرط الواجب المشروط بالواجب وحده من دون بيان بان يقول المستطيع حج لانك استطعت فحج فكذلك
فيما نحن فيه حيث علم ان الناسي نسيانه طلب منه ما هو تكليفه النفسي وهو تسعة اجزاء من دون ان يسوق له السبب ولان كان
بعنوان انه ناس وان كان الناسي ائت عند الاتيان بالعمل لها لك التسعة بعنوان انها واجبات عليه بعد ذلك
لا يخفى سقوط هذا الجواب ايضا لان توجه الخطاب على الوجه المذكور مثل توجه الخطاب الى البهائم لان المكلف
في البين فلا يتوجه اليه لعدم حصول الاجتماع ولا الالتفات اليه فضول العمل الذي ينبغي للمكلف جزء منه لا بد وان
يكون مبنيا على اسقاط التكليف بالمركب التام وقبول الشارع الاجزاء التسعة بدلا عن الواجب انه لو بني على ان المراد
بالحديث هو رفع جميع الآثار فقد يقال انه يستثنى منها الضمان لان مقتضى قاعدة الامتنان عدم سقوطه وذلك
لان حديث الرفع وارد مورد الامتنان على الامة وليس احدهم اقرب الى الشارع من الآخر فاذا كان مثلا على الآخر
مال الغير فاذا اسقط عن المتلف الضمان كان ذلك خلاف الامتنان على صاحب المال فانه قد ذهب ماله من دون
جابر بخلاف ما اسقط عن المتلف المؤاخذة مع ضمانه لصاحب المال ما اتلفه فان ذلك غير مناف للامتنان عليهما

لكن الملاك المكره لمال الغير يتصور على وجهين احدهما ان يكون المقصود بالضرر هو المكره بالفتح ثم انه قد اتلف مال الغير لحفظ ماله
نفع لا يبتني عليه الضمان وثانيهما ان يكون المقصود بالضرر هو ذلك الغير ثم يكون الامر قد اكره على اتلاف مال الغير ابتداء و
على هذا لا يكون على المكره بالفتح ضمان لان الاضرار لما كان متوجها ابتداء الى من اتلف ماله وهو الغير فلا يجب على المكره
دفع الضرر عن غيره بتحمل الضرر في ماله وقد قال بعض من تاخر انه يمكن اخراج ما هو من قبيل الاسباب كالضمان وسببية
التكشف لبطلان الصلوة ونحو ذلك عن حكم الرفع المذكور في الحديث وان قلنا ان المراد به رفع جميع الاثار لكونه على وجه آخر
غير قاعدة الامتنان وذلك بان يقال ان معنى رفع كذا هو كونه مرفوعا من قبيل العقوبات وما الزم به من باب التكليف وتادب
المكلف فلا يشمل غيره والرابع ما هو من قبيل الاسباب ليس من قبيل ما الزم تاديبا وعقوبة وكلفة والا لما ثبت في حق
الصبي والمجنون فيكشف اشتراك الجميع في التسبيبات عن انها ليست من باب العقوبات وعلى هذا يخص حكم الرفع بغير ما هو من قبيل التسبيبات
كالاتلاف للضمان والتكشف لبطلان الصلوة واقول لا يخفى عليك ان التمسك بقاعدة الامتنان يجعل اللفظ عاما في رفع جميع
الاثار ويجعل القاعدة العقلية قرينة على ارادة بعض الافراد من العام فلا غبار عليه لكن ذلك التمسك في الثاني وان
قلنا ان المراد برفع الامور المذكورة رفع جميع اثارها فلا بد من خروج التسبيبات ولم يات الابيان لتخلو تعيين الارادة بخصوص
لا بجميع الاثار لان التسبيبات باسرها اذ كانت خارجة لم يبق الا ارتفاع الاحكام التكليفية وحدها او مع الاثار واذا كان
المراد بالحديث هو هذا الوجه الا انه لو حمل الخاص الذي هذا الطلب عند الجواب عن حديث المحاسن فالمعنى تولى وان قلنا
بان المراد عموم رفع الاثار فلا بد وان تكون التسبيبات خارجة منه ورفع ان اريد العموم لم يكن وجه الخصوص وكذلك
العكس فتامل الخامس ان وجه الاستدلال بالحديث على البراءة عند الشكوك الابتدائية التحريمية هو انه لا يخلو اما ان يكون المراد
بالحديث رفع المؤاخذة على ما لا يعلمون وح يكون المراد به عين مؤدى البراءة او يكون المراد به رفع جميع الاثار ومنها المؤاخذة
ويكون مؤدى البراءة داخلا فيها وعلى كل تقدير يثبت المطلوب من البناء على البراءة عند عدم العلم بالتكليف السادس انه اورد
على الاستدلال بهذا الحديث على البراءة في الشبهة التحريمية الحكمية احدهما ما اورده شيخنا الامام المرتضى ره من ان الظاهر
من الموصول فيما لا يعلمون بقرينة اخواته هو الموضوع اعني فعل المكلف الغير المعلوم كالفعل الذي لا يعلم انه شرب الخمر او
شرب الخل وغير ذلك من الشبهات الموضوعية ولا يشمل الحكم الغير المعلوم والظاهر ان مراده باخواته انما هو [illegible] بالموصول
وهو ما لا يطيقون وما اضطروا اليه وما استكرهوا عليه وكذا ما بعده ذلك الى اخر الحديث والا فالخطاء والنسيان [illegible]
في الحكم كما يجريان في الموضوع بل الاظهر ان مراده مابعد الخطاء والنسيان لان ما يسند اليهما على المكلف موضوع من الموضوعات
الغير مع ورود الحكم عليها وان تعلق بالحكم فنسيان المكلف لحكم من قبيل الموضوع وكذا خطاؤه فيه وثانيهما ما اورده هو ره
ايضا من ان تقدير المؤاخذة في الرواية لا يلائم عموم الموصول للموضوع والحكم لان المقدر المؤاخذة على الفعل اعم من المؤاخذة
عليه نفسه فيكون المقدر المؤاخذة على نفس هذه المذكورات لكونها اما الا ان معنى المؤاخذة على نفس الحرمة [illegible]
يحوى المؤاخذة بالنسبة اليها وما تعلقت بمعنى الفعل لتم المؤاخذة من اثار الحرمة ولو جعل المقدر في كل من التسعة
ما هو المناسب من اثره امكن ان يقال ان اثر حرمة شرب التتن المؤاخذة على فعله في غير ظهر لكن الظاهر بناء على تقدير
المؤاخذة نسبة المؤاخذة الى نفس المذكورات ومبنى الايراد هو البناء على كون سياق الكلام صالحا لصيرورته قرينة على

ارادة

ارادة ما يقتضيه السياق فاذا اريد بالحديث من غير ما لا يعلمون من المذكورات الموضوع فمقتضى السياق ان يراد به ايضا ذلك
وكذا اذا كان المقدر بالنسبة اليها المؤاخذة عليها فمقتضاه ان يكون المقدر بالنسبة اليه ايضا المؤاخذة عليها دون المؤاخذة على
ايجاد متعلقه ونضيف بعضهم لدفع الايراد الاول ان المنع من صلاحية السياق لبيان المراد وكونه من القرائن المعتبرة فيشترط
القرينة ان يكون من قبيل الظواهر اللفظية المعتبرة بالوضع او من باب الحكمة ولم يعرف من احد اصحابنا من يعتمد على جعل السياق
قرينة وثانيا بالمنع من صلاحية السياق لمعارضة الظهور الناشئ من الوضع او الاطلاق بعد التنزل عن المنع الاول ولو سلم
ذلك الظهور حاكم عليه وان كان موجها كما على الفعول لحملية وثالثا بانه بعد التنزل عن ذلك ايضا يحتاج الى منع عدم
تمامية الاستدلال بالحديث على تقدير ارادة الموضوع من ما لا يعلمون لان الفعل باعتبار عدم علم المكلف بنفسه [illegible]
ما لم يعلم عنوانه وما لا يعلم حكمه ومعلوم انه لا يلائف الصلة من ضمير عائد الى الموصول وهو هنا عبارة عن الضمير المنصوب بالفعل
والتقدير لا يعلمونه وح نقول ان قامت قرينة على عوده الى الفعل باعتبار عنوانه حتى يصير المعنى فعل لا يعلمون عنوانه
اختص بالشبهات الموضوعية والا فيمكن عوده اليه باعتبار حكمه فيصير المعنى فعل لا يعلمون حكمه ويدخل فيما لا يعلمون
حكم الشبهة الموضوعية ايضا لان عدم العلم بالحكم اعم من عدم العلم بسبب عدم العلم بموضوعه الذي هو من قبيل السالبة
بانتفاء الموضوع بل اطلاق الفعل وشموله للقسمين يقتضي عود الضمير المحذوف الى الفعل باعتبار حكمه وبه يرتفع الاجمال
من الحديث الا انه مبني على جواز التمسك بالعام في الباقي كما هو الاقوى اذ المفروض تخصيص الموصول بقرينة اقتران
بالجوز بعض الفعل وحده بمعنى بجلائه التسعة وكونه مشروطا بحكم فالتمسك بالاطلاق لرفع الاجمال مبني على ذلك
وانت خبير بسقوط ذلك كله اما الاول فلانه انكار لما استقر عليه قاعدة اهل التعارف والمحاورين باللغات جميعا
ثم الانصاف ان اعتدادهم بالسياق على وجه لا يجوز بعدمه ارادة الموضوع من احد الموصولين المنتظمين في نسق واحد
مثلا وارادة الحكم من آخر غير معلوم ان لم يكن معلوم العدم واما ان كون تعلق الفعل باحدهما باعتبار اضمار المؤاخذة
على نفسه والاخر باعتبار اضمار المؤاخذة على ايجاد متعلقه مما يقتضي السياق بعدمه فظاهر ايضا مما اشتهر لانهم قالوا في
نظيره وهو قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي باضمار يصلي مسندا الى الله تعالى مرادا به غير معنى يصلون المسند
الى الملائكة ردا على من جوز استعمال المشترك فيما زاد على معنى واحد وكذا في قوله تعالى ولله يسجد من في السموات ومن في الارض
والشمس والقمر والنجوم والدواب وكثير من الناس الا ان يقال ان ذلك مقام رد الاستدلال ويكفي فيه الاحتمال
بخلاف ما نحن فيه فان المقصود هو الاستدلال فيمكن الجواب عنه بانه لو كان مما يجب [illegible] الاحتمال
على خلافه والحاصل ان لا وجه لانكار كون السياق مما يعتمد به اهل التفاهم في تعيين قرينة على المراد بالكلام بقول مطلق
بل لا بد من التفصيل بحسب مراتب ظهوره واما الثاني فلان [illegible] بالوضع او الاطلاق الذي انكر معارضته السياق
لموضع اللفظ الذي جعل السياق قرينة على [illegible] الاطلاق [illegible] لهذا المعنى بعد التنزل
عن منع صلاحية السياق قرينة لان هذا [illegible] المذكور [illegible] لا يصلح لمعارضة ظهور دليل آخر
كما يتوهم الاعتراض يكون [illegible] الحكومة على الاصول العملية فعبارة المدعي انما هو صيرورة السياق قرينة على المراد
باللفظ فيكون دلالة اللفظ هو الحاكم حتى في مورد الاصل [illegible] ذلك ان الفاضل [illegible] جعل وجه [illegible]

المستفاد من قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ومدلول السياق لا مدلول الصيغة فح لا يكون الحاكم على اصالة البرائة
الا قوله ثم ليحذر لا مجرد الدليل والسياق قرينة على المراد به ثم لعله الاشتراء وليس هو بنفسه دليلا مستقلا لا يكون حاكما على
اصل او دليل واما الثالث فلان انقسام الفعل باعتبار عدم العلم به الى قسمين مسلم بل ينقسم باعتبار انقسام الاشخاص الاخر
الى اقسام كثيرة لكن هذا لا يجدي نفعا هو محل والذي يفيده في المقام هو اثبات ان العلم او عدمه اذا تعلق بشيء
افاد اثبات الحكم العلم عليه او نفيه لا اثبات العلم بنفسه او نفيه عنه واين هذا من ذلك حتى انا لو التزمنا بانه لا بد من عدم العلم
بالموضوع من اشتمال العنوان بدخول الباء مضافا الى ذلك الموضوع وفي عدم العلم بالحكم من اضمار الحكم على ذلك الوجه قلنا
ان الاول الظاهر عند عدم قيام قرينة على تعيين الثاني كما لا يخفى على من له ادنى التفات الى اساليب الكلام ثم ان الضمير العائد
الى الاسم يتبع المرجع فاذا اريد بالموصول الفعل كما هو المفروض فالضمير لا يبدوان يعود اليه ويصح التعلق عدم العلم بحال
تعلق عدم العلم بذلك الاسم فدعوى انه ان قامت قرينة على عوده الى الفعل بعنوان اخص باشتماله الموضوع او الا
تعين عوده اليه باعتبار حكمه غير مسموعة لشهادة الاستعمال وفهم اهل التحاور بخلافه ثم لا يخفى عليك سقوط ما ذكره بعد
ذلك من ان اطلاق الفعل وشموله للقسمين يقتضي عود الضمير الى الفعل باعتبار حكمه لا ابتنائه على ما عرفت من ان الحق
خلافه وكذا ما ذكره بعد ذلك من دعوى كون الموصول او الفعل المراد به من قبيل العام المخصص ضرورة عدم كون الموصول
الغير المتضمن للشرط من قبيل العام المصطلح عليه وفي هذه الصناعة هذا وقد تصدى بعض من تاخر للاعتراض على الوجه الاول مما
اورده شيخنا الامام المرتضى ره بوجهين احدهما ان المنع من اختصاص اخوة ما لا يعلمون المذكورة معه في الحديث بالموضوعات
فان الخطاء كما يمكن وقوعه في الموضوعات كخطاء القصاء كذلك يمكن وقوعه في الاحكام كما لو افتى فيما هو واجب بالحرمة
مثلا خطا وكذلك النسيان كما يصح وقوعه في الموضوعات كذلك يصح وقوعها في الاحكام وكذلك الاكراه كما يتحقق
بالنسبة الى الموضوعات كذلك يتحقق بالنسبة الى الاحكام بان يقول السلطان الجور مثلا ان لم تحكم بحل الخمر مثلا
فتلتك وكذلك ما اضطروا اليه كما يمكن ان يكون من قبيل الموضوع كذلك يمكن ان يكون من قبيل الاحكام وكفاك
شاهدا على هذا ما افتى به اشتمام في مقام التقية والخوف من الاحكام المخالفة للواقع الاولي فلعموم ذلك الامر بالاضطرار
الاضطرار وحيث كان اخوة ما لا يعلمون المذكورة معه في الحديث مما يصح وقوعه في الموضوعات والاحكام فكيف يجعل
السياق دليلا على ارادة خصوص الموضوعات من لفظ ما لا يعلمون الا ان يتثبت في ارادة خصوص الموضوعات من لفظ
ما لا يعلمون بمسلك آخر وهو ان يقال ان الرفع في الحديث وارد مورد الامتنان وهو انما يتم بالنسبة الى الموضوعات التي
التي يجري فيها العفو والرفع واما الاحكام فليست مما يحتمل العفو عنها الا يعلم منها ورفع قلم التكليف بل لابد فيها من كمال
بذل الجهد والاهتمام بحيث لو وقع التخلف عن الواقع لم يكن مستندا الى تقصير من المجتهد بل من كذب الرواة وامثاله
فالحاصل ان الاحكام ليست محلا للامتنان برفع الجهل فيها فان وقع فيها جهل وتصور كان ذلك من الامور التي يعذر الجاهل
فيها بالعذر لا محالة وليس من باب الامتنان لان الامتنان انما يتحقق اذا كان في المقام مجال العدم الرفع حتى يكون
الرفع من باب الامتنان ولكن لا يخفى عليك وضوح توجه المنع الى هذا المسلك بل الاحكام مبنية على التدقيق بحسب
المتعارف بحيث لا يعد مقصرا او آثما ومع ذلك فالاحكام المنتهي الى التدقيق التام لم يبق مجتهد الا وقد حصل له الشك

في شيء مما يتعلق بالاحكام كالشاهي في علم العربية وتحصيل العلم بالاخبار ومواقع الاجماع وامثال ذلك مما انتهيا الى
سلمنا حديث الرفع بالافعال والموضوعات لكن اللازم من ذلك سقوط الاستدلال به في مقابلة الاخباريين في ذلك لان
الشبهة التحريمية الابتدائية من الشارع فيما بين الفريقين من حيث كون الحكم هو البرائة او الاحتياط التعلق اما ان تنشأ
من فقد النص او اجمال الدليل او تعارض النصين وكما ان الاول داخل في محل النزاع فكذلك الثالث فالفرض ان الشارع
مما حرمت عليكم الخمر وشككنا في وضع لفظ الخمر لما يعم النبيذ المتخذ من التمر مع علمنا بكون المتخذ من العنب خمرا بلا
اشكال فان الشبهة في تحقق الموضوع وهو كون الموضوع الخاص الذي هو النبيذ خمرا مع علمنا بحكم الخمر وهو الحرمة
فهذه الشبهة موضوعية نشأت من اجمال النص ومثل هذا مما وقع النزاع فيه بين الاخباريين والمجتهدين من حيث الحكم
بالاحتياط او البرائة ومعلوم ان حديث الرفع بناء على اختصاص ما لا يعلمون بالموضوعات يدخل فيه
مثل هذا الموضوع الغير المعلوم فيصح التمسك به في اثبات كون الحكم في مثل هذا الموضوع الغير المعلوم هو البرائة
قبالا للاخباريين الحاكمين بكون الحكم في مثله هو الاحتياط ثم انا نقول انه لما ثبت الحكم بالبرائة عند
الشك في التحريم من اجمال النص ثبت في الشك فيه من فقد النص وتعارض النصين بالاجماع المركب فلا يسقط الحديث مع
اختصاصه بالموضوعات عن درجة الاستدلال به على البرائة في مقابل الاخباريين وقد اجيب عنه بعض الاعلام على الوجه
الثاني مما اورده ره بانه قد تقدم ان ليس المقدر في الحديث هو المؤاخذة بل المراد ان الشارع جعل احكام بحسب
الى الجاهل والناسي واشباههما وقد اعترض على ورود الثالث والجواب عن كون المرفوع فيما لا يعلمون نفس الحكم الظاهرية
فلا يلزم استعمال اللفظ في معنيين فتامل الثالث مما اورد على الاستدلال بحديث الرفع هو ان الرفع فيما لا يعلمون
ليس هو رفع ذوات الامور المذكورة فيه عن جميع امر الشيء فلا بد اما من اضمار مؤاخذة او نحوها من تصرف في النسبة
بان يراد بالامة جميعهم ويكون رفع الامور المذكورة عن الامة باعتبار بعضهم وهو المعصوم من امته ويكون الحديث مع
دلالته عصمة الائمة ولا اقل من جريان هذا الاحتمال الموجب لاجمال اللفظ وسقوطه عن درجة حجية الاستدلال به وفيه
اولا انه قد تقرر في محله ان انه اذا تعذر الحقيقة تعين اقرب المجازات والاقرب بحسب متعارف اهل التعارف من
مثل الحديث المذكور ليس هو التصرف بحسب النسبة بل الاحتمال الآخر نجوا عليه وثانيا ان حديث المحاسن يدل على ان
المراد بهذا الحديث ليس هو بيان حال المعصوم لانه استشهد الامام بحديث الرفع على ارتفاع حلف من اكره على الحلف ليس
بمعصوم وكذلك ما روي مسندا مثل قوله والحسد ما لم يظهر بلسان او يد فان ارتفاع الحسد هذا الوجه غير صالح للمعصوم
لارتفاعه عنهم من اصله لكمال قد اشتمل الحديث المذكور على امور منها رفع المؤاخذة على الحسد وليس فاد منه علم كونه
معصية لكونه مخالفا للاجماع والاخبار الصريحة قال شيخنا المحقق طاب ثراه بعده ويمكن حمله على ما لم يظهر الحاسد
اثره بلسان او غيره بجعل عدم النطق باللسان قيدا له ويؤيده ايضا تاخير الحسد عن الكل في مرفوعة الهيثم عن ابي
عبد الله في الحديث في آخر ابواب الايمان والكفر من اصول الكافي قال قال رسول الله وضع عن امتي تسعة اشياء الخطاء
والنسيان وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه وما استكرهوا عليه والطيرة والوسوسة في التفكر في
الخلق والحسد ما لم يظهر بلسان او يد الحديث واستبعد بعض من تاخر استقرابه حمله رفع المؤاخذة على الحسد على ما كان

ايضاً

من قبيل الخطرات القلبية التي لم تستقر وحملها على ... او على كونه من الكبائر على ما اعتاده بما زاد عليه فزاد ذاك هذا
ومنها قولهم ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وصحة الاستدلال به موقوف على ثبوته اذ كانت مجهولة عن العباد
غير واصل اليهم علمها كانت موضوعة عنهم وعلى هذا القياس غيرها مما لم يبلغ المكلفين واورد عليه شيخنا المحقق ادام الله
... بان الجمهور [illegible] على قسمين احدهما ما هو من قبيل الاسرار التي كتمها الله تعالى عن خلقه ولم يبينها لهم لعدم
تحملهم او غيره من المصالح الكامنة عنده تعالى وثانيهما ما هو من قبيل ما بينها الله تعالى لاوليائه لكن لم يصل الى عامة
المكلفين خصوصا المتأخرين لمنع الظالمين الموجبين لاختفاء الحق وعدم وصوله الى المستحقين والمتبادر من هذا
من قولهم ما حجب الله علمه عن العباد انما هو بيان الاول وان المكلفين ليس لهم ان يتكلفوا الاطلاع عليه والتكلم فيه
فالرواية مساوقة لما ورد عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام ان الله حد حدودا فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تنقصوها وسكت
عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم ويحتمل ان اللفظ مطلق شامل لما حجبه الله تعالى ابتداء
مثل ما هو من قبيل الاسرار وما حجبه تعالى ثانيا وبالعرض يعني انه بالمنع من يتبعه وانتشاره فالظاهر ارادة الله تعالى
[illegible] حجبه وعلى هذا فيدل الحديث بالاطلاق على حكم البراءة لكن الوجه ما ذكره شيخنا العلامة دام مجده لان الظاهر من اسناد
الحجب اليه تعالى انه حجبه اولا وابتداء وانه من المكنون الذي سكت عنه وليس لغيره لعدم التكلم فيه وتكلف علمه ومنها قولهم
الناس في سعة ما لم يعلموا وجه الدلالة ان كلمة ما اما موصولة او مصدرية [illegible] وعلى التقديرين يثبت
المطلوب من الحكم بالبراءة فيما لم يعلم حكمه [illegible] واورد عليه شيخنا المحقق العلامة دام مجده بان هذه
الرواية لا تدفع الاحتياط لان ما لم يعلم حكمه اصلا لا يجب الاحتياط فيه عند الاخباريين لكن لهم ان يقولوا ان ادلة الاحتياط
افادت العلم بان ما لم يعلم حكمه بالخصوص ليس حكمه الا الاحتياط فيما اشتبه [illegible] من قبيل ما علم حكمه بادلة الاحتياط
فهي واردة على هذا الحديث فيخرج ما اشتبه [illegible] بادلة الاحتياط عن تحت ما لم يعلم حكمه الى ما علم وان كان
الاخباريون معترفين بان من لم يعلم بوجوب الاحتياط من الغافل عن النقل بعد التامل والتتبع لا يجب الاحتياط في حقه ويمكن
دفعه بان المراد بالموصول ما لم يعلموا شيئا من الشيء الذي يحتاط فيه على البراءة فيه وانه ليس المراد بالسعة رفع العقاب
بخصوصه بل رفع مطلق الضيق سواء كان هو العقاب ام غيره ولا ريب ان الاحتياط ضيق قطعا فيكون الناس في سعة ما
لم يعلموا خصوصا [illegible] بالاضافة تقتضي انه لا يثبت فيه الاحتياط [illegible] فيكون الناس في سعة من مجهولهم [illegible]
من جهة ثبوته وعلى هذا فيكون معنى الحديث ان الناس في سعة ما لم يعلموه بخصوصه ولم يعلموا حكمه على وجه الخصوص ولا يلزم
ذلك انه لم يشرع لهم الاحتياط فيما لا يعلمون لان الحكم بالاحتياط ليس بيانا لحكم ذلك الشيء بخصوصه بل هو بيان على وجه
العموم بالنسبة الى كل ما جهل حكمه ومنها قولهم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وفي بعض الروايات حتى يرد فيه امر او نهي وعلى كل
حال فهو دال على المطلوب لان المراد ان كل شيء غير محكوم فيه بالالزام حتى يرد فيه على وجه الخصوص حكم الزامي فهو عبارة
عن التقييد والالزام فهو مثل قولهم الناس في سعة ما لم يعلموا حيث قلنا انه مقتضى [illegible] ان يكون المراد انهم في سعة
ما لم يعلموه بخصوصه وعلى هذا فيدل على البراءة ونفي الاحتياط فلا بد من ملاحظة التعارض بينه وبين ادلة الاحتياط
وليس مثل الايات المذكورة [illegible] كون ادلة الاحتياط واردة عليها الا ان يقال ان حسن ما يتمسك به للبراءة من الاخبار هذا [illegible]

فالظاهر

صدر من الاخباريين في منع الاستدلال بالحديث المذكور على البراءة وجوه احدها ان المراد بالمطلق الوارد في كلام الشارع
لا بد من الحمل عليه حتى يرد التقييد كما انه يجب الحمل على العام الى ان يرد المخصص لكن خبرنا فيه ان هذا المعنى مؤدى مثل
قولنا كل مطلق يحمل عليه حتى يرد نهي لا مؤدى كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي لان لفظ مطلق في مثل هذا التركيب لا بد ان يكون
عبارة عن اللفظ الدال على شايع في جنسه حيث وقع خبرا عن الشيء الذي هو متعلق الاحكام الشرعية ثانيها ان المراد به بيان
حكم الشبهات الموضوعية فانها هي التي يعرف فيها اهل الاحتياط والبراءة وقيل ان ذلك لا بالاتفاق وانه حتى يرد فيه نهي لان الشبهة
الموضوعية [illegible] لو ورد النهي فيه عن الشارع لان مورد نهي الشارع وامره انما هي الكليات دون الاشخاص الا ترى انه
اذا شك في كون مائع خاص خمرا او خلا فليس من شأن الشارع ان يبين خصوص ذلك المائع خمرا كان او العكس
ثالثها ان المراد به بيان حكم الشبهة الوجوبية بناء على مذهب اكثر الاخباريين في عدم بنائهم على الاحتياط في الشبهات الوجوبية
وعلى هذا فلا دلالة على حكم المتنازع بين الاصوليين والاخباريين من حكم الشبهة التحريمية وفيه ان الشبهة الوجوبية ليست محلا
لورود النهي فيها بل الذي يصلح لوروده فيها انما هو الامر رابعها ان حكم الحديث مختص باوائل صدور الشرع واما بعد
كمال الشرع وتمامه وصدور الاحكام الكلية التوقيفية والجنسية فقد ارتفع حكمه وقد حكي هذا الوجه عن الامين الاسترابادي
وفيه انه تقييد بغير دليل فما ذكروه من وجوه المنع لا وجه له ثم يتجه الاشكال على الاستدلال به من وجه اخر وهو ان المراد بالنهي
هو النهي الواقعي ومن المسلم ان ورود النهي يتصور على وجهين احدهما انه يرد نهي في الواقع وان اختفى علينا ولم يبلغ الينا
وثانيهما انه يرد النهي بمعنى انه ينتهي الينا ويبلغنا وظاهر اللفظ هو ورود النهي في الواقع لا بلوغه الينا فيصير المعنى ان
كل شيء محكوم فيه بالحل والاباحة الى ان يرد من الشارع ويصدر منه نهي في الواقع وفي صورة عدم بلوغ النهي الينا كيف
نعلم انه لم يصدر من الشارع نهي في الواقع حتى نحكم بالحل والبراءة لكن الجواب عن ذلك من وجهين الاول ان الظاهر
من قولهم حتى يرد فيه نهي بلوغ النهي الى المكلف لا صدور النهي عن الشارع في الواقع وان لم يعلم به المكلف الثاني انه
اذا شك في صدور النهي الواقعي عن الشارع عند عدم العثور عليه استصحب عدم الانتهاء فانه لما قال الشارع ان كل
شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وشك في صدوره عنه فيضم الى الاستصحاب ويتم المطلوب وهو الحكم بالبراءة لا يقال
عن حكم من جانب الشارع لان المعول عليه من الاصلين المتعارضين انما هو ما يترتب عليه الحكم وما كان يحمل اشتغالا
للمكلف ومجرد استصحاب عدم النهي مما يترتب عليه الحكم الذي يحكم بصدده فهو نظير استصحاب عدم موت الموكل عند العلم اجمالا
بان احد الشخصين من موكله ويثبت [illegible] قد مات فكما لا ينفع استصحاب عدم موت شخص معين من جريان [illegible]
علم موت الموكل كذلك ما نحن فيه ومنها قولهم ان الله يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم وجه الدلالة ان ما شك في
تحريمه ليس الا من قبيل ما لم يعرف الله حكمه الذي هو من عند الله فلا يحتج الله عليهم بذلك واورد عليه بان مقتضى
الحديث انما هو احتجاج الله تعالى على عباده بما عرفهم اياه واما انه تعالى لا يحتج عليهم بما لم يعرفهم فالحديث ساكت عنه
ليس فيه ما يفيد هذا المفهوم من الامور المعتبرة مفهومها كالشرط والوصف عند القائل به ونحو ذلك مما اريد
الظاهر المساق منه هو حصر الاحتجاج بصورة التعريف فينتفي عند انتفائه فتامل وذكر بعض من تأخر ان الاستدلال
بهذا الحديث انما يجدي لو لم تتم ادلة الاحتياط والا فيكون بيان وجه الاحتياط في الشبهات الابتدائية نوع تعريف وبيان

ولا يرد ان ذلك معارض باستصحاب عدم ورود الحكم بالترخيص حيث انا علمنا اجمالا بان الوقائع حكم

كانت تلك الادلة معتبرة بالنسبة الى مثل الشك في البراءة هذا ولكن لا يخفى ان الدليل العقلي البراءة الا بعد ابطال ادلة الاحتياط
ومنها قوله عليه السلام انما الحرام ما حرم الله تعالى في كتابه وجه الدلالة ان شرب التتن مما لم يحرمه الله تعالى في كتابه فلا يحكم فيه بالحرمة بل بالحل
بحكم الحصر الواقع في الحديث حيث حصر الحرام على ما حرم الله تعالى في كتابه وفيه ما يورد عليه بان ذلك يثبت نفي التحريم في الواقع عن مثل شرب
التتن الذي لم يحرمه في الكتاب واما الحكم الظاهري الذي هو كون حكم المشكوك فيه باعتبار كونه مشتبه الحكم هو
البراءة كما هو محل الكلام فغير مستفاد من الحديث نعم ينفع في بيان حكم مصاديق ما شك في تحريمه كثير مما ليس … مما لم يذكر في
الكتاب لحكم تحريم فيحكم بحله ويمكن ان يقال ان الحكم تارة يكون واقعيا كما لو حكم الشارع بان شرب التتن مثلا محلل او محرم
واخرى ظاهريا ومؤدى الاصل بان يقال ان كل ما لم يعلم حرمته … في ثبوتها فالحكم البراءة … ظاهريا ومؤدى قضية
كلية وان لم يكن بعنوان انه مؤدى الاصل من حيث اشتباه حكمه والحكم المذكور في الحديث وان لم يكن مؤدى الاصل كما انه
ليس حكما واقعيا الا انه حكم ظاهري مؤدى قضية كلية وهذا القدر ايضا مما لا يقول به خصمنا الذين هم الاخباريون
فهو رافع لمطلوبهم ايضا وللخصم ان يمنع الاستدلال بالحديث بوجه اخر وهو ان يقول ان الكتاب ليس بحجة لنا الا انهم منه
شيئا كما هو مذهب الاخباريين ومنها رواية عبد الاعلى عن الصادق عليه السلام قال سألته عمن لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا بناء
على ان المراد بالشيء الاول فرد معين مفروض في الخارج حتى لا يفيد العموم في النفي فيكون المراد هل عليه شيء في خصوص
ذلك الشيء المجهول وفيه ان الظاهر منه العموم فيكون ظاهر السؤال هو السؤال عن القاصر الذي لا يدرك شيئا ولا اقل من
الاحتمال الموجب للاجمال المسقط للاستدلال ومنها قوله عليه السلام ايما امرئ ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه وجه الاستدلال ان المراد
بالجهالة ما يقابل العلم فيدخل فيه ما شك في تحريمه فيكون الحكم فيه بحكم الحديث هو البراءة واورد عليه شيخنا المحقق العلامة
دام مجده بان الظاهر من الفاظ الرواية ونظائرها من … ان الجهالة هو اعتقاد الصواب والغفلة عن الواقع فيكون
بيانا لحال الجهل المركب فلا يعم صورة التردد في كون فعله صوابا او خطاء ثم قال ويؤيده ان تعميم الجهالة لصورة التردد
يوجب خروج الكلام الى التخصيص بالشاك الغير المقصر وسياقه يأبى عن التخصيص فتأمل انتهى وعبر بالتأييد عن التخصيص …
انه يصير بيان حكم عقلي وهو كون الجاهل معذورا لامتناع العقاب بحكم العقل بقبح عقاب … الذي يستلزمه نوع من
الجهالة بان يقال … للعقاب … الجاهل الغافل … لبعض من اخر رحمه الله … اما قوله دام مجده ان الظاهر من الجهالة
هو اعتقاد الصواب والغفلة عن الواقع فلا بأس به واما ما ذكره من ان تعميم الجهالة لصورة التردد يوجب خروج الكلام الى
التخصيص بالشاك الغير المقصر ففيه انه لو كان المراد به الغافل المتصف بالجهل المركب لزم منها التخصيص ايضا لوجوب
اخراج من كان مقصرا في المقدمات فالتخصيص في الخبر لازم على كل حال الا ان هذا الايراد غير وارد عليه دام مجده لانه …
السيرة بالامر بالتأمل كما نقل عنه في مجلس البحث ومنها ما عن ابن بابويه بسنده عن حفص بن غياث عن الصادق عليه السلام قال
من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وجه الدلالة ما ذكره السيد صدر الدين رحمه الله حيث قال لا ريب ان من فعل ما يعلم وجوبه … وترك
ما يعلم حرمته او كراهته فقد عمل بما علم ومن عمل كذلك كفاه انه مؤنة تكليف ما لم يعلم واغنى عن تحمل مشقة فيدل على
عدم التكليف بالنسبة الى ما لا يعلم فعلا او كفا فالظاهر من الحديث في الواجب وغيره وفي المستحب ومن … على
عدم وجوب العمل فيما لا يعلم حكمه وان الواجب التوقف والاحتياط انتهى واورد عليه بعض من تأخر بان الظاهر

ص

من الحديث انه ورد في مورد التفضل بمعنى ان الله تفضل على العامل بما علم بكفاية مؤنة عدم العمل بما لم يعلم والدليل على انه تم
عند الشك في وجود شيء قول الظاهر من الحديث ان من عمل بما علم فان الله تعالى يكفيه ما لم يعلم بمعنى انه يجب سببا
لحصول العلم له بما لم يعلم فيعلمه الله تعالى ما لم يعلم وقد دل على هذا المعنى اخبار كثيرة وهو الظاهر من لفظ كفي ما لم يعلم
لا انه يتجاوز الله تعالى عما لم يعلمه كما هو مقتضى المعنى الذي ذكره ذلك البعض ولا انه لا يكلفه الله تعالى ما لم يعلم كما هو
مقتضى كلام المستدل فتدبر في معنى الحديث حسب ما عنده … كان شاعرا بمراد المعصوم ومنها صحيحة عبد الرحمن بن
الحجاج فيمن … الرجل تزوج امرأة في عدتها … لا يحل له … فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي
عدتها فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين يعذر بجهالته ان ذلك محرم عليه
ام بجهالته انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم
عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر معها على الاحتياط فقلت فهو في الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في
ان يتزوجها فقلت فان كان احدهما متعمدا والاخر بجهل فقال الذي تعمد لا يحل له ان يرجع الى صاحبه ابدا وجه الاستدلال
ظاهر الصحيحة انه حكم فيها بعذر الجاهل بالتحريم وذلك مقتضى اصل البراءة مضافا الى المحكي عن الاخباريين
يعترفون بالبراءة في الشبهات الموضوعية ولازم ذلك هو ثبوت الحكم بالبراءة في الشبهات الحكمية بطريق اولى ولكن
لا يخفى ما في الاستدلال بها لانه موقوف على مقدمتين الاولى ان لا يكون المراد بالجهالة في الصحيحة الجهل المركب لان المتصف
بها … غير مكلف بشيء وليس محل النزاع في البراءة والاحتياط لان محل النزاع فيهما انما هو ما لو كان المكلف ملتفتا شاكا
في الحكم التحريمي وفيه ان لفظ الصحيحة يدل على ان المراد بالجهالة هو الجهل المركب لانه علل كون الجهالة بالتحريم اهون بانه لا يقدر
معها على الاحتياط ومن البين ان الجهل الذي لا يمكن الاحتياط معه انما هو الجهل المركب فان الجهل البسيط مما يمكن معه ذلك
فقد دل التعليل المذكور على كون المراد بالجهل هو الجهل المركب … وهو ان تخصيص عدم امكان الاحتياط
بالجهالة بالتحريم يعطي امكان الاحتياط في الجهل بالعدة الذي هو جهل بالموضوع والمراد امكان الاحتياط … لا يعقل
الا فيما لو كان الجهل بسيطا فلا بد وان يكون الجهل بالموضوع في الرواية بسيطا ويكون الجهل بالحكم مركبا وذلك يستلزم
التفكيك بين الجهالتين في الصحيحة ويمكن دفع اشكال لزوم التفكيك بان المراد بكل من الجهل بالحكم والجهل بالموضوع
هو الجهل المركب ومع ذلك لا يمكن الاحتياط في الجهل بالحكم اصلا لخلو ذهن المكلف عنه راسا من غير ان يسبق …
من جهته ولكنه يمكن الاحتياط في الجهل بالموضوع لان الجهل بالموضوع انما يتحقق في ضمن العلم بالحكم الكلي الشرعي
العلم بالحكم والجهل بالموضوع فكلما احتمل كون شيء من الموضوع الذي حكم عليه بذلك الحكم امكن الاحتياط …
الغفلة عن الموضوع … المتصفين بالجهل المركب لاشتراك ذلك الموضوع كان ذلك من علم
يحفظ على سبق التنبيه عليه اجمالا … وعلى هذا فلا يلزم التفكيك بين الجهالتين ويكون مع
ذلك الجهل بالحكم اهون من الجهل بالموضوع من جهة عدم امكان الاحتياط في الاول دون الثاني فانه يمكن فيه
الاحتياط بالتحفظ على ما علم اجمالا وتطبيق ذلك على ما يحتمل فيه … فان مع الجهل … عليه لا يمكن
الاحتياط مع العلم بحرمة المعتدة والجهل بكون المرأة معتدة فيمكن الاحتياط في كل ما احتمل فيه كون المرأة معتدة

وقد حكم في الصحيحة بكون الجهالة في الشبهة الحكمية اهون [illegible] في الشبهات الموضوعية [illegible]
منه

فان وقع في حقه انعقادا صحيحا باعتقاد كونها معتدة بالجهل المركب كان ذلك ناشئا من تقصيره وعدم تحفظه على ما يلزم جاهلا
من حرمة المعتدة على الوجه الكلي ويكون مقصرا في الجهل بكونها معتدة [illegible] فيظهر [illegible] كون الجهل بالتحريم اعون
من الجهل بكونها في العدة من جهة عدم امكان الاحتياط في الاول دون الثاني فافهم [illegible] ما ذكرنا ثانيا [illegible]
العلامة [illegible] في [illegible] بقوله [illegible] على كون الجاهل [illegible] ولا يحصل تحليل [illegible] الجاهل بالتحريم
لان [illegible] وان كان تخصيص الجاهل بالحرمة [illegible] التعليل يدل على قدرة الجاهل بالعدة على الاحتياط فلا يجوز
على الغافل [illegible] على الرواية على كل تقدير ويحصل [illegible] التفكيك بين الجهالتين تقدير [illegible]
ان يكون المكلف على تقدير كون جهله بسيطا معذورا فيما جهله [illegible] وليس الحال في مورد الرواية [illegible]
المسؤول [illegible] الجهل بما تعلق بالعدة او التحريم فلو كان [illegible] باثم معذور في عقده على المعتدة [illegible]
لم يفعل حراما في [illegible] ذلك كانت الرواية [illegible] على المطلوب [illegible] في حكم الجهل جهلا بسيطا وغيره
لم يجب [illegible] بل [illegible] باثم معذور في ان يتزوجها ثانيا بعد انقضاء عدتها [illegible] معذورا في الاقدام
نفس الفعل الذي هو العقد على المعتدة ولا بمعنى عدم كونه مرتكبا الحرام في [illegible] ذلك [illegible] اقول انه ليس من الحكم
ان يكون الجاهل المفروض في الرواية وان فرض جهله بسيطا معذورا [illegible] بالخصوص [illegible] جهلا بسيطا معذورا [illegible]
من الحكم كما هو محل الكلام في [illegible] من الشبهات الحكمية [illegible] ان يكون قد جهل الموضوع او الحكم [illegible] ان يكون قد جهل
نفس كونها معتدة مع العلم بثبوت العدة في الشريعة فهذا هو الجهل بالموضوع او يكون قد علم بكونها معتدة في [illegible] مع
العلم بمقدار العدة في الشريعة [illegible] علة تلك المراة [illegible] من انقضاء [illegible]
جاهل به وهذا ايضا من الجهل بالموضوع او يكون قد جهل ثبوت العدة في الشريعة حتى انه لا يعلم ان تزويج المعتدة حرام
وهذا من الجهل بالحكم او يكون قد جهل مقدار العدة في الشرع [illegible] في انقضاء عدة المراة فهذه اربعة اقسام
ثم نقول ان القسم الاول وان كان لا يجب فيه الفحص لكونه من الشبهات الموضوعية والمكلف معذور فيه [illegible] لكونه مورد
الاخبار كرواية مسعدة بن صدقة كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك
ولعله سرقة والعبد يكون عندك ولعله حر قد باع نفسه او قهر فبيع او خدع فبيع او امراة تحتك وهي اختك او رضيعتك
والاشياء كلها على هذا حتى يستبين غير هذا او تقوم به البينة الحديث [illegible] في الاستدلال [illegible]
[illegible] من الشبهات الموضوعية التي [illegible] من الكلام في [illegible]
التحريمية والقسم الثاني يجب فيه الفحص [illegible] الفحص في الموضوعات لعدم [illegible] العمل بالاصل
لان [illegible] العدة [illegible] والقسم الثالث يجب فيه الفحص لكونه شبهة حكمية [illegible] الاقدام على تزويجها
من دون فحص عن الحكم الشرعي تقصير [illegible] والجاهل المقصر في الحكم غير معذور فيكون تزويجها حراما من دون [illegible]
بكونه حراما بنفسه كالبيع وقلنا [illegible] الاثر عليه حرام [illegible] يكون العقد على المعتدة بقصد ترتب الاثر عليه حراما
اما من باب التشريع او من باب كون العقد مقدمة للحرام [illegible] على حرمة المعاونة على الاثم [illegible] ان يصدق
المعاونة عبارة عن ايجاد المقدمة لفعل الغير ليترتب عليه [illegible] لو [illegible] بنفسه [illegible]

انه

انه تصادف الحرام في الواقع كان ارتكابه الحرمة منجزا وان لم يصادف الحرام في الواقع كان قد فعل المحرم ايضا لما عرفت [illegible] استصحاب
عدم تاثير العقد وعدم ترتب الاثار عليه حيث شك في حرمة المعتدة ومن هنا ظهر انه يترتب الاثر على المعاملة مع الجهل
صحيحا الا كون معذورا من جهة الحكم التكليفي ان وقعت مطابقة للواقع وكان مرتكبا للحرام من حيث [illegible] الاستصحاب
الذي [illegible] عدم تاثير العقد وعدم ترتب الاثر مع الشك في صحته [illegible] الحكم الظاهري يوجب العقاب
وان وقع العقد في الواقع صحيحا والقسم الرابع حكمه حكم القسم الثالث ويزيد عليه انه يجري فيه استصحاب بقاء العدة ايضا
المذكور لو كان بظاهره يعطي المعذورية عن العقاب في هذه الاقسام الثلاثة لم يكن بد من صرفه عن ظاهره لعدم امكان
المعذورية فيها وقد عرفت ان القسم الاول وان كان لا اشكال في ثبوت العذر فيه الا انه خارج عما نحن فيه لكونه
شبهة في الموضوع [illegible] ما يتعلق بالحديث [illegible] عليها [illegible] احدهما انه [illegible] كون الجهالة
بالتحريم اهون بانه لا يقدر معها على الاحتياط المقتضي لكون الجهل [illegible] بسيطا [illegible] الجهل [illegible] الجهل
البسيط والمركب وكان ذلك موافقا لما افتى به الفقهاء حيث جعلوا المقتضي لتحريم المعتدة التي تزوجها [illegible]
الرجل العلم بالعدة والتحريم او الدخول بها مع الجهل باحدهما ولو لم يدخل في صورة الجهل باحدهما لم تحرم عليه من دون فرق
بين الجهل البسيط والمركب قال الشهيد ره من تزوج امراة في عدتها عالما بانها كانت [illegible] عالما بالعدة والتحريم بطل
العقد وحرمت عليه ابدا وان جهل احدهما او جهلهما حرمت ان دخل بها والا فلا انتهى [illegible] كلام
كالشهيد الثاني ره على ما ادعاه بعض من [illegible] العقد [illegible] في نفس الامر [illegible]
[illegible] حكمه [illegible] بانه اذا كان احدهما [illegible] التحريم [illegible] الجاهل [illegible] العقد
[illegible] دون [illegible] احدهما ان يكون شيء من الايجاب والقبول [illegible] الاخر
حق الاخر بان يقع الايجاب من الموجب مثلا [illegible] القبول من صاحبه او العكس وثانيهما ان يكون مجموع العقد مركب من
الايجاب والقبول مؤثرا اثره في حق احد المتعاقدين دون الاخر [illegible] معقول لان مجموع العقد المركب منهما سبب
لما يتعلق بالمتعاقدين فلا يعقل ان يؤثر جزء السبب [illegible] دون تاثير الجزء الاخر [illegible] ايجاب البيع مثلا
عبارة عن نقل البائع الى المشتري فكيف يتصور وقوع النقل من البائع [illegible] دون حصول الانتقال الى المشتري وكذا الحال
في القبول وكذلك لا يعقل تحقق جزء السبب [illegible] دون الجزء الاخر وعلى هذا فلا بد من حمل الرواية على [illegible]
العقد [illegible] احدهما [illegible] الظاهر نظرا الى اعتقاده الذي هو طريق [illegible] نظرا
[illegible] الذي هو طريق [illegible] الاجنبية [illegible] من الرجل والمراة بكونها اجنبية
وكونه شبهة [illegible] الجاهل [illegible] مع كون الدخول فعلا [illegible] وكذلك فيمن تزوج امراة ثم اقر احدهما بكونها
[illegible] في العقد [illegible] على [illegible]
كل منهما بمقتضى اعتقاده او اقراره او انكاره ومنها [illegible] عن الكافي في باب [illegible]
عن ابي عبد الله ع قال كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه [illegible]
[illegible] الشهيد ره في الذكرى [illegible] في شرح الوافية [illegible] الرواية [illegible] الاستدلال [illegible]

الاستدلال بحديث السيد المذكور هو ارجاع قوله فيه حلال وحرام الى ارادة احتمال الحلال والحرام واتصافه بهما وصحة انقسامه
اليهما وقبولها ما ذكره خلاف ظاهر اللفظ لان ظاهره ان كل كلي له فردان او صنفان احدهما موصوف بالحل والاخر موصوف
بالحرمة فذلك الكلي محكوم عليه بالحل الى ان تعرف الحرام منه ذلك الكلي بعينه فتدبر هذا بناء على ان يكون لفظة منه مذكورا
في الحديث كما في جملة من النسخ وعلى تقدير عدم كونه مذكورا في الحديث بلفظه فهو مراد قطعا وعلى هذا فيختص الحديث
ببيان الشبهة الموضوعية فلا يكون له ربط بما هو بصدده من اثبات حكم الشبهة الحكمية الا ان يتشبث بنحو ما [illegible]
ذكرناه من المعنى من ان الكلي الذي فيه حلال وحرام محكوم عليه بالحل الى ان يعلم الحرام بعينه فلم يعلم الحرام بعينه فالكلي
محكوم عليه بالحل في ضمن ما علم حله في ضمن ما لم يعلم حرمته من الفرد المشتبه وعلى هذا فلا احتياج الى ما ذكره الفاضل المحرر
من ان المراد بقوله فهو لك حلال ان مجهوله حلال بل هو تصرف في اللفظ من دون داع اليه على خلاف نظم الكلام واخراج
له عن حقيقته ولصاحب المناهج في المقام طريق اخر في الاستدلال فهو يتوقف بصحته وان لم يكن المراد به ما ذكره من
احتمال الامرين وجواز اتصاف الشيء بهما بل مع وجود الحلال والحرام بالفعل فانه صدق عليه حمل العنوان الاخبار الواردة
بان كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال وذكر بعد الصحيحة المذكورة صحيحة اخرى [illegible] والاستدلال انما
يحتمل معاني ثلاثة الاول ان كل فعل من افعال المكلفين كان من شانه ان يكون حلالا او حراما اي يصح ان يتصف بالحل
والحرمة وكل عين مما يتعلق به فعل المكلف كذلك اذا اشتبه عليك حكمه ولم تعلم انه الحل او الحرمة فهو لك حلال حتى تعلم بدليل
انه حرام فيكون فائدة القيد بيان قابلية محل الاشتباه حتى يخرج ما لا يقبل الاشتباه كالافعال الاضطرارية وما لا يتعلق به
فعل المكلف فالمراد بقوله فيه حرام وحلال انه ما يكون قابلا لان يكون حكمه مشتبها عندك ولان يكون حكمه الحل او الحرمة
ويكون حصول الاشتباه مفهوما من الخارج الثاني ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى القسمين وتحكم عليه
باحدهما لا على التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال فيكون قوله فيه حلال وحرام لبيان حصول الاشتباه ويرجع
ايضا الى الاول وعلى هذين المعنيين يشمل ما لم يعلم حرمة نوع منه [illegible] اذ امكن اتصاف كل نوع منه بالطرفين
بحسب الواقع فانه يشترط فيها وجود النوعين الثالث انه كل شيء من فعل معين له نوعان نص الشارع على احدهما بالحل
وعلى الاخر بالحرمة واشتبه عليك فرد انه من اي النوعين فهو لك حلال فيكون معنى قوله فيه حلال وحرام انه منقسم اليهما
مثال ذلك ان اللحم له نوعان مذكى وميتة وتعلم حلية الاول وحرمة الثاني واشتبه عليك لحم انه من المذكى او من الميتة الرابع
ان كل فعل او عين له انواع نص الشارع على احدها بالحل وعلى الاخر بالحرمة واشتبه عليك الامر في نوع ثالث هل نص
عليه بالحل او الحرمة فهو لك حلال مثاله اللحم له انواع لحم الغنم ولحم الخنزير ولحم الحمير تعلم حلية الاول وحرمة الثاني واشتبه
عليك الامر في صنف انه هل هو مندرج تحت الاول او الثاني فهو من الاول [illegible] حلال مثاله اللحم له نوعان حلال وحرام
واشتبه عليك الامر في لحم الحمير انه هل هو من نوع الحلال او الحرام والفرق بين هذا والثالث ان النوع في هذا
باعتبار الحل والحرمة وفي الثالث باعتبار اخر وكذا مع الرابع [illegible] المعلوم وفي هذا [illegible] الشيء له
نوعان حلال وحرام سواء علم بعض اصناف كل منهما ام لا [illegible] الرابع فانه يعلم فيه الحلال والحرام بخصوصهما السادس
الاعم من الثلاثة وهو ان كل شيء له نوعان او انواع واشتبه عليك الامر في فرد او صنف في حليته وحرمته لاجل

يكون فيه

اللحم

الخامس ان كل شيء من فعل او عين له نوعان حلال وحرام واشتبه

عند الشبهة في الحكم فانه وجههما بحيث تشمل الشبهة في نفس الحكم الشرعي ليتم الاستدلال بها على تمام المراد فيما لا نص فيه
فقال فقوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام يحتمل احد معان ثلاثة الاول ان كل فعل من جملة الافعال التي تتصف بالحل و
الحرمة وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمة اذا لم تعلم الحكم الخاص به من الحل او الحرمة فهو لك حلال
فخرج ما لا يتصف بهما جميعا من الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام
فيه او حرام لا حلال فيه وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان
ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا وان يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم كلي فوقه او تحته بحيث لو فرض
العلم باندراجه تحته او تحققه في ضمنه لعلم حكمه ايضا ام لا الثاني ان كل شيء يكون فيه الحلال والحرام عندك بمعنى
انك تقسمه الى هذين وتحكم على احدهما لا على التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال الثالث ان كل شيء
نعلم له نوعين او صنفين نص الشارع على احدهما بالحل وعلى الاخر بالحرمة واشتبه عليك اندراج هذا الفرد فلا تدري
من اي النوعين او الصنفين هو فهو لك حلال فيكون معنى قوله فيه حلال وحرام انه ينقسم اليهما ويمكن ان يكون المراد
بالشيء الجزئي المعين ومعنى كون [illegible] انه يحتمل الحل والحرمة والاشتباه في كونه فردا للحلال او الحرام مع العلم بهما بالنص الشارع
وحاصل المعنيين امر واحد والمعنى الثالث اخص من الاولين والثاني من جملة الاول وهو الذي ينفع القائلين
بالاباحة والثالث هو الذي حمل القائل بوجوب التوقف والاحتياط هذه الاحاديث عليه [illegible] الحديث وما ذكره قبل هذا عليه
انتهى وعلى ما ذكره فيتوجه ان الرواية على اللحم المشترى من السوق المحتمل للمذكى والميتة مما يرجع الشبهة فيه الى الموضوع وعلى
شرب التتن وعلى كل لحم الحمير مما يرجع الشبهة فيه الى الحكم ان فرض عدم [illegible] وقوع الشك فيه لانه يصدق على كل منهما انه
فيه حلال وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسما لحكمين فنقول هذا اما حلال واما حرام وانه من جملة الافعال التي
يكون بعض انواعها او اصنافها حلالا وبعضها حراما واشتركت في ان الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم ومثل القائل
اللحم لما ذكره من الاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف بالسماء وذات الباري تعالى وما ذكره من العلم بحكم كلي فوقه او
تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته او تحققه في ضمنه لعلم حكمه انما هو من خواص الشبهة الموضوعية مثال الاول اللحم
المطروح في الطريق المعلوم كونه لحم الغنم فان هناك كليا وهو المذكى اذا علم اندراج لحم الغنم تحته كان حلالا او المذكى
كلي فوق لحم الغنم باعتبار انه اعم منه من وجه [illegible] من جهة انه يتحقق في ضمن لحم الغنم وغيره من البقر والجاموس وان كان
اخص منه من جهة ان لحم الغنم قد يكون مذكى وقد يكون غيره فالحاصل ان لحم الغنم الذي هو عنوان الجزئي المشكوك فيه ومرجع
الشك فيه كليا فوقه وهو المذكى بحيث لو علم اندراج ذلك اللحم تحته لعلم حكمه ومثال الثاني مطلق لحم الغنم فان كلي
نوعان المذكى والميتة والاول حلال والثاني حرام فهو بحيث لو علم تحققه في ضمن احدهما لعلم حكمه من الحل والحرمة وكذا في المائع
الشخصي المشكوك في كونه بولا او ماء فان المائع الكلي الذي هو عنوان المائع الشخصي ومرجع الشك فيه تحته كلي وهو الماء
بحيث لو تحقق المائع في ضمنه لعلم حكمه بالطهارة وهناك كلي اخر وهو البول لو تحقق المائع في ضمنه لعلم حكمه وهو
النجاسة ويمكن ان يمثل للكلي الذي تحت اللحم الكلي بالمذكى باعتبار انه اعم من المذكى من وجه فيكون هذا اخص من
اللحم من جهة ان اللحم لا يتحقق الا في المذكى وغيره وان كان المذكى ايضا لا يوجد الا في ضمن اللحم كالجلد والشحم فالحاصل ان وجه

الاستدلال

الاشتباه في الحكم او الاندراج تحت احد النوعين او في نوع في ان يعلم هو ايضا نوع حلال وحرام فهو لك حلال اشتباه
اللحم فيه الحلال والحرام والمذكى والميتة ولحم الغنم والخنزير والحمير واشتبه عليك الامر في لحم ما الحل انه لا يعلم انه من الميتة
او المذكى او الحل انه لا يعلم من ~~بشر او ملك~~ والاجل انه لا يعلم من الحلال او الحرام او الاجل انه لا يعلم انه في نفسه كيف هو
ثم نقول الاشتباه في دلالة هذه الاحاديث على اباحة الاشيء غير على المعنيين الاولين وكذا على الثلاثة الاخيرة كما
ظهر من اخلتها انما على المعنى الثالث لاحد الاحتمالين والاولان وان كان الخلاف الظاهر الاول الظاهر من قوله فيه حلال
وحرام انه شمل على النوعين منقسم اليهما في الواقع ولكن الثالث ايضا صحيح اذ الاشتباه ان قوله كل شيء فيه
حلال وحرام شامل بعمومه الصريح لمثل اللحم في الامثلة الاربعة وكذلك الاشتباه المفهوم التزاما يشمل الاشتباه
في جميع تلك الصور والمعنى الثالث يوجب تخصيص كل شيء بما علم فيه خصوص النوع الحلال وخصوص الحرام وبما
كانت النوعية باعتبار غير الحل والحرمة وتقييد الاشتباه بما يكون لاجل الاشتباه في الاندراج تحت النوع الذي
عنوانه غير الحل والحرمة مع انه لم يعلم خصوص الحلالية والحرام ولا باعث على ذلك التخصيص والتقييد الذي في الحديث منه شيء ولا اثر
ولو جاز ذلك لما جاز الحمل على العام والمطلق وكذلك الرابع والخامس وكون المورد خاصا لا يوجب تخصيص الحكم مع ان
المورد في الصحيحة الاولى و تبادر الشخص الموجود في الخارج من العين ممنوع بل الظاهر من قوله بعينه اي بخصوصه مع
ان الصرف الى اللحم عين خارجي ويتم المطلوب بعدم القول بالفصل وما قيل من ان الظاهر من قولهم ان كل شيء له
نوعان او صنفان حكم الشارع على احدهما بالحل وعلى الآخر بالحرمة فهو غير صاف لانك قد عرفت ان هذا المعنى
ملحوظ في جميع المعاني الاخيرة هذا كلامه وانت خبير بما فيه اما اولا فلان ما ذكره من المعنى الرابع وان كل فعل
او عين لها انواع آه وما ذكره من المثال لذلك مما لا ينطبق عليه الحديث المذكور لما اشار اليه المتقدم ذكره من ان قوله
فيه حلال وحرام ليس لمجرد الاحتراز عما علم اتصافه بحكم واحد كالافعال الضرورية للتعيش وعما لا يتعلق به فعل
المكلف بل المراد هو الاحتراز مع الاشارة الى حجية الاشتباه ومنشأه الى ان الشبهة في المشتبه مما نشأ من اشتباهه
بالصنف المحرم والمحلل فكما يحتمل كونه من المحلل يحتمل كونه من الآخر وليس الحال فيما ذكره من الفرض على هذا
المنوال ضرورة ان الاشتباه في كل لحم الحمير ليس من جهة اشتباهه بلحم الغنم ولحم الخنزير بل من جهة عدم العلم بما يتبعه الشارع
ومن هنا يتجه ان يقال ان الحديث لا ينطبق الا على الشبهات الموضوعية لان مشابهة بعض الموضوعات لبعض وعما المنشأ لبعض
الافراد ولا تجري فيما يورث الاشتباه في الحكم الجزئي بخلاف الشبهة في الحكم فان حكم الشارع على صنف من الكلي مع عدم ثبوت حكم
على صنف آخر لا يورث اشتباها حكم ما لم يعلم حكمه من الصنف الآخر بما علم حكمه بان يكون حكمه ما علم بما حكم به على الحقيقة وامانيا
فلان ما ذكره مما عرفت لا ينطبق عليه الحديث من وجه آخر لان مقتضى الحديث تعليل الحظر بكون الماء بعموم فيه حلال
وحرام ان كل كلي فيه صنفان احدهما موصوف بالحل والآخر بالحرمة وان منشأ الاشتباه في المشتبه هو احتمال كونه من
صنف الحلال او من صنف الحرام وملاحظة قوله حتى تعرف الحرام الظاهر في العهد خصوصا على احدى الروايتين وفي
اشتمالها على لفظ منه عقيب قوله حتى تعرف الحرام هو ان ليس الاشتباه في المشتبه الا من جهة انا لا نعلم انه من اي الصنفين
هو فاذا ارتفع الجهل وتبين حال المشتبه ظهر انه من ذلك الصنف الحرام كما لو تمكنا في كون مائع بولا او ماء فانه بعد

عام

لبس

ما خرج الى الصحيح اللفظ عن ابن سنان قال سألت ابا جعفر عن الجبن الى ان قال سأخبرك عن الجبن وغيره كل ما فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه

السبلة

حكم

معرفة الحرام بعينه ح يظهر انه بول ولبس الحال في مفروض صاحب المناهج على ذلك المنوال لانه بعد ما علم حال لحم
الحمير بالحرمة لا ينكشف انه كان من افراد المحرم الذي هو لحم الخنزير وما ناسبه فلان ما ذكره من تمام المطلوب بعدم القول
بالفصل مما لا يعلم اليه لان كون شيء الحكم بمكون دراسته تحت كلي شامل له ولحلال ومحرم فيصدق عليه قوله كل
شيء فيه حلال وحرام بالمعنى الذي ذكره فتامل ثم ان الفاضل المحرمة اورد على السيد المذكور بان ما ذكره من
التفسير يوجب استعمال اللفظ المعنيين مع كونه خلاف المتبادر من الرواية بيانه ان خروج الاشيا التي لا يتعلق
بها فعل المكلف كالسماء ووفات الباري تعم مثلا انما هو لاجل عدم امكان الاتصاف بشيء من الحل والحرمة الا من جهة
عدم اتصافها بهما معا وعدم قابليتها للاتصاف بهما وخروج الافعال الضرورية كبقاء الحيوة انما هو لاجل انه
لا يتصف الا باحدهما فيلزم استعمال قوله فيه حلال وحرام في معنيين احدهما انه قابل للاتصاف باحدهما وبعضها الآخر
يمكن تعلق الحكم الشرعي به بخروج ما لا يقبل الاتصاف بشيء منهما والثاني انه ينقسم اليهما ويوجد النوعان فيه او في نفس الامر
او عقليا وهذا غير جائز الماء وقال مع ان ما ذكر في معنى الحديث يستلزم استعمال اللفظ في معنيين لقوله حتى تعرف
الحرام منه بعينه فيعتبر الابد ان يكون المراد منه حتى تعرف من الادلة الشرعية الحرمة اذا اريد معرفة الحكم المشتبه وحتى تعرف من
الخارج من البينة او غيرها الحرمة اذا اريد الموضوع المشتبه فليتأمل انتهى وانت خبير بما فيه لان ما ذكره السيد المذكور من
المراد بالرواية والحاصل بيانه وهو ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا ولان يكون حراما فهو حلال ان كلي صادق
على الشباهة الحكم الكلي والجزئي ولا يكون من استعمال اللفظ في معنيين بل في معنى كلي تحته معنيان واشتباه حكم شيء من الامور
المتعددة المجرى عنها بتركيب الشفاء بشيء آخر وكان الشفاء فيه من نحو الكلام لبعض من قبيل ما استعمل في معنيين
واما ما ذكره اخيرا فهو ضعيف لان اتحاد طرف في المعرفة ومباينة طريق بعضها الطريق الآخر لا يخرج المعرف عن كونه من
قبيل الكليات فافهم ولعله اشار بالامر بالتامل الى ذلك هذا هو الكلام على الاخبار التي تمسكوا بها للبراءة في المقام
وقد عرفت الكلام على الآيات التي تمسكوا بها واعلم ان الادلة المذكورة من الصنفين على قسمين احدهما ما ليس مؤداه الا
ان التكليف بغير بيان مما لا يجوز مثل التكليف اسما الا ما آتيها ان اريد بالايتاء الاعلام وهذا القسم لا يفيد الا
بعد ابطال ادلة الاحتياط والا فهي على تقدير تماميتها واردة على هذا القسم لان ما دل على الاحتياط على الشبهة آت
منع عن الشارع كان بيانا للحكم مورد الشبهة فيرتفع موضوع عدم البيان والحجة لا يبقى التمسك بهذا القسم من انتفاء ماله
على بيان الحكم الواقعي والظاهري الذي هو الاحتياط وثانيهما ما هو ظاهر الحكم بالبراءة عند انتفاء الحكم الواقعي مثل
قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وهذا القسم مناف للاحتياط والتوقف ولا بد من ملاحظة التعارض بينه
بين ادلة الاحتياط واعمال احكام الترجيح بينهما ويظهر من الفاضل المحقق السيد صدر الدين رحمه الله التمسك في الحكم بالبرائة
عند الشبهات الحكمية مع فقد النص بقول الصادق كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك
وذلك يكون مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر
او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة ومن
الفاضل المحرمة التمسك به في الشبهات الموضوعية وليس شيء منهما في محله لان ظاهر سياق الحديث مما لا خطر فيه تمام النظر

نظرية

انه مثلها ان كان اجل انه فعل مكلف لكان قد خرج ما شأنه حلال او حرمة او لا يتصف الا باحدهما

هو في جملة كل شيء هو لك الخ ان لفظة هو مبتداء ولفظة لك خبره والجملة المؤلفة من المبتداء والخبر صفة لشيء وانه يكن
ووصف النكرة بالجملة مما لا ريب في جوازه وقوله حلال خبر كل شيء والمعنى ان كل شيء متصف بانه مختص بك ومنسوب اليك
لكونه تحت يدك حلال في حقك حتى يستبين خلافه او تقوم به البينة وعلى هذا يكون الحديث شاهدا لبيان حجية
اليد ويشهد بذلك الامثلة المذكورة فانه يبين ان المرأة التي تحتك محكوم عليها بانها زوجتك حتى يستبين خلاف ذلك
او تقوم به البينة وعلى هذا القياس غيره من الامثلة وما ذكرنا انها مثال للمتقدم ذكره مما يبتني على ان يكون قوله هو لك حلال
خبر الكل شيء وقد عرفت انه خلاف الظاهر ومقتضى الظاهر ما ادخل لزم شبهة الحكم والشبهة الموضوع وقال صاحب الفصول ان ما ذكره على
ما حكاه بعض مشايخنا عنه في مجلس البحث ان هذا الحديث بالاطلاق يدل على الحكم بالبرائة عند اشتباهات الموضوعية الى ان يثبت
من مورد اليد وعلى اعتبار اليد في مواردها الاطلاق حكمه بالحل الى ان يستبين خلافه او تقوم به البينة ولا يخفى ما فيه لان دلالة التنزيل
على البرائة في الشبهات الموضوعية موقوفة على كون جملة هو لك حلالا خبرا لكل شيء ودلالته على اعتبار اليد موقوف على كون جملة هو لك
صفة لشيء وكون حلالا خبرا عن كل شيء ولو بني على هذا استعمال جملة كل شيء هو لك حلال في معنيين وهو مما لا يساعد المحققين عند
هذا تمام الكلام في الاستدلال على حكم البرائة فيما نحن فيه بالكتاب والسنة واما الاجماع فيقرر على وجوه الاول دعوى اجماع العلماء
كلهم من المجتهدين والاخباريين على ان الحكم فيما لم يرد الايات والاخبار على الاحتياط انما هو البرائة وهذا الوجه من الاجماع لا
ينفع الا بعد تمامية ما تمسكوا به من اخبار الاحتياط والحظر والايات التي زعموا دلالتها عليه وهكذا الحال في تقرير الاجماع وادعاء
عليه بعض من تاخر بانه لم يعلم من الاخباريين كونهم ذاهبين الى الحكم على البرائة على تقدير عدم دلالة الايات والاخبار
على وجوب الاحتياط ولابد في الاجماع من ذلك وذلك لاحتمال اعتمادهم على الدليل العقلي في الحكم بالاحتياط ولاحتمال انهم
لم يعتمدوا على الدليل العقلي ولما اعتمدوا على الايات والاخبار انما ذكرهم من الدليل العقلي انما هو من الاصوليين وقد
استسوه لهم حتى يتحقق جميع ما يحتمل ان يكون مستندا لهم فيطلع ويظهر فساد مذهبهم غاية الظهور ولو قرر الاجماع على تقدير ان لا
يرد في المورد دليل عقلي ولا نقلي على تحريمه من حيث هو ولا على تحريمه من حيث انه مجهول الحكم فيبقى ان الحكم بالبرائة وعدم العقاب ح
اجماعي قلنا ان للخصم ان يقول ح ان ادلة البرائة من النقل والعقل لو فرض بطلانها كان الاصوليون موافقين للاخباريين
في الحكم بوجوب الاحتياط والدعوى الاولى ليست باولى من الثانية الثاني دعوى الاجماع على ان الحكم فيما لم يرد دليل على تحريمه
من حيث هو عدم وجوب الاحتياط وجواز الارتكاب وذلك مما لا خطر فتاوى العلماء في موارد الفقه فانك لا تكاد تجد من زمان
المحدثين الى زمان ارباب التصنيف في الفتوى من يعتمد على حرمة شيء من الافعال بمجرد الاحتياط نعم ربما يذكرونه في مقام
الاستدلال في جميع الموارد حتى في الشبهة الوجوبية التي اعترف القائلون بالاحتياط بعدم وجوبه فيها والباس بالاحتياط
المحكمات من وجدت وكلما تم لخيار هذا القول من القدماء ممن زعمت الاخبارية انهم موافقون لهم في المسلك فمنهم ثقة
الاسلام الكليني حيث صرح في ديباجة الكافي بان الحكم فيما اختلف فيه الاخبار التخيير ولم يلتزم الاحتياط مع ما ورد من
الاخبار بوجوب الاحتياط فيما تعارض فيه النص وما لم يرد فيه نص بوجوبه في خصوص ما لا نص فيه فالظاهر ان كل من قال بوجوب
الاحتياط هناك قال به هنا ومنهم الصدوق فانه قال اعتقادنا ان الاشياء على الاباحة حتى يرد النهي ومن هذا يظهر
موافقة والده ومشايخه لانه لا يعتبر مثل هذه العبارة مع مخالفتهم بل ربما يقول الذي اعتقده وافتي به واستظهر من

عبارة

عبارته هذه انه من دين الامامية واما السيدان فقد صرحا باستقلال العقل بالحظر الا طريق الى كونه مفسدة وصرحا ايضا
في مسئلة العمل بخبر الواحد انه متى فرضنا عدم الدليل على حكم الواقعة رجعنا فيها الى حكم العقل وقد حكي في المعالم عن السيد
المرتضى رحمه الله انه اورد على نفسه سؤالا هذا لفظه فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله فاجاب
بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك ولعله
الاقل يعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصله انه اذا امكن تحصيل القطع
باحد الاقوال من طرق ذكرها تعين العمل به والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين واما الشيخ ره فانه
وان ذهب وفاقا للشيخ المفيد الى ان الاصل في الاشياء من طريق العقل الوقف الا انه صرح في العدة بان حكم الاشياء
من طريق العقل وان كان هو الوقف لكنه لا يمتنع ان يدل دليل سمعي على ان الاشياء على الاباحة بعد ان كانت على
الوقف بل عندنا الامر كذلك واليه نذهب انتهى واما من تأخر عن الشيخ ره كالحلي والمحقق والعلامة والشهيدين وغيرهم
فحكمهم بالبرائة يعلم من مراجعة كتبهم وبالجملة فلا نعرف قائلا معروفا بالاحتياط وان كان ظاهر المعارج نسبته الى جماعة ومما
ذكرنا يظهر ان تخصيص بعض القول بالبرائة بمتأخري الامامية مخالف للواقع وربما يستشهد في المقام بكلام جماعة ذكروا
دليل الانسداد ولم يتعرضوا لابطال الاحتياط والقيام خصوصا كالعلامة وصاحب المعالم ره وغيرهما فدل ذلك على ان عدم
طريقية الاحتياط امر مفروغ عنه حيث اقتصروا على مجرد انسداد باب العلم والعمل بالظن من دون تعرض للاحتياط وكون اولى
احتمال انه لا اقوى من حجية العلم الاجمالي في انتفاء الاحتياط مع عدم العلم الاجمالي ومع كون الشك ابتدائيا كما هو المفروض في
وقبل ذلك لا اشهاد فيه لاحتمال ان انتفاء الاحتياط وكونه معروفا عندهم او لسقوطه لعسره هنالك من جهة كثرة
المشتبهات المفروضة هناك لعرض الكلام فيما انسد باب العلم في غالب الاحكام فلا يكون مما لم يدخل فيما نحن فيه
الثالث الاجماع المنقول في كلمات جماعة المؤيد بالشهرة المحققة بل ربما استفيد من الجميع اجماع محقق وممن ظهر
منه دعوى ذلك الصدوق في عبارته المتقدمة وممن ادعى اتفاق المحصلين عليه الحلي في اول السرائر حيث قال بعد
ذكر الكتاب والسنة والاجماع انه اذا فقدت هذه الثلثة فالمعتمد في المسئلة الشرعية عند المحققين الباحثين عن ماخذ
الشريعة التمسك بدليل العقل انتهى ومراده بدليل العقل كما يظهر من تتبع كتابه هو اصل البرائة وممن ادعى الاتفاق
العلامة المحقق في المعارج في باب الاستصحاب وعن في المسائل المصرية ايضا في توجيه نسبة السيد الى مذهبنا
جواز ازالة النجاسة بالمضاف مع عدم ورود النص فيه ان من اصلنا العمل بالاصل حتى يثبت الناقل ولم يثبت
المنع عن ازالة النجاسة بالمضاف فلولا كون العمل بالاصل اجماعيا لم يحسن من المحقق ره جعله وجها لنسبة مقتضاه
الى مذهبنا هذا ولا يخفى ان الاستشهاد بكلام المحقق ره انما هو من جهة الحكم الكلي وهو كون العمل بالاصل مذهب
اصحابنا وان كان جريان الاصل في المورد الذي اجراه المحقق ره محل المنع واما الشهرة فانما تتحقق بعد التتبع في كلمات
الاصحاب خصوصا في الكتب الفقهية ويكفي في تحققها ذهاب من ذكرنا من القدماء والمتأخرين الرابع بناء العقلاء من
زمن آدم الى يومنا هذا على عدم الالتزام بامتثال مواليهم ورؤسائهم سواء كان في امور دينهم ام في امور دنياهم بمجرد
احتمال الطلب من الامر وكذلك الامراء والرؤساء وقد استقر بناؤهم على علم عبيدهم بالامتثال بمجرد الاحتمال لا فرق في

العقلاء البانين على ما ذكر من المسلمين والكفار واهل الشرائع وغيرهم في الاعتماد والاحتياط عند عدم ظهور بعضها الى الاتيان
في الشبهات الابتدائية وان كان طريقها في الشك في المكلف به مع العلم بالتكليف اجمالا الا ان هذا البناء
اما ان يكون كاشفا عن حكم العقل او يكون كاشفا عن حكم الحجج من جهة اطلاعهم على سلوكهم وتقريرهم على ذلك فيما
يتعلق بامر دينهم وتقريرهم حجة لان من وظيفة الحجة ان يبين طريق الاطاعة الذي بتقصير ان لم يكن رضيا
بطريقة العقلاء الذي يسلكونه وحيث لم يبين وقررهم على ما هم عليه كان كاشفا عن رضاه فيؤول ما ذكرنا الى
الاجماع العملي فهذا الاعتبار الخامس الاجماع العملي الكاشف عن رضا المعصوم من وجه اخر وذلك ان سيرة المسلمين
من قبل الشريعة بل في كل شريعة على عدم الالتزام والالزام بترك ما يحتمل ورود النهي عنه من الشارع بعد الفحص وعدم
الوجدان وان طريقة الشارع كان تبليغ المحرمات دون المباحات وليس ذلك الا لعدم احتياج الحصر في الفعل الى البيان
وكفاية عدم النهي فيها قال المحقق ره على ما حكي عنه ان اهل الشرائع كافة لا يخطئون من بادر الى تناول شيء من
المشتبهات سواء علم الاذن فيها من الشرع ام لم يعلم ولا يوجبون عليه عند تناول شيء من الماكول ان يعلم التنصيص على اباحته
ويعذرونه في كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم ولو كانت محظورة لاسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن انتهى ولا
يخفى ما في التمسك بالاجماع والتهافت فان اعتباره في صدر الكلام اهل الشرائع هو انما يعطي … التمسك بالسيرة
والاجماع العملي والكاشف الا انه لا يقول بذا اهل الشرائع اهل العقل والعقلاء وتعبيره بانهم لا يخطئون بعض …
بصدد بيان نفي الذم الذي من شان اهل العقل لا من المناسب السيرة انما هو ان يقول ان اهل الشرائع لا يلتزمون بالتكليف
مع الشك فيه وما هو في معناه مما يفيد استقرار عملهم عليه لا التعبير بتخطئتهم وذمهم للفاعل فان ذلك من العقلاء الراسخ
من جهة فعلهم منهي عنها ومن عدم تلائم المحكوم والمحكوم عليه مع الاجمال في كلامه والاشتباه يحصل من حيث انه
هل اراد التمسك بالسيرة او التمسك ببناء العقلاء فتامل واما دليل العقل فهو ان العقل يحكم حكما قطعيا بان التكليف من
غير بيان قبيح بان يطلب المولى شيئا ولا يظهر المطلوب بعنوانه نفس ذلك الطلب لا بنصب طريق ظاهرا وبعثا اخرى الطلب
والعقاب من دون بيان الحكم الواقعي ولا بيان الحكم الظاهري قبيح وانما قلنا ذلك لان البيان كما يتحقق بنفس الطلب
والحكم الواقعي كذلك يتحقق بان يقول انك متى احتملت وشككت ان طالب منك شيئا فات به لكن هذا امر بالاحتياط
عند الشك في الطلب فيكون هذا الكلام سوقا لبيان جعل حكم ظاهري في حق المكلف وهذا ايضا نوع بيان وعند
انتفاء كل من نوعي البيان يقبح التكليف والعقاب فيصدق ما عليهما مرتكبا للقبيح ولا خفاء في ذلك حتى ان الاطفال
ايضا يعدون كون الاتي ان المؤدب لو عاقبهم على ما لم يعلمهم قالوا انك لم تبين لنا ذلك وانكروا عليه عقابه على ما لم يبين
ولو في خفية فلا اشكال في ذلك لا يقال ان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلي يصح ان يعتمد عليه المولى فلا
يحتمل البيان اللفظي وذلك لان المكلف كلما احتمل ان المولى طلب منه شيئا وشك في ذلك يرى هناك احتمال العقاب
على مخالفته والعقاب ضرر بالبديهة وقد سرى احتماله المعروف فيجب دفعه لانا نقول ان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل
عقلية ولكنها انما يصح … ما حيث لا يلزم من اعتماد الامر عليها في التكليف قبح عليه في … علم التكليف به
المكلف به كما في الشبهة المحصورة … والاحتمال طريق … بالاحتياط ولا يلزم من الاعتماد على ذلك الاعتماد على … الاحتمال

قم

قبح على الآمر وما نحن فيه من صورة الشك في التكليف فان اعتمد الآمر في العقاب على مجرد شك المكلف في كون الامر طالبا لشيء
مطلوبا له فعاقبه على عدم الاقدام على الاتيان بالمحتمل طلبه لزم منه القبح على الآمر لكون ذلك طلبا … لم يكن
وعلى هذا فيكون قاعدة قبح العقاب بغير بيان واردة على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لان ارتفاع قبح العقاب الذي هو
الضرر من اصله فلا يبقى له محتمل اصلا لا انه لا يصح للآمر الاعتماد على الاحتمال الا ان يقال ان كلما احتملت كون شيء مطلوبا
لي فاتيته كان ذلك من قبيل جعل الحكم الظاهري فيكون تقديمه ولو لم يقل مثل ذلك واعتمد على مجرد الاحتمال
قبح منه العقاب على مخالفته مقتضى ذلك الاحتمال واما اعتماده على مجرد الاحتمال في وجوب النظر الى معجزة مدعي النبوة
فانما هو من جهة تعذر البيان من جانب الملك المنان واستحالة البيان الا بالاحتمال العقلي فلا يلزم من الاعتماد عليه قبح
عليه نعم ولهذا يصح العقاب عليه وان كان المقام من قبيل الشك في التكليف فاصل المقام انه لا يصح صرف مجرد الاحتمال
بيانا حتى يصح اعتماد الآمر عليه في مقام التكليف الا في كل مورد يتعذر على الآمر البيان من غير طريقة الاحتمال فيصح له
الاعتماد عليه والعقاب على مخالفته عند ذلك وبذلك يتبين من سياق بيان الدليل العقلي انه انما ينفع بعد ابطال ادلة الاحتياط
نظرا الى اعتراف بكون الامر بالاحتياط على تقدير ثبوته بيانا فعلى ذلك التقدير لا يلزم التكليف ولا العقاب من دون بيان
فافهم ذلك واغتنم ثم ان لصاحب الحدائق ره في المقام كلاما هو ابداء الفرق بين ما لو كان عدم وصول الحكم الى المكلف مستندا
الى عدم البيان ظاهرا مع عدم مانع منه كما في صدر الاسلام بالنسبة الى اصحاب النبي ص وما لو وقع المانع فلم يحتمل الشارع
خفاء الحكم وعدم وصوله الى المكلف لمكان المانع كما في امثال زماننا لاجل اهل البدع والاهواء فيتساوى بين الحلال والحرام فاذا شككنا
في حكم شيء يسري الشك الى ان حكمه هل صدر من اهل العصمة ع فلم يصل الينا لمنع المانع ام لم يصدر اصلا والبيان متعذر
على الآمر والمبلغ فانه لا يمكن ان يبقى لنا الحكم لان بيانه موقوف على اهلاك اهل البدع كلهم من قديم الزمان الى
زماننا هذا اشكالا ليس طريق الخفاء الى الحوادث والاحكام الشرعية وهو متعذر لكونه منافيا للتكليف الاختيار …
بقوله تعالى انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا وعلى هذا فيكون ملحقا بما نحن فيه من باب ما تعذر فيه البيان على الآمر
كما في النظر الى معجزة مدعي النبوة وكل موضع تعذر فيه البيان على الآمر فالاحتمال فيه طريق يصح العقاب على مخالفته
بحكم العقل ولازم ذلك انا كلما شككنا في حرمة شيء … واحتمل عندنا ان يكون الشارع قد بينه لكنه اختفى علينا
يلزمنا الاحتياط هذا محصل ما افاده ره … ولكن فيه انا نمنع من تعذر البيان لامكان ان يقول المعصوم خطابا
لشيعته علموا انكم كلما شككتم في حرمة شيء مثلا واحتمل عندكم اختفاؤها من جهة الظالمين فعليكم ان تجتنبوا ولا
… لكم ترككم وحيث لم يبين ذلك مع امكانه لم يكن مجرد احتمال الاختفاء موجبا لصحة العقاب على ترك الاحتياط فان
قلت انا نعلم ان هذا الذي ذكرته واختفى من جهة الظالمين فلا يصح العقاب على ترك الاحتمال لعلمنا …
في مقام التكليف مشروط بتعذر بيان طريق غيره وهو امر وجودي لا يثبت بمجرد الاحتمال الذي ذكرته انه يمكن ان يكون قد
بين واختفى فلا بد من اثبات التعذر على وجه اليقين حتى يصح الاعتماد في التكليف والعقاب على مخالفته بمجرد احتمال التكليف
ومع ذلك كله يتضح الفرق بين مسئلة وجوب النظر الى المعجزة وبين ما نحن فيه من حيث تعذر البيان هناك بخلاف ما هنا فان
هذا الجواب انما هو مبني على اعتبار تعذر البيان في حق الآمر يجوز اعتماده في التكليف والعقاب على الاحتمال …

لزم الاعتماد عليه وههنا مسلك آخر في الجواب وهو ان المأمور لا بد ان يثبت لنفسه العذر في العمل بالبراءة حتى لا يتوجه
إليه اللوم من العقلاء من حيث مسامحته في أمر مولاه من جهة بنائه على عدم توجه التكليف إليه بمجرد الشك ولا يتحقق عندهما او ما
عند المولى بجواز عقابه لتقصيره في العلم بالمأمور به مع إمكانه ومن هنا انطبق القوم على لزوم الفحص ثم العمل في جواز العمل
بأصل البراءة وح نقول انه في مسألة النظر إلى المعجزة عند الشك في نبوة المدعي لو أراد المكلف ان يبني على البراءة
لم يجز إلا بعد الفحص في ظان رفع اليأس عن الدليل المثبت للتكليف يتحقق له العذر عن عدم الالتزام بالتكليف
وهو عدم وصول البيان إليه وان كان هناك احتمال الاستناد لعدم الوصول إلى منع الظالم فان ذلك الاحتمال ح لا يعتد به مع حصول
من هذا البيان ان وجوب دفع الضرر المحتمل انما يؤثر هذا العذر الذي ذكرناه وهو وجوب الفحص ولا يؤثر لزوم العمل على الاحتياط
لأنه يرتفع احتمال العقاب بعد الفحص وظهر الفرق بين مسألة النظر إلى المعجزة وبين ما نحن فيه فرقا وهو انه مع النظر إلى المعجزة
ينكشف الواقع اما بالاثبات او بالنفي ويكون العمل عليه بعد الفحص بخلاف ما نحن فيه فانه لا ينكشف الواقع فيعمل على أصل البراءة
هذا كله بالنظر الى احتمال الضرر اذا فسر بالعقاب واما اذا فسر بالمفاسد الكامنة في المحرمات مثلا فنقول ان تلك ضرر ان ترتب
تلك المفاسد مشروطا بالعلم فلا تترتب مع عدم العلم لفقد شرطها او نقول ان الجهل جابر لتلك المفاسد او ان لها جابرا
عنده او نقول ان الشك في وجود الضرر شبهة موضوعية كما ان الشك في وجوب دفع الضرر المحتمل مثلا شبهة حكمية والشبهة
الموضوعية مما لا يجب الاجتناب عنه اتفاقا خصما او هم الاخباريون ثم ان لبعضهم في التمسك بدليل العقل في اثبات
البراءة طريقا آخر وهو ما حكي عن السيد ابي المكارم بن زهرة ره في الغنية من ان التكليف بما لا طريق الى العلم به تكليف بما
لا يطاق وتبعه بعض من تأخر عنه مستدلا به في مسألة البراءة والظاهر ان المراد ان الاتيان بما هو الاطاعة الاصطلاحية
الاعم مستحيل وبما لا يطاق … التعبديات فلا … الاطاعة فيها الا … واما في التوصليات فان توجيه طلبها الى المكلف مقتضى
ان لا يتركها ولا يخالف الآمر بناء على … قيام فعل الغير فيها مقام فعله انما هو من باب الاسقاط وعلى هذا يكون من شأنها
ان يوجد بها الداعي هو عدم مخالفة امر الآمر وهو موقوف على العلم بالامر ولا يتحقق بمجرد الاحتمال فما لم يعلم الامر لا يصدق
مخالفة … ولا عدم مخالفة فالاتيان بالتوصليات يكون الداعي هو عدم تحقق المخالفة ولهذا انتفت الاطاعة بمعناها
الاعم فالحاصل ان الاتيان بالمأمور به المنبعث عن الامر مع عدم العلم بالامر محال وهذا تمام الكلام في الدليل العقلي
وقد عرفت ان تماميته موقوفة على عدم تمامية ادلة الاخباريين … واما الاجماع فمن وجه … هو كالدليل العقلي
لا يتم الا بعد احراز عدم تمام ادلة الاحتياط والا كانت واردة عليه وذلك كالوجه الاول من وجوهه وكذلك … وبعض
وجوهه بالتعليق … كالوجه الثاني فانه يعني الاحتياط يقع التعارض بينه وبين ادلة الاحتياط ثم انه قد يستدل على البراءة
بوجوه غير ما حصرنا منها ما تمسك به صاحب الفصول من استصحاب البراءة الثابتة المتيقنة في حال الصغر او الجنون وظاهر
بان تضييق عموم ادلته … علم انحصار مورده بغير البراءة وفيه انه لا يخلو اما ان يكون الاستدلال به مبنيا على اعتباره
من باب الظن او يكون بناء على اعتباره من باب التعبد بحكم اخبار النهي عن نقض اليقين بالشك اما على الاول فيتجه
عليه امور الاول المنع من افادته الظن بل هو معتبر من باب التعبد بحكم الاخبار كما هو مذهب المستدل ايضا الثاني انه على
تقدير افادته الظن لا دليل على اعتبار مثل ذلك الظن الثالث انه لا ريب في ان الاستصحاب على تقدير اعتباره من باب الظن يكون

الدليل ع

قبل الفحص لعدم … في حق الجاهل ع

وقبل الفحص هناك الا عبارة عن النظر الى المعجزة … اليها لذلك وكل … ان اراد العمل على اصل البراءة من دون فحص وابداء … لم يجز فلا بد من الفحص ع

دليلا اجتهاديا ناظرا الى الواقع وان البراءة اصل وحكم ظاهري واثبات الحكم الواقعي لا يعطي اثبات الحكم الظاهري فلا وجه
للاستدلال بالاول على الثاني كما ان الاستدلال على الاباحة الظاهرية … بالتمسك بما دل على الحصر
الاشياء في الواقع وتوضيح ذلك ان الاستصحاب المعتبر من حالة سابقة متيقنة مثل انتفاء التكليف عن الصبي ونحوه
حالة الاحتمال مشكوكة يحكم فيها على وجه الظن ببقاء ذلك الحكم الواقعي الذي هو انتفاء التكليف … الاستصحاب
هو الحكم ببقاء الحكم الواقعي في الآن الثاني على وجه الظن وليس مؤدى البراءة الا ان المكلف اذا لم يعلم بالتكليف
ولم يتوجه اليه بيان من جانب الآمر يبني على الظاهر على عدم التكليف وان لم يكن ظن بمعنى انه لا عقاب على التكليف
المشكوك وهذا المعنى من العقل والشارع انشاء حكم ظاهري تعبدي في حق من عنده شك من دون ملاحظة الحالة السابقة
وكم من فرق بين المقامين فلا يصح الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الآخر ولو فرض على تحقق التطابق بينهما
الثاني فيتجه عليه ايضا امور الاول ان مجرد الشك يكفي في الحكم بالبراءة اذا كان متعلقه هو التكليف من دون ملاحظة الاستصحاب
الحالة السابقة كما ان مجرد الشك يكفي في الحكم بالاشتغال اذا كان متعلقه هو المكلف به من دون ملاحظة الاستصحاب
الحالة السابقة وتوضيح ذلك ان الريب في مجعول الحكم الواقعي وكونه ثابتا غير موقوف على علم المكلف وان صيرورته حكما فعليا
ظاهريا مشروطا بالعلم فهو جزء لموضوع التكليف الفعلي الظاهري … عكس اصل البراءة تعادل
على نفي التكليف عند عدم العلم مثل قوله لم يكلف الله نفسا الا ما آتيها ونحو قوله رفع عن امتي تسعة … ما لا يعلمون
وح نقول لا ريب ان البراءة عبارة عن انتفاء التكليف فيكفي فيها عدم العلم … ان نقيض كل
شيء رفعه فعنوان البراءة انما هو سلب العلم بالتكليف لا العلم بعدم التكليف … بالنسبة الى الصبي … العلم بعدم
التكليف … العنوان عدم العلم بالتكليف … لكون العلم بعدم التكليف في الصبي مناط البراءة … العلم بحاله
فردان في الخارج احدهما العلم بعدم … والآخر الشك فيه واذن يتحقق ان مناط البراءة هو عدم العلم بالتكليف
وانه علة تامة للبراءة عند الشك فيه فذلك المناط بعينه موجود في الحال وهو الشك في التكليف من دون … وبين
وبين ما في حال الصبي فلا وجه للاستصحاب فيكفي مجرد الشك لعدم جواز تخلف المعلول عن علته التامة كما يكفي
مجرد الشك في الحكم بالاشتغال لكونه علة تامة للثاني اذا كان متعلق الشك هو المكلف به الثاني انه بعد
اعتبار الاستصحاب … الاخبار لا بد من اقتضاء … دون تخلف … ولا ريب … الا
على ما نحن فيه بيان ذلك ان الاخبار النهي لما كانت من جانب الشارع فلا بد ان يكون الحكم الذي يستند اليها
في اثباته مما يجعل الشارع بان يكون من الاحكام الشرعية كجعل … في قواعد الطواف بالبيت
صلوة مما الاحكام الشرعية حيث صدر عنه … وح نقول ان المستصحب اما ان يكون هو الحكم الكلي الشرعي او يكون
هو الموضوع فعلى الاول مآل الاخبار بالنسبة اليه هو جعل مثل الحكم الثابت في الزمن السابق …
في الزمن اللاحق الذي هو زمان الشك ولا اشكال في كون ذلك قابلا للجعل لكون المحكوم به …
الحكم الشرعي وعلى الثاني مآل الاخبار بالنسبة اليه هو ترتب الاحكام الشرعية الثابتة في الآن السابق
عليه في الآن اللاحق وذلك ايضا قابل للجعل لا انشاء ذات الموضوع لان ذلك ليس مما يناله جعل الشارع من حيث

يعني ما في الطبع … الواقع … التكليف … البراءة … في الصبي …

فانا … لكون العلم بعدم التكليف ع

من شارع ولا ترتيب الاحكام العقلية آلهادية التي ليس بابها من هنا انتفى الشارع فلو شك وجهات زيد بعد العلم به
استصحب بمعنى انه يرتب على حيوته ما كان مترتبا عليها قبل من الاحكام الشرعية كوجوب نفقة زوجته ونحوها لا بمعنى انه يرتب
عدم حيوته عليها غيرها ايضا كتبدل شبابه بالهرم لو بقي الى زمان الشك وعلى هذا فالحكم الشرعي بالاصلا الجوى
قبل الاستصحاب كالوشك في حيوة نفس من يجوز مثلا اذا عرفت ذلك نقول ان البراءة من الامور العقلية لانها عبارة عن نفى
العقاب بغير بيان لقبحه مع عدم البيان وليست بالجعل الشارع فلا يثبت بها من الاحكام الشرعية الى بيان ذلك مع
القول باعتبار الاستصحاب بحكم الاحكام لاجل استصحاب البراءة التي هو حكم عقلي غير قابل لجعل الشارع فان قلت ان انتفاء
العقاب يلزم عدم الحرمة او عدم الوجوب عند احتمالها لو احتمال الترك لعدم ثبوت شيء من الامرين حكما شرعيا فان قلت ان انتفاء
العقاب يلزم الاباحة ولو بالمعنى الاعم الشامل للاستحباب والاباحة الخاصة والكراهة قلت ليس ذلك من قبيل اللوازم الشرعية
وانما هو من قبيل المقترنات في العلم الاجمالي بيان ذلك انه لما علم اجمالا من الخارج ان الاحكام الشرعية خمسة الوجوب
والحرمة والندب والكراهة والاباحة فانتفاء اثنين منها وهما الاولان مثلا ان دل على ثبوت الثلاثة الاخر كان
ذلك لاستلزام انتفاء بعض المقترنات في العلم الاجمالي على وجه الاخر وح فاذا انتفى الوجوب والحرمة باستصحاب
عدمهما واريد اثبات الاباحة بالمعنى الاعم الشامل للثلاثة بالاستصحاب كان ذلك من اثبات بعض المقترنات في العلم
الاجمالي باستصحاب عدم بعضها الاخر وقد تقرر في محله ان الاستصحاب لا يثبت اللوازم العقلية والعادية والملزومات
والمقترنات في العلم الاجمالي والمسلّم من اعترف بذلك فلا يبقى وجه لاثبات الاباحة بالاستصحاب نعم لو فرض ان الموضوع
المستصحب هو عدم الحرمة او عدم الوجوب صح استصحابه لكن لا لاثبات انتفاء العقاب لان انتفاء العقاب حكم عقلي
بل لاعتبار بعض الاحكام الشرعية فان من حكم عدم الوجوب جواز الاجارة نفسه لعبادة الغير واستصحاب النوافل ونحو
ذلك ومن حكم عدم الحرمة عدم قدح مباشرته في العدالة مثلا وهكذا ولكن ذلك هنا لا يفيد فيما نحن بصدده من حكم الرابع
كما عرفت الثالث تبدل الموضوع لان السلب الذي كان براءة معلومة قد كان مثل البهائم لم يتوجه اليه خطاب شرعي
اصلا في شيء من الاحكام حتى الاباحة لعدم صلاحيته لذلك والمفروض انه الآن صار اهلا للتكليف كالبالغ وهو
قراءة وتوجيه اليه جميع الخطابات الشرعية والاستصحاب مع انتفاء الموضوع وتبدله مما لا يجري لا يكون هذا الايراد لما
يتوجه بناء على التدقيق في اتحاد موضوع الاستصحاب والاطلاق على المسامحة العرفية كما هو الشأن في العموم لم يكن
لهذا الايراد مجال ولعلم ان هذا الوجه من الايراد يتجه على القول بكون اعتبار الاستصحاب من باب الظن ايضا فهو
مشترك الورود بين الشقين الرابع ان الاستصحاب منقوض بالعلم الاجمالي فقد حكم الاخبار بعدم جواز نقض اليقين
الا بيقين وبيان ذلك ان الصبي في حال الصبا كان غير مخاطب بشيء من احكام الشرع حتى الاباحة فليس حاله الا مثل
حال البهائم والجمادات فاذا بلغ علمنا اجمالا انه توجه خطابات الشرع اليه وان لم يكن الا الاباحة وعلى هذا فان استصحب عدم
الحرمة او عدم الوجوب اللذان كانا متحققين في حال عدم الخطاب اصلا كالبهائم والجمادات فهما قد ارتفعا قطعا فلا
مجال لاستصحابهما وان استصحب عدم الحرمة او عدم الوجوب اللذان هما احد طرفي الشك في العلم الاجمالي بعد تحقق البلوغ
فالشك فيهما من قبيل الشك في الحادث فينقطع الاستصحاب بالعلم بوقوع احدهما قطعا والجواب عنه من وجهين احدهما

ذكره

وذكره بعضهم من ان الحادثين المقترنين في العلم الاجمالي اذا كان احدهما ما يترتب عليه الاثار اكثر من الآخر صح اجراء
الاستصحاب فيما هو اكثر اثرا باعتبار نفي الاثار الزائدة لكونها من قبيل الحوادث المشكوك في حدوثها مثاله ذلك ما لو
علم بعضهم فيك ان ثوبا زيدا وحده فضلة او عمرو اتم بكر فيجري الاستصحاب في الطرف المشتمل على الاثر اكثر من الطرف
الآخر فيما نحن فيه اذا شك في كون المعلوم اجمالا هو الاباحة او شيئا من الحرمة والوجوب فلا ريب ان الحرمة والوجوب
اكثر اثارا من الاباحة كفسق تارك او فاعل وكون الفعل الواجب مما يعلم جواز ارتكابه لمن هو مندوب من جنسه ونحو ذلك فيجري
الاستصحاب بالنسبة الى الاثار الزائدة هكذا قيل في الجواب ولكنا نقول ان هذا الجواب مبني على تسليم كون العلم الاجمالي
مطلقا مانعا من جريان الاستصحاب وسنعرف في الجواب الثاني ما هو التحقيق ثانيهما انا نمنع من كون العلم الاجمالي مطلقا
مانعا من جريان الاستصحاب وانما يمنع من جريانه اذا استلزم اجراؤه في الطرفين مخالفة خطاب تفصيلي صادر من الشارع
كما في الشبهة المحصورة فان اجراء الاستصحاب في طرفي العلم الاجمالي في الاناءين المشتبه طاهرهما بالنجس مع العلم التفصيلي
بطهارتهما سابقا يستلزم مخالفة خطاب تفصيلي هو ما دل من اوامر الشارع على وجوب الاجتناب عن النجس والحرام في
اجراء الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي فيما نحن فيه مخالفة لخطاب تفصيلي من جانب الشارع ومنها ما تمسك به بعضهم
من الغلبة نظرا الى ان الحكم الالزامي ليس له الا صنفان الوجوب والحرمة والاباحة بالمعنى الاعم لها افراد كثيرة وانا شك
في كون حكم مورد من قبيل الاول او من قبيل الثاني لزم الحاقه بالثاني وهو مقتضى الحكم بالبراءة عن الحكم الالزامي وفيه ان
ذلك البعيد من الغلبة لانها انما تفيد الحاق الفرد المشكوك بالاعم الاغلب على ما لو كان اكثر الافراد قد بلغ في الشيوع والكثرة الى حد يصير الفرد الغير النادر
المشكوك كالابيض من النادر المشكوك كالابيض من افراد الزنجي ومن البين ان ما نحن فيه ليس من ذلك القبيل سلمنا كون
بعد من الغلبة لكن نمنع من كون مثل هذه الغلبة مفيدا للظن سلمنا كونه مفيدا للظن ايضا لكن نمنع من حجية هذا الظن وقيام
الدليل على اعتباره سلمنا ذلك ايضا لكن نقول انه على هذا التقدير يصير من الادلة الاجتهادية الناظرة الى الواقع والاصل
المؤدي من الحاق المشكوك بالغالب باصل البراءة الذي مؤداه هو نفي العقاب عند الشك في ثبوت البيان او التكليف ومنها
عدم امكان الاحتياط بقول مطلق فلا يصح ان يجعل معولا انما ذلك لانه قد يدور الامر بين المحذورين فيتعذر الاحتياط
وفيه ان دوران الامر بين المحذورين خارج عن محل النزاع وعن الموضوع الذي يحكم عليه الاخباريون بالاحتياط وهو ما يتصور
فيه الاحتياط معنى مثل ما لو دار الامر فيه بين الحرمة والاباحة او الندب او الكراهة ومنها ان الاحتياط مما يستلزم العسر اذا
انسد باب العلم الى اغلب الاحكام كما يقول القائلون باعتبار مطلق الظن وليس كلامنا في ذلك المقام بل في الاحتياط
وهو مقابل القائلين باعتبار مطلق الظن وانما الكلام على تقدير الفراغ عن كون باب العلم او الظن الخاص الى اغلب الاحكام
مفتوحا في مقابل الاخباريين حتى انه لو فرض انفتاح باب العلم عندهم ورد احد كان يجوز هناك النزاع الاخباريين والمجتهدين
فحكم القائلون بالاحتياط والقائلون بالبراءة والبراءة في هذا المقام بين الاحتياط في مسائل المجتهدين والاخباريين هنا
الكلام في ادلة المجتهدين على البراءة واما ادلة الاخباريين على الاحتياط فهي ما عدا الاجماع من الادلة الاربعة ويستدل
على ذلك بالكتاب والسنة والعقل اما الكتاب فبما دل على النهي عن القول بغير علم مثل قوله ان تقولوا على الله ما لا تعلمون
الدالة ان الحكم بترخيص الشارع لمحتمل الحرمة قول عليه بغير علم وافتراء حيث انه لم يأذن فيه ولا يرد ذلك على اهل العلم لانهم

المرجّح للاحكام

لا يحكمون بالحرمة وإنما يتركون لاحتمال الحرمة وهذا بخلاف الارتكاب فإنه لا يكون إلا بعد الحكم بالرخصة والعمل على الإباحة وعن الثانية
فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ومنها ما دل على الأمر بالتجنب عن المهالك مثل قوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم
إلى التهلكة نظرا إلى أن المشتبه بالحرام معرض للهلاك ومنها ما دل على الأمر بالجهاد المقتضي لمجاهدة النفس وترك ما يحتمل
حرمته مثل قوله تعالى وجاهدوا في الله حق جهاده ومنها ما دل على الأمر بالتقوى مثل قوله تعالى واتقوا الله حق تقاته وقوله
تعالى واتقوا الله ما استطعتم ومنها ما حكي التمسك به عن بعضهم من قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم والجواب أما عن الأول
فبأن الحكم بالبراءة مع الشك في التكليف ليس من القول بغير علم لاستقلال العقل بالحكم بالبراءة فهو قول بعلم ومثله الجواب
عن الآية الدالة على الرد إلى الله والرسول عند التنازع لأن الرد إلى البراءة رد إلى الله والرسول بعد ترخيصهم في
الرجوع إليها مع عدم ورود نهي كما دل عليه قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي مضافا إلى حكم العقل بها الممضى من قبل
الشارع وأما عن الثالثة فبأنه إن كان المراد بالتهلكة العقاب فليس ما نحن فيه من موارد العقاب لاستقلال العقل بالبراءة
وإن كان المراد بها المفسدة [illegible] من قبل الشبهة في الموضوع المشكوك في وجود الضرر والمفسدة فيها وهي
مما لا يجب الاجتناب عنه عند الأخباريين أيضا وأما عن الثالثة فبأنه يحتمل أن يكون المراد بالآية الأمر بالجهاد مع الكفار بل هو
الظاهر ولو سلم أن المراد به هو التحرز عن الشبهات [illegible] التقوى على تقرير الاستدلال الأول الذي سنذكره وعلم الجواب عن
هذا الاعتبار بالجواب عنه كما ستعرف ثم وأما عن الرابع فبأن لفظ التقوى يستعمل في معنيين أحدهما ترك المحرمات وفعل
الواجبات وهو المراد بقول الفقهاء في تعريف العدالة بأنها ملكة تبعث على ملازمة التقوى وترك ما ينافي المروة ولكن
أن حق التقوى المأمور به في الآية هذا المعنى لم يكن [illegible] على وجوب الاحتياط أصلا وثانيهما أن يراد منه ترك
المشتبهات المحتمل أن يكون [illegible] ويكون داخلا فيه بأن يكون التقوى عبارة عن فعل الواجبات وترك المحرمات المعلومة
وترك المشتبهات بالحرام وعلى هذا أن يريد من الأمر بالتقوى الوجوب لزم تخصيص الأكثر ضرورة أن أفراد الشبهات الموضوعية
أكثر من أفراد الواجبات والمحرمات والشبهات الحكمية لأنه قلما يتفق موضوع لا يجري فيه الشبهة من الأموال والفروج وكذلك
بحسب الطهارة والنجاسة [illegible] أيضا في وجوبها عن تحت حكم وجوب الاجتناب عن الشبهة [illegible] فيدور الأمر بين ارتكاب
تخصيص الأكثر وبين حمل الأمر بالتقوى على الندب [illegible] فإن قلت إنما يلزم
تخصيص الأكثر لو اعتبر العموم والإطلاق في الآية بالنسبة إلى الأفراد وأما لو اعتبر بحسب الأصناف فلا يلزم ذلك لأن الواجبات
صنف والمحرمات صنف والشبهات الحكمية التحريمية صنف والشبهات الحكمية الوجوبية صنف والشبهات الموضوعية صنف فهذه
أصناف يعتبر في إطلاق التقوى الإقدام على ارتكاب بعضها والاجتناب عن بعضها الآخر خرج صنف من الأصناف وبقيت
الأصناف الأربعة فلا يلزم تخصيص الأكثر لكون المخرج أقل من الباقي قلت أولا إن إرادة الأصناف خلاف الظاهر لا يصار إليه
للعدول عن إرادة الظاهر [illegible] وثانيا أن تخصيص الأكثر لازم على إرادة الأصناف أيضا لو كان بملاحظة المسائل
فهو كون التقوى عبارة عن خصوص التجنب عن الشبهات [illegible] الشبهات الحكمية تحريمية وحكمية وجوبية وموضوعية بعض
وقد خرج الأخيرات على مذاق الخصم فبقي الأول وحده وذلك تخصيص الأكثر ثم لا يلزم تخصيص الأكثر على الوجه الأخص من المعنى
الثاني وهو أن يكون المراد بالتقوى ارتكاب الواجبات وترك المحرمات والمشتبهات على ما عرفت وثالثا أن ما دل على الأمر

بالتقوى

بالتقوى من قبيل العمومات التي تأبى عن التخصيص لكون سياقها سياق ما دل على الأمر بالطاعة فإنها تفيد كون التقوى بنفسها
محبوبة من حيث إنها تقوى فهي علة تامة للحكم عليها بالحسن والمحبوبية وكل موضوع هو علة تامة للحكم لا يصح استثناء بعض
أفراده عن عموم ما دل على أن في ذلك الموضوع ما حكم به عليه كما في الأحكام العقلية التي لا يصح تخصيصها ولذلك
وعلى هذا فيتعين حمل الأمر في تلك الآيات على الندب وأما عن الخامس فبأنه لا شك في أن الاحتياط حسن [illegible]
وإنما هو طريق إلى الطاعة المأمور بها الواقعية بالإتيان بالمحتمل [illegible] الأمر بالطاعة فرع ورود الأمر ولم يتعلق أمر شرعي
بالاحتياط حتى يصير طاعة ولا تشمله الآية الناطقة بالأمر بالطاعة وكما أن الآية لا تفيد وجوب الاحتياط [illegible]
الاحتياط مستقلا لا يترتب عليه الثواب والعقاب كذلك لا تفيد وجوب تحصيل التكليف المحتمل في الواقع [illegible]
الثواب والعقاب على الطاعة الواقعية وعدمها [illegible] أن يكون الاحتياط واجبا نفسيا لما عرفت من أن الطاعة لا يتحقق
معناها إلا بتحقق الأمر [illegible] من حيث العلم بالتكليف الواقعي ولا الطاعة فرع تعلق وجوبها [illegible] ولا
دلالة في الآية على وجوب الطاعة المحتملة حتى يقال إنها تحصيل التكاليف المحتملة في نفس الأمر كما لا يخفى [illegible] السنة
فيدل عليها أصناف من الأخبار منها ما دل على النهي عن القول بغير علم [illegible] أن ذلك مشترك الورود لأن الفتوى بالبراءة
إن كان قولا بغير علم فالفتوى بالاحتياط أيضا فتوى بغير علم [illegible] الأخباريين يفتون بالاحتياط وهذا الجواب
يجري في الاستدلال بالآيات الدالة على القول بغير علم أيضا لاتحاد مضمونها ومضمون الأخبار وثانيا أن الحكم بالبراءة
ليس قولا بغير علم بعد حكم العقل القطعي [illegible] في ثبوت التكليف ومنها ما دل على وجوب التوقف عند
الشبهة وعدم العلم وهي كثيرة وحكي عن صاحب الوسائل أنه ضبطها [illegible] وادعى تواترها وفي كلام شيخنا
المحقق العلامة دام مجده أنها لا تحصى كثرة ونحن نذكر بعضها ليكون لفظ الحديث حجة في مقام الاستدلال والمنع فمنها
جابر عن أبي جعفر عليه السلام في وصيته لأصحابه إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح
الله لنا وعن حمزة بن الطيار أنه عرض على أبي عبد الله عليه السلام بعض خطب أبيه عليه السلام حتى إذا بلغ موضعا منها قال له كف
واسكت ثم قال أبو عبد الله عليه السلام إنه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون إلا الكف عنه والتثبت والرد إلى أئمة الهدى
حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون
ووجه الاستدلال بهما وأمثالهما أن ظاهر التوقف المطلق هو السكون وعدم المضي فيكون كناية عن عدم الحركة
بارتكاب الفعل فلا يرد على الاستدلال أن التوقف في الحكم الواقعي مسلم عند كلا الفريقين والإفتاء بالحكم الظاهري منعا
أو ترخيصا مشترك كذلك والتوقف في العمل لا معنى له وعن مسعدة بن زياد عن جعفر عن أبيه عن آبائه عن النبي أنه قال
لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة إلى أن قال فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وفي
كلام شيخنا المحقق العلامة دام مجده أن هذا الخبر مستفيض وظهوره في الاستحباب مدفوع [illegible] الاقتحام في الهلكة
الخبر [illegible] أن يحمل تعليلا لوجوب الإرجاء في مقبولة عمر بن حنظلة المعروفة [illegible]
قول القائل ترك الأكل يوما خير من أن يمنع منه سنة وقوله في مقام وجوب الصبر حتى يتيقن الوقت لأن أصلي بعد الوقت
أحب إلي من أن أصلي قبل الوقت وقوله في مقام التقية لأن أفطر يوما من شهر رمضان فأقضيه أحب إلي من أن يضرب

عنه ونظيره في الخبر المشهور قوله عليه السلام في وصيته لابنه امسك عن طريق اذا خفت ضلالته فان الكف عند حيرة الضلال
خير من ركوب الاهوال وقد اجيب عن الاستدلال بهذا الصنف من الاخبار بوجوه الاول ما ذكره بعضهم من ضعف السند
وفيه ان ذلك ناشئ من قلة التتبع وعدم التدرب فقد عرفت ان صاحب الوسائل ذكر سبعة وستين خبرا بل ادعى
تواترها وان شيخنا المحقق العلامة دام مجده قال انها لا تحصى كثرة مع ان منها ما هو صحيح مثل صحيحة جميل بن دراج
عن ابي عبد الله عليه السلام ان لكل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه
الثاني ان هذه الاخبار لو افادت وجوب التوقف كان مؤداها اشتراك الورود بين من يفتي بالبراءة ومن يفتي بالاحتياط
لان الافتاء بالاحتياط ايضا ليس من الوقوف وفيه ان الوقوف كما عرفت هو السكون وعدم التحرك بان لا يقدم على ارتكاب
الفعل ما الاخبار يقول في اختياره الاحتياط بهذا المعنى عملا كمن يحكم بالبراءة فانه يحكم بالاباحة ارتكاب الفعل فيقدم
على ارتكابه فلا يكون نظيره الثالث ان هذه الاخبار ناظرة الى الحكم في نفس الواقعة وهو الحكم الواقعي فهو الذي يجب
التوقف فيه عند الشك فلا ينافي ثبوت الحكم الظاهري عند الشك في الحكم الواقعي وفيه انها اطلقت شاملة للقسمين
لا يظهر فيها قرينة تعطي اختصاص حكم الوقوف بنفس الحكم الواقعي فيجري في كل حكم مجهول الرابع انها ناظرة الى المنع
عن العمل بالقياس وهذا الجواب يستفاد من كلام الفاضل القمي حيث قال ان من تتبع تلك الاخبار وان شئت فراجع الى
مظانها من كتاب الكافي وغيره وما اكثر الكتب جمعا لذلك هو كتاب وسائل الشيعة في ابواب القضاء قلت من جملة
ما اشار اليه الفاضل المذكور ما هو مذكور في احتجاج القائلين بالتوقف من الكليني في الموثق عن سماعة بن مهران عن ابي
الحسن موسى عليه السلام قال في جملتها وما لكم وللقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا وان
جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه لكن يوهن هذا الجواب ان من قواعدهم المعروفة كون المورد غير مخصص
العموم الخامس ان من الاخبار المذكورة ما هو في صورة الامر مثل قوله اذا اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده ومنها ما دل على ان
الوقوف خير من الاقتحام في الهلكة ولا ريب ان القسم الثاني يعطي استحباب الوقوف فيصير قرينة على ان المراد بالامر
هو الاستحباب فلا يثبت وجوب التوقف والاحتياط كما هو مقصد الاخباريين وفيه انه قد تقدم قيام القرينة على ان الخير في القسم
الثاني ما في قوله لان افطر يوما من شهر رمضان فاقضيه احب الي من ان يضرب عنقي فلم يستعمل اسم التفضيل في المقام
في تفضيل المفضل على المفضل عليه مع الاشتراك في اصل المادة السادس ان تلك الاخبار ناظرة الى زمان التمكن من
رفع الشبهة كما يشير اليه قوله في رواية جابر المتقدمة ردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح الله لنا وقوله في
رواية حمزة بن الطيار انه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم
فيه الى القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وكذلك
غيرهما من الاخبار وعلى هذا فلا تشمل مثل زماننا مما استمر عدم التمكن من رفع الشبهة فلا يكون الحكم فيها هو
التوقف وان شئت قلت ان خطابات الاخبار مختصة بالمشافهين اتفاقا لان معقد نزاعهم من حيث عمومها لغير
المشافهين انما هي خطابات الكتاب العزيز وحينئذ فان اريد اثبات حكمهم في حق غيرهم فلا بد من كونه بمعونة قاعدة
اشتراك المشافهين وغيرهم في التكليف ولا دليل عليه هنا لانحصار دليلها انما هو بالاجماع لا اتحاد المشافهين وغيرهم

وهذا الايراد سابق على ما يفيد المناقشة في ... شيخنا دام ظله العالي

ليظهر له ان التعدية الى غيره من ذلك بالقياس المنع عن العمل ولا تنطبق الكلام بذكر تلك الاخبار

ثم الصنف

في الصنف وحلاليته في المقام معلوم لكونهم متمكنين من رفع الشبهة بخلاف من تأخر عنهم كاشتمال مثل زماننا وليس هناك اجماع
مركب بان يكون كل من قال بان وظيفة المشافهين هو الحمل على التوقف قال بان وظيفة غيرهم ايضا هو ذلك حتى يتم
المطلوب بدعوى وجود القائل بالفرق وفيه انه ليس كلها مشتملا على ما يقتضي الاختصاص بحال بل منها ما ظاهره العموم مع عدم
اشتماله على خطاب المشافهة مثل رواية زرارة بن اعين قال سألت ابا عبد الله عليه السلام ما حق الله على خلقه قال حق الله على خلقه ان
يقولوا بما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا اليه حقه السابع ان اخبار البراءة اخص مطلقا من
اخبار التوقف لتقييد تلك الاخبار باشتراط البراءة بالفحص بالاجماع بخلاف اخبار التوقف والقاعدة تقتضي ان يخصص بهذه الاخبار
تلك الاخبار فيكون حكم اخبار التوقف مختصا بما قبل الفحص وحكم اخبار البراءة مختصا بما بعد الفحص ولا منافاة الثامن
وهذا الجواب مبني على ان ظاهر اخبار التوقف حرمة الحكم والفتوى عن غير علم ونحن نقول بمقتضاها ولكنا
نحكم علما بالحكم الظاهري وهي الاباحة لادلة البراءة ولهذا صرح شيخنا الامام المرتضى ره بان المراد بالتوقف كما يشهد
سياق تلك الاخبار وموارد اكثرها هو التوقف في العمل في مقابل المضي فيه على حسب الارادة الذي هو الاقتحام في الهلكة
لا التوقف في الحكم نعم قد يشمله من حيث كون الحكم عملا مشتبها لا من حيث كونه حكما في شبهة فوجوب التوقف عبارة عن ترك
العمل المشتبه الحكم الظاهر ان مراده بهذا الاعتراض على المجيب بان تفسير اخبار التوقف بحرمة الحكم والفتوى عن غير
علم غير سديد نظرا الى ان التوقف عن الشبهة في مقابل الاقدام على الشبهة فلا يلزم ان يكون ما اقدم عليه توقفا عن شبهة
والفتوى في مورد الشبهة حرام وليست شبهة نعم لو لم يعلم ان نفس الفتوى بامر من قبيل المأذون فيه او الممنوع
منه فالاقدام عليها اقدام على الشبهة والكف عنها توقف عن الشبهة وليس مراده ره نفي حصول العلم بالحكم الظاهري
من ادلة البراءة على تقدير كون المراد هو السكون والوقوف عن العمل والا فهو عليه ما ذكره سابقا من حصول العلم
بالحكم الظاهري الذي هو البراءة من قاعدة قبح العقاب بغير بيان فلا يستلزم الاقدام على الفعل الحكم بالمحتمل من غير علم
هذا واورد عليه بعض من تأخر بان اخبار التوقف على قسمين احدهما ما هو ناظر الى مقام العمل مثل قوله لا تجامعوا
في النكاح على الشبهة وظاهر قوله الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وهذا القسم مما اعترف دام مجده
بان المراد به الندب لكونه مثبتا الحكم شبهة الموضوع المسلم عند الاخباريين عدم وجوب الاحتياط فيها فلا ينفع
هذا القسم مؤيدا لمذهبهم وثانيهما ما هو ناظر الى الفتوى مثل قوله اذا اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى
نشرح لكم ما شرح الله لنا ومثل قوله في اختلاف الحديثين وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى
بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا
الى غير ذلك من الاخبار وهذا القسم لا يفيد الا الوقوف عن القول والسكوت عن الافتاء وطلب الحكم الى ان يحصل
العلم به فلا يفيد الوقوف عن العمل ومعنا اخرى ان هذه الاخبار تعطي السكوت عن الافتاء والبحث عن الحكم فيكون ساكتا
الى ان يحصل له العلم وليست في مقام جعل الحكم الظاهري لو لم يعلم الحكم بان يكون وظيفته الوقوف عن العمل والاحتياط
فيه وهو غير خفي على من لاحظ سياق الاخبار وبهذا يظهر تطرق الوهن الى الايراد على الجواب الثاني عن الاستدلال
بالاخبار وفيه ان دعوى ظهور قوله الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة في اختصاصه بمقام العمل ان

عن ذلك ع

كانت مسلمة كقولهم لا تجامعوا في النكاح على الشبهة الا ان مجرد كونه ظاهرا في الاختصاص بتمام العمل لا يستلزم الاختصاص بالشبهة
الموضوعية الا ترى الى قول ابي عبد الله عليه السلام انما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد
علمه الى الله والى رسوله قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ
بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم ثم قال في آخر الحديث فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في
الهلكات فعد على الاجتناب عن الشبهة الحكمية بقوله فان الوقوف الخ فلا يلزم من اختصاصه بتمام العمل كون الشبهة موضوعية
حتى يحمل على الندب هذا التاسع ما ذكره الفاضل النراقي ره في المناهج بقوله الثالث انا سلمنا دلالة الاخبار على
وجوب التوقف في كل ما لا يعلم حكمه ولكن نقول ان كل محتمل الحرمة الذي لا نص على حرمته معلوم الحكم لا اقول من جهة
اخبار التثليث في بعض ما لا يعلمون وكل مجهول الحكم حلال وامثالهما حتى يرد الاشكال بالمعارضة بالمثل بل اضعف الراجح من
اخبار الاباحة وهو المصرح بان كل ما لم يحرم في القرآن فحكمه الحل وما لا نص فيه نهي انتهى وحاصله ان اخبار التوقف انما
يجري حكمها في المجهول وليس محتمل الحرمة من ذلك القبيل لعلمنا بحكمه من مثل قوله انما الحرام ما حرم الله تعالى في كتابه
وفيه اولا ان الاخبار المفيدة لحصر الحرام فيما حرم الله تعالى في الكتاب ناظرة الى الحكم الواقعي فلا ينافيها بيان ان الحكم
الظاهري عند الجهل الظاهري عند الجهل بالحكم الواقعي ما ذا على ما هو متنازع الفريقين من المجتهدين والاخباريين
فلا مساس لها بالمقام وان شئت اوضح من ذلك قلنا ان مقتضى الحديث المتضمن لحصر المحلل في صنفين شيئين
ان ما حرم الله في كتابه حرام وما عداه حلال وما لم يحرم فيه ليس بحرام واقعا فاذا لم يوجد حرمة شيء في الكتاب علم عدم
حرمته واقعا وليس مقتضاه ان ما لم يعلم حرمته وشك فيها فهو محكوم بالحل والاباحة وثانيا انها مجملة لا يعرف المراد بها لاحتمال
حصر الحرام فيما ثبت حرمته بحسب ظاهر دلالة الكتاب واحتمال حصره فيما انطوى عليه بواطنه مما لا يعرفه الا اهل العصمة
عليهم السلام العاشر ما ذكره الفاضل القمي ره من ان هذه الاخبار معارضة بالاخبار الدالة على البراءة واذا تعارضنا لوجب الرجوع
الى المرجحات ولا ريب ان الترجيح في جانب اخبار البراءة لكونها اقوى سندا ودلالة واعتضادا بالكتاب والسنة والعقل
والعمل بل الاجماع والموافقة للملة السمحة السهلة ونفي العسر والحرج والضرر فيترجح اخبار البراءة على غيرها
او يتخاير الامر بين الطرفين فيرجع الى قاعدة تعارض النصين والمختار عنده التخيير ونحن نختار البراءة واورد عليه
بان تعارض الصنفين المذكورين من الاخبار انما هو من باب تعارض ما هو عام واخص مطلقا فاخبار التوقف اخص
من جهة اختصاصها بما عدا الشبهة الموضوعية بل من جهة اختصاصها بما عدا الشبهة الحكمية الوجوبية ايضا بخلاف
اخبار البراءة فانها تعم الشبهة الموضوعية والحكمية الوجوبية والتحريمية وعلى هذا فيخص اخبار البراءة بالشبهة الموضوعية
والحكمية الوجوبية ويخرج عن تحت حكمها الشبهة الحكمية التحريمية فيكون مورد البراءة هي الشبهات الموضوعية والحكمية الوجوبية
ومورد الاحتياط هي الشبهات الحكمية التحريمية وفيه ان من اخبار البراءة ما هو نص في البراءة في الشبهة الحكمية مثل قوله ع
كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي لعدم امكان ورود النهي في الشبهات الموضوعية فيختص بالحكمية وعلى هذا فلا يصح
حمل اخبار البراءة على ارادة الشبهات الموضوعية لان منها ما هو نص في ارادة الشبهات الحكمية كالحديث المذكور هذا و
لكن يجب على الفاضل المذكور اولا ان لا يعلل بما ذكره من تعارض صنفي الاخبار معارضة جميع ما ادعى

دلالته على البراءة من دون تعدد واتحاد واعتبار ما هو دال حقيقة فجميع ما دل على التوقف ويكون في تعارضه
ما هو دال منها على حكم البراءة حقيقة اخبار التوقف على الاول بل بعض لان الجميع متواتر اجمالا بمعنى القطع بصدور
احد بعض الصنفين ح تعارض القطعيين من حيث الصدور ولا يعمل فيه الرجوع الى المرجحات بحسب السند ومرجحاتها
كما في آيتين من الكتاب وروايتين متواترتين فلا بد من التصرف في دلالة احدهما وعلى الثاني يرد عليه ان ما يصلح
لمعارضة اخبار التوقف ليس الا قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي لان كثيرا مما ادعى دلالته على البراءة غير
دال وبعضه وهو اقل عددا كما عرفت فيما تقدم من مثل حديث رفع المشتمل على رفع ما لا يعلمون يرجح الى القياس
الى ادلة التوقف والاحتياط الا مثل حال الاصل بالنسبة الى الدليل لكون تلك الادلة مشتملة على نوع من البيان وقد
عرفت ان ما يصلح للمعارضة من ادلة البراءة انما هو الحديث المذكور وهو مرسل فكيف يتأتى للفاضل المذكور
دعوى كون ادلة البراءة اقوى سندا وثانيا ان ما ذكره من الاعتضاد بالكتاب والسنة ان كان بناء على دعوى دلالتهما
ايضا بنحو دلالة الكتاب والسنة والعقل ايضا على التوقف وان كان بحسب عدم قبليتهما من الكتاب والسنة للمعارضة
اخبار البراءة وثالثا ان اعتضاد اخبار البراءة بالسنة مما لا معنى له محصلا اذ ليس المراد من السنة على البراءة الا نفس
تلك الاخبار واعتضاد الشيء بنفسه غير معقول الا ان يريد بالسنة ما دل منها على ان النبي ص بعث بالحنيفية السمحة السهلة
وان كان يوهمه ان ذكر الاعتضاد بموافقة الملة السمحة السهلة ونفي العسر والحرج والضرر في كلامه بعد هذا ورابعا ما اورده المحقق
العلامة اعلى الله مقامه على الفاضل المذكور بوجوه اخرى انه على تقدير الاغماض عما ذكره من المرجحات لا يساوي صنفي الاخبار
المذكورة والوجه لذلك ان القائلين بالعامة بوجوب التوقف في الشبهة التحريمية فانهم يقولون باسرهم بالبناء على البراءة فاخبار
التوقف مخالفة لمذهب العامة واخبار البراءة موافقة له ومن البين الذي لا ينكر ان كل خبرين متعارضين كان احدهما
مخالفا للعامة والاخر موافقا لهم قدم الاول على الثاني ويعلل اخبار البراءة ان قال بها العامة لكن المشهور بين
الخاصة ايضا هو العمل بمضمونها وشهرة الفتوى بمضمون الخبر من جملة المرجحات المضمونية فيقدم الترجيح بها على مثل مخالفة
العامة فيكون العبرة في مقام الترجيح فيما نحن فيه بالشهرة لها فيرجح اخبار البراءة على اخبار التوقف لموافقته للشهرة
ولا يتوهم جعل العكس من جهة مخالفة العامة ثانيها انا نمنع من التخيير على تقدير التكافؤ للاخبار الناطقة بالاحتياط في
تعارض النصين المعاضدة لاخبار التوقف فترجح بذلك على اخبار البراءة وقيل ان تلك الاخبار الناطقة بالاحتياط عند تعارض
الخبرين وردت في مورد الخصم لاستناد ادلة وجوب التوقف و
لا يهورد ماهو تعارض النصين بغيرها وهي اخبار التخيير وان ادعى التخيير للبعض لاستناد ادلة وجوب التوقف و
الخبر بعد الشبهات بالفارق عشرة ما ذكره الفاضل النراقي في المناهج بقوله الرابع انا اغمضنا عن جميع ذلك فنقول
ان وقع التعارض بين تلك الاخبار واخبار الاباحة والتعارض بينها وبين بعضها ان كان بالتساوي لكن مع ان الصنف السادس
بالعموم المطلق لان موضوعه كل مجهول الحل والحرمة مما فيه حلال وحرام وهذا اخص مطلقا مما لا يعلم ولا يعلم حكمه فيجب تخصيص
العام كما هو القاعدة المجمع عليها انتهى واشار بالصنف السادس الى ما ذكره من جملة اخبار البراءة بقوله السادس الاخبار
الواردة بان كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال كصحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال كل شيء يكون فيه حلال وحرام
فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه وصحيحة الاخرى قال سألت ابا جعفر ع عن الجبن الى ان قال فقال ساخبرك عن

الوقف

تجيس وغيره كل ما فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه انتهى وجعل هذه الاخبار مخصصة لاخبار
مع ان كلامنا انما هو في الشبهة الحكمية التحريمية مبني على ما حكيناه عنه من تعميم هذه الاخبار للشبهة الحكمية
ايضا فتصير بهذا الاعتبار وهو ان مفاده حكم الشبهة الحكمية التحريمية مثل ما اختص بها من قولهم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي
ويحصل ما ذكره من الجواب ان من اخبار الاباحة ما هو مختص بالشبهة التحريمية واخبار التوقف تعم الشبهة الوجوبية
ايضا فيخص حكمها بمعونة ذلك الخبر الخاص بغير الشبهة التحريمية وقيل ان الشبهة الوجوبية بل الموضوعية خارجة عن
اخبار التوقف اما بالاجماع البسيط كما يعطيه كلام بعض اجلة الاصحاب وبالاجماع المركب بمعنى ان كل من قال بخروج الشبهة
التحريمية عن تحت تلك الاخبار قال بخروج الشبهة الوجوبية والموضوعية ايضا بل بطريق اولى لان الاخباريين ان
لم يكونوا متفقين على خروج الوجوبية والموضوعية فلا اقل من كون اكثرهم قائلين بذلك فمع البناء على خروج ما خالف
الاخباريون في خروجه وهي الشبهة التحريمية يكون الشبهة الوجوبية والموضوعية اللتان قال اكثر الاخباريين
وجميع الاصوليين بخروجهما خارجتين بالطريق الاولى وعلى هذا فتبقى اخبار التوقف خالية عن المورد وان شئت
قلت ان مثل قولهم كل شيء مطلق بضميمة الاجماع البسيط او المركب ينفي التوقف في الشبهة التحريمية والوجوبية
والموضوعية واخبار التوقف بعمومها او اطلاقها تثبت وجوب التوقف في جميع ما ذكر فيكون التعارض بينهما من قبيل
تعارض المتباينين فلا يبقى مجال للتخصيص لاخبار التوقف بما ذكره من اخبار البراءة هذا واورد عليه شيخنا المحقق
العلامة دام مجده بوجهين اخرين احدهما ما ذكره بقوله وفيه ما تقدم من ان اكثر ادلة البراءة بالاصطلاح الى صفة الاخبار
من قبيل الاصل والدليل وما سبق وان كان ظاهره الاختصاص بالشبهة الحكمية التحريمية مثل قولهم كل شيء مطلق حتى يرد فيه
نهي لكن يوجد في ادلة التوقف ما لا يكون اعم منه فان ما ورد فيه نهي معارض بما دل على الاباحة غير داخل في هذا
الخبر ويشمله اخبار التوقف فاذا وجب التوقف هنا وجب التوقف فيما لا نص فيه بالاجماع المركب فتامل انتهى وتحقيق
تقول ان كلامه دام مجده يحتمل وجهين الاول ان يكون مقصوده انا قد عرفنا ان مورد النهي في قولهم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي
في حكم العموم جار فيه وهو ما اذا تعارض فيه نصان احدهما مبيح والاخر حاظر فانه لا يجري الحديث المذكور فيه من جهة انه
ورد فيه نهي وهو الدليل الحاظر لكن يجري فيه اخبار التوقف باسرها لكونه مورد الشبهة فتقتضي تلك الاخبار من جهة انها
عمومات التوقف في ذلك المورد الذي تعارض فيه النصان المبيح والحاظر ومع ثبوت الحكم بالتوقف فيما
نص فيه بما يحتمل فيه الحرمة والاباحة بالاجماع المركب وهذا يسقط عموم كل شيء مطلق عن الاعتبار فيما لا نص فيه ابدا
ومع تحيز عليه اولا ان اخبار التوقف في موردهما وهو ما تعارض فيه النصان مما هو مبتلى بالمعارض وهو اخبار التخيير
التي هي اكثر منها فكيف يتبع حكمها ويحمل في سبيل ما لا معارض له وثانيا ان اخبار التوقف عامة للشبهة الحكمية الوجوبية
والتحريمية والشبهات الموضوعية وما تعارض فيه النصان وما لا نص فيه وقولهم كل شيء مطلق خاص لاختصاصه بالشبهات
الحكمية التحريمية التي لا نص فيها ولا يخفى فيدور الامر بين ان نأخذ باخبار التوقف فيما تعارض فيه النصان ونحكم بالحاق ما لا نص فيه
بواسطة الاجماع المركب وبين ان نعكس الامر فنأخذ بقولهم كل شيء مطلق ونحكم فيما لا نص فيه بالبراءة ونلحق بما تعارض فيه
النصان بضميمة الاجماع المركب ومن المقرر في محله ان دليل احد طرفي الاجماع المركب اذا كان اقوى من دليل الطرف

انما قيدنا بذلك لانها بناء على تعميمها تشمل الشبهة التحريمية الموضوعية والحكمية قدس الله سره اعلم ظله العالي

الاقوى كان الحكم للاقوى والحق الطرف الاخر المدلول عليه بما هو اضعف الطرف الاقوى فيما نحن فيه لا ريب ان قولهم كل
شيء مطلق اقوى لكونه خاصا واخبار التوقف التي هي ادلة على ما تعارض فيه النصان لكونها عمومات اضعف فنحكم بالبراءة
بمقتضى ذلك الحديث فيما لا نص فيه ونلحق به ما تعارض فيه النصان بالاجماع المركب وح لا يرد على الفاضل النراقي
ما اورده دام مجده فان قلت ان الشبهة الوجوبية والموضوعية خارجتان عن تحت اخبار التوقف اما بالاجماع البسيط
او بالاجماع المركب فلا تكون اخبار التوقف اعم من قولهم كل شيء مطلق بل يعود التعارض بينهما ايضا بملاحظة الاجماع
بالنسبة الى الشبهتين المذكورتين والاجماع المركب بالنسبة الى ما تعارض فيه النصان من الشبهة التحريمية الى
تعارض المتباينين قلت ذلك ما اوردناه اولا فلو كان النظر في ايراده دام مجده الى ذلك كان اللازم ان يصرح
بذلك فيستريح عما اورده من ذلك الى ما ذكره بتنبيه عن انه دام مجده سلم العموم في اخبار التوقف بالنسبة الى الشبهتين
المذكورتين وعلى هذا فيعود التعارض بين قولهم كل شيء مطلق بعد ضم الاجماع المركب اليه المقتضي للبراءة فيما تعارض
فيه النصان وبين ذلك الخبر الخاص الدال على التوقف فيما تعارض فيه النصان المبيح والحاظر من قبيل تعارض المتباينين
الا ان يعد هذين المتعارضين من قبيل العام والخاص المتعارضين المندرجين تحت عام هو مدلول اخبار التوقف على الحكم
بالتوقف مطلقا من دون اختصاص بالشبهة الحكمية الوجوبية او التحريمية او الموضوعية وبما لا نص فيه وما تعارض فيه النصان
وفيه ح اما اولا فلان احدهما الاخذ بما وافق العامة والثاني الرجوع الى المرجحات والاخذ بالراجح فان كان هو ما خالف العامة
حتى لو لم يكن مرجح كان الحكم بحسب القاعدة المقررة في تعارض الخبرين هو التخيير وهل يحكم بذلك القاعدة هنا حتى
يتخير او تخصيص العام اوجها الثاني ان قد يكون المراد من اخبار التوقف ما هو مختص بالشبهة الحكمية التحريمية كان
قولهم كل شيء مطلق من اخبار البراءة مختص بالشبهة الحكمية التحريمية لكن لما كان حكم الحديث الاخير لا يجري فيما
تعارض فيه النصان احدهما مبيح والاخر حاظر وكان حكم ذلك الخبر الخاص من اخبار التوقف يجري فيه فيقتضي فيه
التوقف ولعدم القول بالفصل يتعدى منه الى ما لا نص فيه فهذا محصل ما يرد عليه ما اوردناه على الوجه الاول
من ابقاء العموم في اخبار التوقف لكنه موقوف على وجود خبر خاص في اخبار التوقف دال على انه اذا تعارض خبران احدهما
مبيح والاخر حاظر فالحكم فيه التوقف ولم نعثر الا على خبر على الوصف المذكور فلا بد من التتبع مضافا الى ان هذا الجواب
الوجه الثاني مناف لظاهر قوله دام مجده ويشمله اخبار التوقف لكون الشمول ظاهرا في العموم فلا يصح ان يطلب
بان يقال ان خبر التوقف الخاص الوارد في تعارض النصين على الوجه المذكور لا يشمل ما لا نص فيه فنأخذ فيه بقولهم
كل شيء مطلق فنحكم فيما لا نص فيه بالبراءة ونتعدى في اجراء البراءة على ما تعارض فيه النصان بالاجماع المركب و
لعل الى هذا اشار دام مجده بالامر بالتامل ثانيهما ما ذكره بقوله دام مجده مع ان جميع موارد الشبهة التي امرنا فيها بالتوقف
لا تخلو عن ان يكون شيئا محتمل الحرمة سواء كان عملا ام حكما ام اعتقادا فتامل انتهى ولا يخفى ان المراد بهذا
الكلام ارجاع الشبهة الوجوبية الى الشبهة التحريمية باعتبار جهة ذكرها فلا فارق اذا شك في وجوب شيء فنقول ان
ان ذكر له في مقام العمل حرام ام لا او باعتبار تركه وهو كونه حراما للترك او باعتبار الاعتقاد بعدم وجوبه ويتجه عليه
ان مرادهم بالشبهة الوجوبية مثلا ما كانت الشبهة فيه وجوبية محضة وكذلك التحريمية والا لاختل الكلام

بتعريفات العلماء وتقسيماتهم لها جميعا ولم يعتبر الفرق بين القسمين واحكامهما والحاصل ان هذا اشارة الى الامر الشامل
الثاني عشر ما ذكره بعض من تأخر من ان من القانون المقرر حمل الظاهر على الاظهر وفيما نحن فيه يحمل قوله كل شيء
مطلق حتى يرد فيه نهي على [illegible] احتمال التوقف لاحتمال كونها ناظرة الى وجوب التوقف الى وقت السؤال في حال التمكن
من تحصيل العلم واحتمال كونها ناظرة الى التوقف في الاحكام لو اقتصر واحتمال انها ناظرة الى ما قبل الفحص واحتمال
ان الامر فيها للارشاد كما سيشير اليه ما اجاب به شيخنا المحقق العلامة دام عزه وعلاه فان [illegible] قوله كل شيء مطلق
فان الظاهر منه الحكم بالبراءة فيما لم يرد فيه نص يفيد النهي وظاهره اثبات الحكم في الشبهة التحريمية بمقتضى لفظ النهي
فيحمل تلك الاخبار على احد المحامل المذكورة او غيرها مما تقدم في طي الاجوبة مما لا ينافي الخبر المذكور الدال على البراءة
مع كونه [illegible] الظهور ودلالتها على مؤداها لا تنفي احتمال [illegible] عليه المعروف [illegible] الى ان اثر في الشبهة
التحريمية الى ان يرد النهي وان نص صاحب الوسائل [illegible] محامل فيه [illegible] من الظهور حيث قال في ذيل ذلك
الحديث اقول يحتمل وجوها احدها الحمل على التقية [illegible] الاصل بضعفه عن معارضة ما سبق
مضافا الى كونه خبر واحد لا يعارض المتواتر وثانيها الحمل على الخطاب الشرعي خاصة يعني ان كل شيء من الخطابات الشرعية
[illegible] حتى يرد فيه نهي [illegible] بعض الافراد فيخرج من الاطلاق وثالثها [illegible] طاهر حتى تعلم
انه قذر فانه محمول على الاطلاق [illegible] النهي عن استعمال كل واحد من الاناءين اذا نجس احدهما واشتبها ثم تقييده
بغير هذه الصورة ولذلك [illegible] الصدوق على جواز القنوت بالفارسية [illegible] ورابعها التخصيص
بما ليس من نفس الاحكام الشرعية وان كان من موضوعاتها ومتعلقاتها كما اذا شك [illegible] الظالم انه [illegible] او لا
وخامسها ان النهي يشمل النهي العام والخاص والنهي العام [illegible] وهو النهي عن ارتكاب الشبهات وفي نفس الاحكام والامر
بالتوقف والاحتياط فيها [illegible] وسادسها ان يكون مخصوصا بما قبل كمال الشريعة وتمامها فاما بعد ذلك
فلم يبق شيء على حكم البراءة الاصلية وسابعها ان يكون مخصوصا بمن لم يبلغه احاديث النهي عن ارتكاب الشبهة والامر بالاحتياط
لما مر [illegible] التكليف العاقل [illegible] وثامنها ان يكون مخصوصا بما لا يحتمل التحريم بل علمت اباحته وحصل الشك
في وجوبه فهو مطلق حتى يرد فيه نهي عن تركه لان [illegible] الاحاديث هنا عدم وجوب الاحتياط بمجرد احتمال الوجوب وان كان
راجحا وتاسعها ان يكون مخصوصا بالاشياء المهمة التي تعم بها البلوى ويعلم انه لو كان فيها حكم مخالف
للاصل لنقل كما يفهم من قول علي [illegible] واعلم بانه لو كان [illegible] لانتشر [illegible] وقد صرح بنحو ذلك
المحقق في المعتبر وغيره ثم قال [illegible] الصدوق [illegible] وخطب امير المؤمنين [illegible] ان الله حد حدودا فلا تعتدوها وفرض
فرائض فلا تنقصوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم فاقبلوها ثم قال [illegible] حلال
بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له اترك والمعاصي حمى الله فمن يرتع
حولها يوشك ان يدخلها اقول الوجوه السابقة اكثرها هنا وانما التقية والتخصيص بما علم الوجوب بقرينة
ذكر السكوت والحدود [illegible] بغير فصل وبقرينة ذكر الشبهات [illegible] الامر بالاجتناب والتقييد
الشبهات بانها بين الحلال والحرام لا بين الواجب والحلال وهو ظاهر واضح جدا والله الموفق للصواب انتهى كلامه [illegible]

ماذكره

ما ذكره من الوجوه واضح اما الحمل على التقية فينافيه كونه مذهب المشهور بين الشيعة وقد امرنا بالاخذ بالاشهر [illegible] مخالف
للعامة [illegible] من جملة مسلمات الشيعة المواتقين لمذهب العامة واما حمله على ان المطلق يحمل على المقيد الا ان
يعلم المقيد فهو خلاف ظاهر اللفظ [illegible] شيء مطلق [illegible] كل مطلق يحمل عليه [illegible] مع انه خلاف [illegible]
الامام [illegible] من مسلمات اهل [illegible] المطلق الى المقيد الا بعد العلم به واما حمله على الشبهات الموضوعية
فلوضوح عدم صلاحيتها لورود النهي [illegible] من جانب الشارع والاطلاق في الحديث مغيا بورود النهي واما حمله على النهي
العام فلا [illegible] ارجاع الضمير في قوله حتى يرد فيه نهي الى الشيء المأخوذ على وجه التعيين [illegible] كل [illegible] واما حمله على
ما قبل كمال الشريعة فلان الحديث قد صدر عن الصادق [illegible] حال الحمل كون عصره ما قبل اكمال الشريعة واما حمله على
من لم يبلغه اخبار الشبهة [illegible] اخبار الشبهة ليست [illegible] في شيء مخصوص والضمير في قوله حتى يرد فيه نهي راجع الى كل شيء
واما حمله على الشبهات الوجوبية وحمل قوله حتى يرد فيه نهي على ارادة النهي عن تركه ففساده اوضح من ان يبين واما حمله
على ما يعم به البلوى فلا دليل عليه بعد تنصيصه بالعموم بقوله كل شيء مطلق الثالث عشر ما ذكره شيخنا العلامة [illegible]
بعد ذكر جملة من اخبار التوقف بقوله والجواب ان [illegible] هذه الاخبار تخص ما اذا كان المعنى في الشبهة [illegible] في التمكن
[illegible] في ذلك [illegible] على ان التأني بالرجوع الى الامام او الى الطرق المنصوبة [illegible] كما
هو ظاهر المقبولة [illegible] من الطيار [illegible] وبعضها وارد في مقام النهي عن ذلك [illegible] الكلام
في الامور الخفية على استنباطات العقلية الظنية [illegible] الاعتقاد [illegible] كصفات الله [illegible] ورسوله والائمة صلوات
الله عليهم كما يظهر من قوله في رواية زرارة لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا والتوقف في هذه المقامات
[illegible] الاستحباب مثل قوله اورع الناس من وقف عند الشبهة وقوله لا ورع كالوقوف عند الشبهة [illegible] قوله
لا ورع كالوقوف [illegible] من ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له اترك والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك ان
يدخلها وفي رواية النعمان بن بشير قال سمعت رسول الله يقول لكل ملك حمى وحمى الله حلاله وحرامه والمشتبهات بين ذلك لو ان
الراعي رعى الى جانب الحمى لم يثبت غنمه ان يقع في وسطه فدعوا المشتبهات وقوله من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه ثم قال
[illegible] وملخص الجواب عن تلك الاخبار انها [illegible] في كون الامر فيها للارشاد من قبيل اوامر الاطباء المقصود منها
عدم الوقوع في المضار اذ قد تبين فيها حكمة طلب التوقف ولا يترتب على مخالفته عقاب غير ما يترتب على ارتكاب
الشبهة احيانا من الهلاك المحتمل فيها فالمطلوب في تلك الاخبار ترك التعرض للهلاك المحتمل في ارتكاب الشبهة فان كان
ذلك الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الاخروي كما لو كان التكليف متحققا فعلا في موارد الشبهة نظير الشبهة المحصورة
ونحوها او كان المكلف قادرا على الفحص وازالة الشبهة بالرجوع الى الامام او الطرق المنصوبة او كانت الشبهة من العقائد
والغوامض التي لم يرد الشارع التدين فيه بغير علم وبصيرة بل نهى عن ذلك بقوله ان الله سكت عن اشياء لم يسكت عنها
نسيانا فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم فربما يوقع تكلف التدين فيه بالاعتبارات العقلية والشواذ النقلية الى العقاب
بل الى الخلود فيه اذا وقع التقصير في مقدمات تحصيل المعرفة في تلك المسألة ففي هذه المقامات ونحوها يكون التوقف لازما
عقلا وشرعا من باب الارشاد كاوامر الطبيب بترك المضار وان كان الهلاك المحتمل مفسدة اخروية غير العقاب سواء

كانت ريبة كصيرورة المكلف مأمورا بكتاب الشبهة قريبا لها ككتاب المعصية كما دل عليه غير واحد من الاخبار المتقدمة من ان [illegible]
كما الحذر عن اموال الظلمة تحرزا احتمال الحرام يوجب العقاب على فعله لو فرض حرمته واقعا والمفروض ان الامر بالتوقف في هذه
الشبهة لا يفيد استحقاق العقاب على مخالفته لان المفروض كونه للارشاد فيكون المقصود منه التخويف عن لحوق غير العقاب من
المضار المحتملة فاجتناب هذه الشبهة لا يصير واجبا شرعيا بمعنى ترتب العقاب على ارتكابه وما نحن فيه وهي الشبهة التحريمية
من هذا القبيل لان الهلكة المحتملة فيها لا تكون هي المؤاخذة الاخروية باتفاق الاخباريين لاعترافهم بقبح المؤاخذة
على مجرد مخالفة الحرمة الواقعية المجهولة وان زعموا ثبوت العقاب من جهة بيان التكليف في الشبهة باوامر التوقف
والاحتياط فاذا لم يكن المحتمل فيها هو العقاب الاخروي كان حالها حال الشبهة الموضوعية كاموال الظلمة والشبهة الوجوبية
في انه لا يحتمل فيها الا غير العقاب من المضار والمفروض كون الامر بالتوقف فيها للارشاد والتخويف عن تلك المضرة المحتملة
وبالجملة فهذه الاخبار باسرها للتحذير عن الهلكة المحتملة فلا بد من احراز احتمال الهلكة عقابا كانت او غيره وعلى تقدير
احراز هذا الاحتمال فلا اشكال ولا خلاف في وجوب التحرز عنه اذا كان المحتمل عقابا واستحبابه اذا كان غيره فهذه الاخبار
لا تنفع في احداث هذا الاحتمال ولا في حكمه فان قلت ان المستفاد منها احتمال التهلكة في كل محتمل التكليف والمتبادر
من الهلكة في الاحكام الشرعية الدينية هي الاخروية فيكشف هذه الاخبار عن عدم سقوط عقاب التكاليف المجهولة لاجل
الجهل ولازم ذلك ايجاب الشارع للاحتياط اذ الاقتصار في العقاب على نفس التكاليف المختفية من دون تكليف ظاهري
بالاحتياط قبيح قلت ايجاب الاحتياط ان كان مقدمة للتحرز عن العقاب الواقعي فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف
المجهول وهو قبيح كما اعترف وان كان حكما ظاهريا نفسيا فالهلكة الاخروية مترتبة على مخالفته لا مخالفة الواقع وصريح
الاخبار ارادة الهلكة الموجودة في الواقع على تقدير الحرمة الواقعية هذا كله [illegible] وحاصل الكلام المذكور اخيرا
في جواب السؤال هو ان تفريع التحرز عن العقاب الواقعي كان مما يمكن ان يقرر على وجهين احدهما ان يكون العقاب على
مخالفة الامر الظاهري بالاحتياط وهذا التقرير يدل على وجوب الاحتياط من دون اشكال والاخر ان يكون قد قرر
العقاب على مخالفة الامر الواقعي فيكون وجوب الاحتياط من جهة انه يحتمل ان يقع في الحرام الواقعي فيترتب عليه العقاب
الواقعي فالوجه الاول وان كان يدل على وجوب الاحتياط بغير اشكال الا انه لا يفيده اخبار التوقف لعدم مساعدة الفاظها على ذلك
والثاني وان كان لا يابى عنه الفاظها الا انه ممنوع عند حكم العقل القطعي بانه لا تكليف الا بعد البيان والعقاب على المشكوك
لو فرض كونه محرما في الواقع تكليف بغير بيان فيكون قبيحا وعلى هذا فلا بد من حمل الامر لو اريد فيها بالتوقف على ما ذكرنا من الارشاد هذا
وانت خبير بان ما ذكره دام مجده في الجواب عن الاخبار المذكورة مع كونه عبارة اخرى عما تقدم من الجواب بان الاخبار المذكورة
انما تعطي وجوب التوقف عن حكم الواقعة من حيث هو وهو الحكم الواقعي لان مآل حمل الاوامر الواقعة فيها على الارشاد الى
ذلك ومع كون الامر للارشاد في الاخبار مما لم يقدم عليه احد من علمائنا السابقين فيبعد كون المراد منها هو الارشاد [illegible]
عليه بعض من تأخر ان الارشاد مما لا يمكن حمل الاخبار المذكورة عليه ضرورة ان التوقف عن القول والفتوى بلا علم هو
المراد منها بالخصوص فلا اقل من دخوله فيها ولا ريب ان حرمة القول والفتوى من غير علم حرمة شرعية دل عليها الكتاب والسنة
فما [illegible] اذا وقعا عن غير علم حتى لو كانا مطابقين للواقع كما دل عليه الخبر الوارد في تقسيم القضاة الى اربعة اقسام فيجب التوقف

ثلا يوجب تلك الا قسوة القلب بسبب وقوعه في اكل المال المغصوب في الواقع وان لم يكن عليه عقاب [illegible] منه [illegible]

تمام

عنهما

عنهما وجوبا شرعيا ولا ريب انه لو كان حرمتهما ارشادية لم يترتب العقاب الا مع مصادفة مورده لا مطلقا مع ترتب العقاب
عليها مطلقا حتى في صورة مطابقة القول بغير علم الواقع دليل على كون وجوب التوقف عنه شرعيا لا ارشاديا الا ان يلتزم
الارشاد هو ان يترتب على موافقته خصوص المصلحة المترتبة على فعل المرشد اليه على الوجه الذي كان يترتب عليه وعلى
مخالفته مفسدة ترك المرشد اليه او فوات مصلحة فعله على الوجه الذي كان يترتب عليه ونحن نرى ان العقاب في الفتوى بغير
علم يترتب مطلقا حتى في صورة مطابقة الواقع فلا فرق بين القول والعمل بمعنى انه يان ما علم حرمته في الحرمة الشرعية الا ان حرمة الاول
غيرية وحرمة الثاني نفسية وحيث كان حرمة القول شرعية مع كون الامر بالتوقف في الاخبار يشمل التوقف عنه
المفروض في كلامه دام مجده كون الاوامر للارشاد ولا يجري الا بالنسبة الى فعل المشتبه لزم استعمال اللفظ في معنيين
الارشاد الى التوقف عن العمل ووجوب التوقف عن القول شرعا وهذا وبعد فان الشيخ دام مجده لا يقول بشمول اخبار التوقف
للقول كما علم مما تقدم حيث جعل الوقوف عبارة عن السكون وعدم الحركة في مقام العمل وهو الظاهر من لفظ الوقوف و
التوقف وما يتصرف منهما وبمجرد كون القول والفتوى مع الشبهة محرما لا يقتضي [illegible] هذه الاخبار عليه لوضوح الدلالة
عليه بغير [illegible] قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وغيره من الادلة الكثيرة ومما يشهد بعدم دخول التوقف عن القول
في مدلول اخبار التوقف هو ان منها ما هو صريح في الندب كقوله ع اورع الناس من وقف عند الشبهة وقوله ع لا ورع
كالوقوف عند الشبهة واشباههما ودخول القول تحت مؤداها كما هو مقتضى ظاهر المورد يوجب استعمال اللفظ في معنيين
الوجوب بالنسبة الى التوقف عن القول والندب بالنسبة الى التوقف عن الفعل هذا ثم ان شيخنا المحقق العلامة دام مجده
قال عقيب جوابه الذي تقدم حكايته بلا فصل ما نصه هذا كله مضافا الى دوران الامر في هذه الاخبار بين حملها على ما
ذكرنا وبين ارتكاب التخصيص فيها باخراج الشبهة الوجوبية والموضوعية وما ذكرنا اولى وح فخيرية الوقوف عند الشبهة
من الاقتحام في الهلكة اعم من الرجحان المانع من النقيض ومن غير المانع منه فهي قضية تستعمل في المقامين وقد استعملها
الائمة عليهم السلام كذلك فمن موارد استعمالها في مقام لزوم التوقف مقبولة ابن حنظلة التي جعلت هذه القضية فيها علة
لوجوب التوقف في الخبرين المتعارضين عند فقد المرجح وصحيحة جميل المتقدمة التي جعلت القضية فيها تمهيدا لوجوب
طرح ما خالف كتاب الله ومن موارد استعمالها في غير اللازم رواية الزهري المتقدمة التي جعلت القضية فيها تمهيدا
لترك رواية الخبر الغير المعلوم صدوره او دلالته فان من المعلوم رجحان ذلك لا لزومه وموثقة سعد بن زياد المتقدمة
التي فيها قول النبي ص لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة فان مولانا الصادق ع فسره في تلك الموثقة
بقوله اذا بلغك انك قد رضعت من لبنها او انها لك محرم وما اشبه ذلك فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام
في الهلكة ومن المعلوم ان الاحتراز عن نكاح ما في الرواية من النسوة المشتبهة غير لازم باتفاق الاخباريين لكونها
شبهة موضوعية ولاصالة عدم تحقق مانع النكاح انتهى كلامه دام ظله باسره ومنها ما دل على وجوب الاحتياط وهي كثيرة
مثل صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن ع عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما او على كل واحد
جزاء قال لا بل عليهما ان يجزي كل منهما الصيد قلت ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه قال اذا اصبتم بمثل
هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا وتعلموا ووجه الاستدلال على زعمهم واضح وقد اجيب عنه اما بان يكون المراد

واما بانها من [illegible] كما قال بعض [illegible] منه [illegible]

بما اشير اليه بالفطرة منافي قوله اذا اصبتم مثل هذا هو السؤال عن الواقعة يعني اذا اصبتم بالسؤال عن الواقعة ولم تدروا
حكمها حتى تجيبوا فعليكم الاحتياط ويكون المراد نفس الواقعة بان يكون هو وغيره قد اصابا صيدا فيلزمهم الاحتياط
اما على الاول فيكون المراد بالحديث هو الامر بالاحتياط في الفتوى بان لا يفتوا الى ان يسئلوا ويعلموا دين الامام
الواضح دلالة الحديث على ان كان اعلموا الاحتياط عن الفتوى بغير علم مما لا ريب في وجوبه بل بهذا الوجه هو الذي
كان هنا محمل الاحتياط التوقف عليه في مقابلة الخصم والتوقف في الاحتياط في الفتوى عن غير علم في صورة امكان العلم
مما لا يجدي المستدل لان ذلك مما لا مساس له بمحل النزاع لان النزاع انما هو في الحكم الظاهري عند الشبهة التحريمية
من حيث طريق العمل ووجوب التوقف والاحتياط عن الفتوى بغير علم لا دخل له بما نحن فيه سواء اريد بالاحتياط
المامور به في الحديث الافتاء بالاحتياط ام اريد به الاحتراز عن الفتوى بغير علم اصلا حتى بالاحتياط واما على الثاني
فان جعلنا المورد من قبيل الشك في التكليف بعنوان وجوب نصف الجزاء على كل واحد منهما وبيان في وجوب
النصف الاخر فالاحتياط في مثل ما غير لازم بالاتفاق لان الشبهة تنحل الى علم تفصيلي وهو وجوب النصف وشك
ابتدائي وهو وجوب النصف الاخر ولا ريب ان الحكم هو البراءة باتفاق الخصم لكون الشبهة وجوبية وليس هناك
علم اجمالي يجب الاشتغال وما ذكرنا مبني على ان الكفارة من قبيل الدين والزكوة والخمس اعلى المتعلق جزء منها
بذمته من بدل القدر ولو اطعم من وجب عليه اطعام ستين مسكينا عشرة برئت ذمته بذلك القدر وكذلك من وجب
عليه في كفارة جزاء الصيد قيمة جزء مثلا برئت ذمته بقدر ما يصرف فيها وان كان درهما مثلا وهذا هو ظاهر الفقهاء
في جميع الكفارات غير ما اعتبر فيه ما يباين في ذلك كالتتابع في شهرين فلا يبقى اشكال فيما ذكرنا من البراءة وان كان يظهر من
صاحب الجواهر في الزكوة البناء على الاحتياط نظرا الى العلم اجمالا بالتكليف وان الشك انما هو في المكلف به من حيث
انه هو الجميع او البعض والوجه ما ذكرناه لما عرفت وان جعلنا المورد من قبيل الشك في متعلق التكليف ح هو المكلف به لكون الاقل
على تقدير وجوب الاكثر غير واجب بالاستقلال بل يجعل نظير وجوب التسليم في الصلوة لاشك جزء من الدين ثم نقول ان
الاحتياط في مثل ذلك وان كان مذهب جماعة من المجتهدين فيصح على مذهبهم حمل الرواية على الوجوب الا انه مما لا دخل له
بما نحن فيه لكون النزاع هنا في الشبهة التحريمية الغير المسبوقة بالعلم الاجمالي ومما افادته الرواية انما هو حكم الشبهة
الوجوبية وموثقة عبد الله بن وضاح عند بعض مشايخنا الاعلام قال كتبت الى العبد الصالح يتوارى القرص ويقبل
الليل ويزيد الليل ارتفاعا وتستر عنا الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي ح وافطر ان كنت صائما
او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب اليه ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحائطة لدينك فان الظاهر
ان قوله وتاخذ بيان لمناط الحكم كما في قولك للمخاطب ارى لك ان توفي دينك وتخلص نفسك فيدل على لزوم الاحتياط مطلقا
وفيه انه اما ان يكون الشبهة للسائل موضوعية ويكون السؤال والجواب موضوعين على ما هو مذهب العامة ومختاره جماعة
من الخاصة من كون المغرب عبارة عن استتار القرص بان يكون السائل توهم ان المغرب عبارة عن استتار القرص لكن
اشتبه عليه انه هل يتحقق استتار القرص في الصورة المذكورة لابهام الامر او لا ريب ان الاحتياط ح مندوب باتفاق الخصم ولفظ
الرواية مساعد على ارادة الندب بل الظاهر منه لان ارى احباب بقوله ارى لك ان تنتظر فان كلا من لفظة ارى والكاف الذي هو الظاهر

ظاهر في الندب دون الوجوب والحمرة في كلام الامام ع ظاهرة في حمرة الجبل فالالف واللام للعهد وعلى هذا لا ينطبق الحديث
الاعلى مذهب من يقول بان المغرب عبارة عن استتار القرص وكيف كان مع ذلك كله يجب الاحتياط في المفروض لا الوجوب
بغير الاستصحاب النهار واما ان تكون الشبهة حكمية لكن اجاب الامام ع بما عرفت اما من جهة التقية نظرا الى ان لفظ
الجواب ظاهر الاستحباب فاراد ع القاء الحكم الواقعي الى السائل بلفظ قابل للانصراف الى ما يوافق مذهبهم بان يقول ان
ما ذكرت انما هو على وجه الاستحباب لا الوجوب وعلى هذا يكون المراد بالحمرة المذكورة في كلام المعصوم ع الحمرة المشرقية واما
من جهة ان الاحتياط الحائطة في اللغة والعرف انما هو الاخذ بالاوثق وان كان مصطلح الاصوليين عبارة عن الاخذ
باثبات التكليف في مقابل البرائة الحكم بنفي التكليف وحيث كان من شان المعصوم هو التكلم مع الناس على مقتضى
العرف واللغة وكان الراوي من اهل الشرع لم يكن مانع عن حمله عليه فقال ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة
المشرقية وتاخذ بالاوثق لدينك وهو مراعاة ذهاب الحمرة المشرقية وانما كان اوثق لان الحكم الواقعي الاولي عند الله
مراعاة استتار القرص المطابق للتقية فانه حكم ثانوي في التقية وان كان دينا كما نطق به الاخبار الا انه لا يعم الحكم الواقعي
الاولي فيكون اوثق من البدل ومن جملة اخبار الاحتياط ما في امالي المفيد الثاني بسنده كالصحيح عن مولانا ابي الحسن الرضا ع
قال قال امير المؤمنين ع لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وهذا السند الا ان الحديث بعد تعين الحمل
وهو وجوب الاحتياط من وجهين احدهما الامر به في الفقرة الثانية مشروحا وثانيهما ان قوله اخوك دينك من قبيل التشبيه
نزيل فيفيد انحصار الاخوة في الدين فلا اخ غيره فيجب مراعاته والتحفظ عليه بحيث لا يفوت منه شيء والجواب ان سياق
الحديث آب عن قبول التخصيص ولو حمل على الوجوب لم يكن بد منه فلا مناص من حمله على مطلق الرجحان او الارشاد
اما الندب ومما يؤيد حمله على الندب كون سياق قوله اخوك دينك ظاهرا في الندب فيكون الامر ايضا للندب
ومما يؤيده ايضا قوله بما شئت فان الواجب لا يناط بالمشية بل يحتاط لحد خاص وكذلك ما ارسله الشهيد وحكى عن
الفريقين من قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانك لن تجد فقد شيء تركته لله عز وجل ووجه الاستدلال به واضح وجوابه
اولا ما عرفت من كونه اباء عن التخصيص واما حمله على الوجوب لزم اخراج الشبهة الوجوبية والشبهة الموضوعية واذا حمل على
التنصيص خرج موارده وجوب الاحتياط فلابد من حمله على الارشاد او على الطلب المشترك بين الوجوب والندب وثانيا ان
الالزام بالاحتياط والزام التطبيق بما فيه ريب فلابد من ترك ما يحكم هذا الحديث كما ذكره المحقق ره حيث قال ان الزام
المكلف بالاثقل مظنة الريبة وهو وان اورد عليه شيخنا المحقق العلامة دام مجده بان الالزام بالاثقل انما نشأ من
هذا الامر الذي في الحديث فلا ريبة فيه لكنه ليس في محله لان هذا الامر لم يعين الاحتياط بل انما دل على مطلق
ما فيه ريب فاذا وجدنا الالزام بالاثقل مما فيه ريب لم يكن الحديث عاما لشموله لهذا الحديث وثالثا ان معنى الريب
ليس هو الشك بل هو التهمة فيكون مراده ما يحكى عن اهل العصمة سلام الله عليهم من الامر بالاتقاء عن مواضع التهمة
فيكون مما لا مدخل له بما نحن فيه لا يقال ان المعنى الحقيقي الموضوع له هو الشك بل نقول ان المعنى الحقيقي الموضوع له ليس هو الشك
وحده ولا التهمة وحدها بل القدر المشترك بينهما وهو الاضطراب الموجود في الشك والتهمة ح نقول ان المعنى الكلي وان كان
شاملا للشك ايضا فيفيد حكم الاحتياط على ما هو مقصد الخصم الا ان الامر في السبيل الى ترك مواقع التهمة للندب لا يبعد

ان يكون بالنسبة الى الشك للوجوب حتى يثبت وجوب الاحتياط لاستلزام استعمال اللفظ في معنيين وغاية ما يمكن ان يقال
في المقام ان لفظ الامر هنا استعمل في القدر المشترك فنقول كان الامر الاعلى سبيل الاحتمال فلا بد في اثبات وجوب الاحتياط
من دليل اخر وهذا الحديث لا يكون دليلا الا باعتبار خصوص التثليث بضاهذا وعن المحقق في المعارج منع الاستدلال
بالحديث المذكور بانه خبر واحد لا يعول عليه في المسائل الاصولية وقد يقال ان المسالة وعن الجزم بالشك في وجوب
وجوب الاحتياط عند مثل الشبهة متعلقة بافعال المكلفين وكيفية اعمالهم بتغير واسطة فلا يكون مثل الاصولية وثانيا
المنع من كون الحديث المذكور من اخبار الاحاد المجردة لان مضمونه وهو ترك الشبهة يمكن دعوى تواتره و
ثالثا المنع من عدم اعتبار اخبار الاحاد في المسائل الاصولية ومنها اخبار التثليث المروية عن النبي والوصي والائمة
فوق مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في الخبرين المتعارضين بعد الامر باخذ المشهور منهما وترك الشاذ النادر معللا
بقوله فان المجمع عليه لا ريب فيه وقوله انما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه
الى الله ورسوله قال رسول الله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات
وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وظاهر العلامة ان المراد بالنبوي ليس هو بيان حكم خصوص الشبهة الموضوعية بل المراد
اما خصوص الشبهة الحكمية او ما يعمها والشبهة الموضوعية والا لم يكن وجه لاستشهاد الامام به لان كلام الامام انما هو
في حكم الشبهة السائل في حكم علاج الخبرين المتعارضين وان حكم الخبر ما فلو كان النبوي مسوقا لبيان حال الشبهة
الموضوعية بخصوصها لم يبق وجه لاستشهاد الامام به وحيث كان اعم فالمطلوب وهو حكم الشبهة الحكمية التحريمية
داخل فيه وح نقول ان الامام اوجب طرح الشاذ معللا بان المجمع عليه لا ريب فيه والمراد ان الشاذ فيه ريب الشهرة
حيث وقعت في طرف المقابل للشاذ فجعل مما لا ريب في بطلانه فيكون الشاذ من قبيل مقطوع البطلان ويشهد بما ذكرنا
ان الشهرة لا تجعل الشاذ من قبيل مقطوع البطلان وجوه احدها انه لو كانت الشهرة تفيد القطع ببطلان ما خالفها
كان اللازم جعلها المناط الاصلي والمبنى الاول ولم يكن وجه لتقديم الترجيح بالاعدلية والاصدقية والاورعية المفيدة
لمجرد الظن بصدق الصدور على الشهرة المفيدة للقطع ببطلان ما خالفها ثانيها انها لو افادت القطع ببطلان ما خالفها
ثالثها انها لو افادت القطع لم يكن وجه لفرض الراوي الشهرة في الطرفين لان المفروض انه يعلم ان الحق انما هو في احدى
الروايتين ولا يقطع ببطلانهما كما هو مقتضى شهرة كل من الطرفين بالنسبة الى مقابله رابعها انه لم يكن وجه لحكم الامام
بتثليث الامور مع انه كان يكفي حكمه بان الباطل يجب اجتنابه وان الحق يجب اتباعه وكذلك لم يكن وجه للاستشهاد
بتثليث النبي والحاصل ان الناظر في الرواية يقطع بان الشاذ مما فيه الريب فيجب طرحه وهو الامر المشكل الذي
اوجب الامام رده الى الله ورسوله فيعلم من ذلك كله ان الاستشهاد بقول رسول الله في التثليث لا يستقيم الا مع
وجوب الاحتياط والاجتناب عن الشبهات مضافا الى دلالة قوله نجى من المحرمات على ان تخليص النفس من المحرمات واجب وكذا قوله
وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وتوضيح المقام بحيث يتضح وجه الاستدلال وتحرير الاعتراض ان الاستدلال بمقبولة ابن
حنظلة على وجوب الاحتياط يمكن ان يقع على وجهين احدهما على قول الامام انما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع
وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله ورسوله مع قطع النظر عن النبوي ووجه الاستدلال ان الامام قسم الامور الى ثلثة

اقسام ثالثها المشكل الذي هو مورد الشبهة وحكم فيه بانه يلزم رده الى الله ورسوله وعدم الاقدام على العمل الا بعد ان يحكما
واشباههم وحيث كان كلام الامام على الشبهة الحكمية دخل في اطلاق المشكل ما نحن فيه وهو الشبهة الحكمية التحريمية فيلزم فيها
الاحتياط واجاب عنه بعض من تاخر بانه لا ريب في ان المراد بالمشكل هو الشاذ وقد حكم فيه بالنسبة الى مقام العمل بتركه
وطرحه والاخذ بما هو المشهور فلا يمكن ان يكون حكمه في المشكل الذي هو الشاذ بالاحتياط والرد الى الله ورسوله ناظرا
الى مقام العمل لوضوح المنافاة بين الحكمين فتعين ان يكون حكمه برد المشكل الى الله ورسوله بعد تشريع حكمه بترك الشاذ النادر
هو من المشكل ناظر الى كيفية الصدور من صدقه وكذبه او ان المراد هو تفسيره او ان صدوره من باب التقية الى غير ذلك
تحفظا عليهم وعليهم او ان المراد بظاهره ما هو خلاف الظاهر وحكمه دعت اليه مما هو مخزون عندهم ومستور علينا وقد
دل على هذا المعنى اخبار كثيرة ناطقة بان ما ورد من الاخبار عنهم ان فيهم من يفسر معناه وجب الاخذ به وان لم يفهم
معناه او لوجه الذي يخفى لاجله لزوم رده الى العلماء لانهم اعرف بما قالوا وقد وقع المنع عن رده والحكم ببطلانه من
جهة احتمال انهم قالوه ولم نفهم مرادهم به وعلى هذا فلا دلالة للحديث المذكور بما هو مقصد الاخباريين من وجوب
الاحتياط في الشبهة التحريمية في مقام العمل فافهم واستخير بسقوط هذا الجواب لان المجيب زعم ان الاستدلال على
الاحتياط انما هو بالامر بالرد الى الله ورسوله وان تفسير الفقرة تم عليه في الجواب وغفل عن ان نتيجة ما ذكره من
التقسيم مع انضمام احدهما الى الاخر انما هو وجوب الاحتياط لان وجوب الترك في مقام العمل مع السكوت عن الفتوى
والحكم بشيء من طرفي الشبهة ليس الا عبارة عن وجوب الاحتياط والمفروض ان المعصوم امر بالترك بقوله ودع الشاذ
وقد اعترف بان المشكل هو الشاذ فيكون المتروك في مقام العمل والمسكوت عنه في الافتاء به شيئا واحدا فلا ينطبق
الا على الاحتياط ثم ان مقتضى ما ذكر من الجواب هو ان الرد الى الله ورسوله ناظر الى الواقع من كيفية صدور الرواية
من صدقها او الغرض الذي سيق له وعلى هذا فالشاذ المشكل الذي الى الواقع لم يعلم فيه وان كان الامام بين لنا العلاج
من جهته في مقام العمل وهو الاخذ بالرواية المشهورة فالتقسيم ناظر الى الواقع فيكون بين الرشد بمعنى ما علم حاله
من حيث الواقع فعلم كونه رشدا في الواقع وبين الغي عبارة عما علم حاله من حيث الواقع وانه غي ولكن يسلب الفقرة الاخيرة
مناط التقسيم الى بين الرشد وبين الغي والمشكل ما هو اعم من الظاهر والواقع فقال بعد الحكم بعد ما ذكر الفاضل
الفقرة من انه مراده من ذكر الحديث بيان وجه المنع فانه اذا كان احتمال الوقوع في الحرام موجبا لكراهة الارتكاب
في المشتبه فهذا الفرد معلوم الحق المجمع عليه مما لا بد ان يكون حراما القطع وانه منزل الشبهات على مثل الشاذ النادر
لان المجمع عليه اعني المشهور اذا كان من باب بين الرشد كان الشاذ النادر بحكم المقابل له من باب بين الغي لا من باب
المشكلات والشبهات ثم قال المحقق ان مراده ان الحكم المستفاد من الرواية التي يستشهد بجواز العمل بها المرجح المخبر كالمرجحات
المذكورة في الرواية من باب بين الرشد ولو بحسب الظاهر وان العمل بها كذلك وان الحكم المستفاد من الرواية الفاقدة لها
معارضتها لما اشتمل عليه من باب بين الغي ولو بحسب الظاهر وان العمل بها كذلك وان المستفاد من رواية الاعلم الخالي
بهما بانها من ادلة النوعين مثلها بحكم المرجح من المشكلات التي يجب ردها الى الشارع وان العمل بها كذلك وعلى
هذا فالظاهر من الحلال البين والحرام البين ما تبين جواز العمل به وعدم جوازه وبالشبهات ما لم يتبين شيء منهما

ومع فالكلام في وجوب التجنب عن الشبهات بهذا المعنى عند كلامه ره والظاهر انه اشار بالمقابلة الى الامر بالاتباع في
بيّن الرشد والامر بالاجتناب في بيّن الغيّ وقد قال ع قبل ذلك ودع الشاذ فالامر بالاجتناب عنه فيكون من بيّن
الغيّ لا من المشكل الذي يرد علمه الى الله ورسوله فعلى المعنى الاول من كون المشتبه ما لم يعلم حاله بحسب الواقع وان علم
له حكم ظاهري يكون الشاذ من المشتبه والمشكل لانا لم نعلم حاله الواقعي قبل البناء على تقديم المشهور عليه وبعده وعلى ما ذكره
ره من كون المناط ما علم من الظاهر يكون المشهور والراجح بغير الشهرة بيّن الرشد لان الريب المنفي عن المجمع عليه هو الريب
الاضافي اي بالنسبة الى مقابله ويكون المرجوح من الشاذ او غيره بيّن الغيّ وما لا رجحان فيه من الخبرين المتعارضين الغير
المشهورين من المشتبه والمشكل وكذلك الحكم فيما لا نص فيه اذا تعارض فيه احتمالان متكافئان فانه يكون على هذا من المشكلات
والمشتبهات وربما كان الترجيح لما ذكره ره لان جعل المناط هو الواقع يقتضي ان ما لم يعلم حاله بحسب الواقع كان مشتبها وان كان
لنا طريق بحسب الظاهر يقتضي التعيين فيلزم كون المشهور ايضا من المشتبه والمشكل لان الشهرة طريق بحسب الظاهر الى التعيين
لا بحسب الواقع وعلى هذا يلزم صيرورة تقسيم الامور الى الثلثة والاستشهاد بقول النبي ص غير مرتبطين بالكلام السابق الذي
ذكره الامام ع من الاخذ بالمشهور لان وجه ارتباط التقسيم بما هو في مقام التعليل للاخذ بالمشهور مع كونه
من المشكل والمشتبه لا يخفى وجعل التعرض له في المقام لكونه منافيا مضافا الى الاستشهاد بتذييل المقبولة بما ذكره ره لان المذكور
فيما بعد استشهاد الامام بقول النبي ص ما قطع قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ع
ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة
قلت جعلت فداك ارأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة
والاخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد قلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا
قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان
ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات فان حكمه ع بالارجاء الى
ان يلقى الامام ع وتعليله بالوقوف عند الشبهة يعطي ان المشتبه ما لم يكن الى تمييزه طريق ولو بحسب الظاهر ولو كان
المشهوران والشاذ ايضا من قبيل المشتبه كان الحكم هو الوقوف عندهما مع انه ع حكم بالاخذ بالمشهور وترك الشاذ
غاية ما يمكن ان يقال في تأييد الاناطة بالواقع هو ان تعليل الاخذ بالمشهور بانه لا ريب فيه يعطي ان الشاذ مما
فيه ريب فيكون مشتبها ويندفع بانه لا ينافي ثبوت الريب فيه بحسب نفسه من قبيل بيّن الغيّ بسبب قيام الطريق
الظاهري من الشهرة على لزوم تركه كما استظهرناه من نفس المقبولة واورد بعض من تأخر على صاحب الفصول بان
كون المشكل عبارة عما تساوى طرفاه بعيد لان غرض الامام ع المسوق له كلامه انما هو ترك الشاذ النادر فان
جعلنا المشكل والشبهات عبارة عن الشاذ النادر كان الاستشهاد ناظرا الى الغرض المسوق له الكلام وان جعلنا المشكل
عبارة عن المتساوي طرفاه وجعلنا الشبهات منطبقة عليه فلا ربط له بكلامه ع لم يكن مسوقا لبيان متساوي الطرفين عما
وقد وقع التعرض له في ذيل الحديث فيكون الاستشهاد هو الاخذ ببيّن الرشد وترك بيّن الغيّ لان ذلك من لوازمه
التي لا حاجة الى الاستشهاد عليها وانت خبير بقوة ما ذكره لان الثلثة غير منحصرة في مطابقة الغرض المسوق له الكلام فانه

لما هو خارج عن الغرض
المسوق له الكلام ولا
وجه لجعل مناط الامر
بالاستشهاد

فالاستدلال به

اذا حصل الفراغ عنه بكلام واف به ما اتصل به من اخر ... ان الناس فيما يحبون فيه بالزيد مما يباهون في معلوم
الوجوب والحرمة اكد الحكم فيه بالاستشهاد بكلام رسول الله ص تنبيها على تحقق الغرض الذي بعثهم اليه قدم للافادة وهو ان
ما سوى الخبر المشهور والشاذ من الاحكام ونحوه ثم انك قد عرفت انه ان كان المراد بالمقبولة في حكمها بالرد الى الامام
ورسوله ص النظر الى الواقع وكيفية الصدور لم يكن فيها دلالة على مقصد الاخباريين من الاحتياط في مقام العمل واما
على ما ذكره صاحب الفصول ره من معنى الرواية فهي ما انزل على مقصودهم من لزوم الاحتياط في مقام الشبهة من حيث العمل الى
هذا فلا بد من الجواب عن الاستدلال بالتقسيم بوجه آخر مما يأتي ذكره انشاء الله ثم ثانيهما ما استشهد به من قول النبي ص حلال
بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم
ووجه الاستدلال يتوقف على بيان محتملاته فنقول يحتمل اولا ان يكون المراد بالاخذ بالشبهات الاخذ بها على وجه العموم بان
يرتكبها جميعا كما هو مقتضى العموم على ظاهر الجمع المحلى او يكون المراد بالاخذ بها الاخذ ببعضها وهو ايضا على قسمين لانه اما
ان يراد جنس الفرد كما هو الواقع في تعريف الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين ان المراد بالمكلفين هو الجنس فيشمل
المكلف الواحد فيندرج مثل خواص النبي ص في التعريف والاخر ان يراد جنس الجمع وان كان الاخير من قسمي الجنس لا يخلو
عن بعد والمراد بالمحرمات في قوله ارتكب المحرمات هو الجنس على كل حال لكن على كل من تقديري العموم والجنس اما ان يراد
بالمحرمات المحرم الواقعي بان يكون مرتكب الشبهة فقد ارتكب المحرم الواقعي مع فرض كون مورد الشبهة حراما والمحرم المعلوم الفعلية بان
يكون المراد المنظر الى الاحتياط عن ان من ارتكب الشبهة فقد ارتكب ما هو حرام معلوما كمن شرب التتن مثلا فقد ارتكب
بما علم حرمته كالزنا مثلا وعلى التقادير اما ان يراد بارتكاب المحرم واقعيا كان ام معلوما ارتكابه بالفعل بمعنى
انه وقع في الحرام الواقعي مصادفة او انه قد فعل مع الشبهة ما علم انه حرام كما عرفت ام اشارة الى تقربه من الحرام
الواقعي او الحرام الفعلي المعلوم من جهة انه بمباشرة الشبهات يجترئ فيقدم على المحرمات المعلومة اما الاحتمال
الاول وهو العموم بان يكون المراد ان من ارتكب جميع الشبهات ارتكب المحرم فقد جوزه الفاضل القمي ره وجعل الاستدلال
بالحديث عليه حيث قال في تقريبه فمن ترك الشبهات يعني جميعها نجى من المحرمات اي مما هو حرام في الواقع ومن اخذ بها
بجميعها ارتكب المحرمات لوجوده فيها جزما للاخبار المخصوصة او العلم العادي بذلك واجاب عنه بانه لا يدل على الحرمة بل
انما يدل على ان من ارتكب جميع الشبهات فلا ينفك عن فعل الحرام وعلى فرض استلزام ذلك الحرمة انما يدل على الحرمة
اذا استوعب جميع الشبهات وهو غير محل النزاع في مطلق الشبهة وكل ما يصدق عليه لا جميعها فلا يفيد ذلك
انه من الكراهة كالنهي عن الصرف لكونها لوقوع في الربا ونهي بيع الاكفان لتمني الوقوع ونحوه من [illegible] الناس
وامثال ذلك وقد اورد عليه انه بعد تسليم حرمة الاشياء يثبت مطلب الخصم فلا [illegible] الا ان حرمة الاشياء
لا تدل على حرمة الاقدام على شبهة واحدة وذلك لان الاشياء لا يتحقق الا بكل من افراد الشبهة التي هي ابعاض
للمجموع فحرمة الاشياء يستلزم الحرمة في محل النزاع وهو كل واحد من افراد الشبهة التي هي ابعاض للمجموع فحرمة
الاشياء يستلزم الحرمة في محل النزاع وهو كل واحد من افراد الشبهة ويدفعه ان هذا انما يتم لو كان ارتكاب
شبهة حراما وشبهتين او شبهات بقصد ارتكاب الباقي المحقق للاشياء واما مع عدم قصده الى الاشياء فلا يكون

يفهم من كلام البعض ان المراد بالمحرم هو الواقعي
الذي يحصل بالشبهة او الوقوع في الفعل
دون الاشراف

بلا النزاع ع

الارتكاب لها دون الجميع حراما ومحل النزاع بين الاخباريين والمجتهدين انما هو مطلق المشتبه الذي يتحقق في صورة علم
الاشتباه كما اشار اليه الفاضل المذكور انه لم نقل بان محل النزاع انما هي هذه الصورة لا غير هذا واجيب عن الاستدلال
بالتقريب المذكور بوجه اخر وهو ان الاحتمال المذكور هو العموم لا يصح ارادته من لفظ الحديث ولو جوز كونه مشتبها لمقصد
الخصم على فرض ارادته وذلك لوجهين الاول ان المتبادر المساق من قول النبي ص من اخذ بالشبهات الخ ليس هو ان من
اخذ جميع الشبهات ارتكب المحرم بل المتبادر هو الجنس ومما يؤيد ذلك انه ص جعل الشبهات قسيما للحلال والحرام المراد بهما
الجنس فقال حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك ثم حكم حكما جنسيا بانه بسبب ارتكاب المحرمات ويؤيده ايضا ان
الصادق ع استشهد بالنبوي على ما ذكره بما ليس المراد الا الجنس ولا يحتمل غيره العموم حيث قال انما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع
وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل فذكر الجمع بلفظ المفرد الذي لا يعطي الا ارادة الجنس فيكون في المستشهد به ايضا
كذلك الثاني ان ارادة الشيء العموم غير ممكن لان الشبهات ليست امورا محصورة مضبوطة في الخارج فتختلف بحسب
اختلاف الاشخاص وقد يتفق ان يكون جميع شبهات المكلف من قبيل الواجبات بان يكون احتمل الحرمة في جملة من الواجبات
الواقعية فدار امره فيها بين الحرمة والاباحة فاقدم على جميع شبهاته بارتكاب فعلها مما لا يقتضي العادة فيه بالوقوع في
الحرام لكونه قد وقع في الواجبات ومن هنا ظهر بطلان قضاء العادة في ارتكاب الشبهات بالوقوع في المحرم وكذلك ظهر ان الجمع
الخبار بذلك لاستلزامه الكذب لكون هذا الوجه نظر لا يمكن ان يتم انه قوله في ذيل الكلام وقع في المحرمات في بعض افراده على فرض
مثل الفرض المذكور عن مقتضى الحديث لعدم كون الوقوع في الحرام فيه معقولا من حيث انتفائه بل نقول ان اللازم حمله
على الوجه الذي هو الاحتمال الثاني الاتي ذكره ثم ان هذا الوجه وان كان فاسدا الا انه اقرب الوجه الاول لما فيه من الحق
كما في ابطال جميع الصور التي تحتمل على تقدير ارادة جميع الشبهات ولا حاجة الى التعرض لابطالها واما الاحتمال الثالث
وهو الجنس بان يراد ان ارتكاب الشبهة يوجب الوقوع في الحرام فلا مساغ لحمل الحديث عليه لاستلزامه الكذب الا ان
نريد بالحرام الحرام الواقعي بان يكون المراد به ان من ارتكب جنس الشبهة الصادق بالفرد وقع في المحرم فلان ذلك انما يتم
لو استلزم الشبهة مصادفة الحرام الواقعي بان يكون كل شيء مشتبه الحكم عند مكلف محرما في الواقع وليس كذلك لجواز التخلف
بل التخلف واقع كثيرا فالاخبار عن كون مرتكب جنس الشبهة مرتكبا للمحرم الواقعي يكون كذبا لا يليق بالعدول عن عصمته
فكيف به صلوات الله عليه فليس هذا مرادا من الحديث واما ان اريد بالحرام الحرام المعلوم بان يكون المراد به ان من
ارتكب جنس الشبهة فقد ارتكب محرما معلوم الحرمة فكونه كذبا اوضح مما سبق فلا يصح ان يقال ان النبي ص قصد الاخبار بذلك هذا
هو الكلام على الاحتمال الثالث على تقدير ان يراد بوقوع الحرام فعلية الوقوع الفعلي واما على تقدير ان يراد بوقوع الحرام
غير الوقوع الفعلي واما على تقدير ان يراد بوقوع الحرام مع كون المراد من الشبهات هو الجنس القرب والاشراف على الوقوع
بان يكون المعنى ان من ارتكب جنس الحرام ساشرفا على الوقوع في الحرام فهو يتصور على وجهين احدهما ان يراد
الاشراف على المحرم المعلوم بمعنى انه يتجرأ بارتكابها فيقدم على المحرم المعلوم لجرأته وقد حكم بعض من تاخر بان ذلك معنى
صحيح ينبغي بل يتعين حمل الحديث عليه وقد اشار الى هذا المعنى في رواية النعمان بن بشير قال سمعت رسول الله ص يقول لكل
ملك حمى وحمى الله حلاله وحرامه والمشتبهات بين ذلك لو ان راعيا رعى الى جانب الحمى لم يثبت غنمه ان يقع في وسطه

كما لو توهم ملاك ... واحد

او يقع منهم

فدعوا المشتبهات وعلى هذا فلا يدل الحديث الا على ان مرتكب الشبهات مشرف على الحرام واما ان الاشراف على الحرام حرام فلا يدل
عليه بل يكون من قبيل بيع الصرف المؤدي الى الربا وبيع الاكفان المؤدي الى تمني موت الناس فيكون ارتكاب الشبهة مكروها
وبعبارة اخرى انما يثبت بهذا الحديث الصغرى وهو كون الشبهة مؤدية الى الحرام فيبقى الكبرى وهو كون كل مؤد
الى الحرام حراما موقوفة على دليل خارجي وان لم ذلك لا يقال ان ما ذكر من المعنى لا يناسب قوله ص وهلك من حيث
لا يعلم لان هذا هو حصول الخسارة والتجري بالاقدام على الشبهات فقد ارتكب المحرم عامدا عالما فلا يصح ان يقال انه هلك من حيث
لا يعلم لانا نقول يكفي في كون الهلاك من حيث لا يعلم كون المنشأ غير معلوم وهنا كذلك لان الشبهة غير معلومة الحال من حيث
الحل والحرمة فيصير سببا لارتكاب الحرام المعلوم فقد اتضح هلاكه من حيث لا يعلم بحرمة اكثر المشتبهات لا يعلم من
الشبهة التي ارتكبها ثانيهما ان يراد الاشراف على المحرم الواقعي بمعنى ان من ارتكب الشبهة يكون قريبا من الوقوع في الحرام لكون الغالب
في الشبهة هو المصادفة للحرام الواقعي وهذا هو الظاهر من قوله ع في المحرمات وقوله من ترك الشبهات نجى من المحرمات التي
هي محتملات الشبهات بحسب الظاهر فيكون المراد بالمحرمات في قوله ع ومن ارتكب الشبهات وقع في المحرمات ايضا تلك المحرمات قضاء لحق
سبك الكلام وربما احتمل ان يكون المراد بقوله نجى من المحرمات هو النجاة من مطلق المحرمات نظرا الى ان تارك الشبهة
يتقوى على ترك المحرمات فيكون المراد بالفقرة الثانية ايضا مطلق المحرمات ويكون حاصلها ان ارتكاب الشبهة يهون عليه ارتكاب
المحرمات لكن الاول اظهر واما ما استشهد به من قوله لو ان راعيا رعى الى جانب الحمى لم يثبت غنمه ان يقع فيه فلا شهادة
فيه على ان المراد بقوله من ترك الشبهات نجى من المحرمات ذلك لان هناك مطلبين كل منهما حق ولفظ كل من الحديثين
ظاهر في معنى غير معنى الاخر فليحمل كل لفظ على ظاهره والظاهر ان هذا المعنى هو الذي فهمه الاخباريون من لفظ
الحديث حتى تمسكوا به ونحن نقول انه ليس مؤدى الحديث الا ان مرتكب الشبهة في الحرام الواقعي ومشارف المحرم من حيث
لا يعلم ولا دليل على حرمة الاقدام على ما يصير سببا للوقوع في الحرام الواقعي لان مجرد الحرمة الواقعية مما لا يقتضي ترتب
العقاب لكون الواقعيات شأنيات والخصم ايضا معترف بذلك فلا يلزمون بترتب عقاب الواقع على الشبهة وانما
العقاب عندهم على مخالفة الامر الظاهري بالاحتياط وغاية ما في المقام ان النبي ص عبر بقوله هلك من حيث لا يعلم
لعل المراد به المفسدة الكامنة في الحرام غير العقاب مثل شرب السم المؤثر حتى مع عدم العلم بكونه سما وقد اشار الى
ذلك الفاضل القمي رح بقوله واما حديث التثليث فالجواب عنه اما اولا فانه لا يدل على الحرمة بل انما يدل على ان ارتكاب
الشبهة مظنة الوقوع في الحرام واذا وقع في الحرام الواقعي فهو بمنزلة المأكول المسموم كالسم المجهول والاولى ان يقال ان المراد
بالهلاك انما هو عقاب ذلك المحرم الذي يقع فيه وكونه من حيث لا يعلم انما هو باعتبار كونه ناشئا من ارتكاب
الشبهة مضافا الى ما ادعاه بعض من تاخر من ان النبوي يشمل ظاهره في الشبهات الموضوعية وقد لا الزمنا بعموم الشبهات
الحكمية والموضوعية وقد الزمنا بعموم المشتبهات الحكمية والموضوعية لعمومه استشهاد الامام ع للشبهة في دخول
الشبهة الموضوعية تحت حكمه ولا ريب ان الاجتناب عن الشبهة الموضوعية مستحب باعتراف الخصم لا واجب فحمل الحديث
على الندب اظهر من ارتكاب التخصيص باخراج الشبهة الموضوعية لان اكثر افراد الشبهة هي الشبهة الموضوعية فاخراجها
اخراج لاكثر الافراد مع كون التخصيص في الحديث منافيا للسياق فان سياقه آب عن التخصيص لانه ظاهر في استقصاء

عبارة هذا الحديث

الاقسام الجارية في الشبهات وحصرها فيما ذكر فلا وجه لاخراج البعض الذي هو الشبهة الموضوعية وعلى هذا فيكون حمله على الثلاث
اظهر واوفق ويشهد به جملة من الروايات من حيث ان بعضها يفسر بعضا منها ما عن ابي جعفر الباقر عليه السلام انه قال قال جدي
رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث يامر بترك الشبهات بين الحلال والحرام من رعى غنمه قرب الحمى نازعته نفسه الى ان يرعيها في الحمى الا وان
لكل ملك حمى الا وان حمى الله محارمه فاتقوا حمى الله ومحارمه والمراد بالحديث الذي امر فيه النبي صلى الله عليه وآله بترك الشبهات اما
هو الحديث المذكور في ضمن المقبولة او ما هو مؤدي مؤداه فيكون هذه الرواية قرينة على ما هو المراد بذلك الحديث من
التعذيب والهلاك وجعله دليلا على الارشاد كما سيجيء بيانه ان شاء الله ومنها قول امير المؤمنين عليه السلام في مرسلة الصدوق انه خطب وقال حلال
بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك ما اشتبه من الاثم فهو لما استبان له اترك والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها
يوشك ان يدخلها هذا ولا يخفى عليك ان ذكر هذين الخبرين هنا وان كان للاستشهاد على ارادة المذهب
كما استشهد به سابقا لكنهما ظاهران في المعنى السابق ايضا من ان ارتكاب الشبهات يوجب الجرأة والاشراف على الحرام
المعلوم كما يعطيه قوله عليه السلام نازعته نفسه الى ان يرعيها في الحمى وقوله بعد ذلك وان حمى الله محارمه [illegible] الكلام في
وهو وجه تصحيح استشهاد الامام عليه السلام بقول النبي صلى الله عليه وآله اذ ربما امكن للخصم ان يقول ان الاخذ بالمشهور وترك الشاذ النادر الذي
حكم به الامام عليه السلام مما لا ريب في وجوبه وحيث استشهد بكلام النبي صلى الله عليه وآله فلا بد وان يكون التجنب عن الشبهة فيه ايضا للوجوب
ليناسب ما استشهد له ثم بعد ذلك مقصد الخبر يقول قد عرفت ان الحديث يحتمل معنيين احدهما ما ذكرناه اولا من
بعض من تأخر والاخر ما حكيناه عن صاحب الفصول ما على الاول فقد ذكر القائل بان الشاذ النادر يكون من قبيل المشكل
في كلام الامام عليه السلام ويكون مما يرد علمه الى الله من حيث الصدور الى الله ورسوله وان المشهور من قبيل بين الرشد ومما
لا ريب فيه بالاضافة الى الشاذ النادر وان الشاذ النادر من قبيل ما فيه ريب وحيث حكم عليه السلام بالاخذ بالمشهور وترك
الشاذ النادر اراد الاشارة الى ان ما ذكره ليس حكما تعبديا محضا فعلل بان المشهور مما لا ريب فيه بالاضافة الى الشاذ
النادر فهو مما فيه ريب وان الامور ثلثة بين الرشد وبين الغي ومشكل وان المشهور من قبيل بين الرشد والشاذ تطبيقها
من قبيل المشكل فلهذا وجب الاخذ بالمشهور وترك الشاذ ثم وعلى هذا فلا يكون ذكر كلام النبي صلى الله عليه وآله من باب ذكر العلة
على جزئياتها ولا من باب ذكر احد الكليتين المتطابقتين لاثبات الاخرى بل يكون لمجرد التقريب بكون التحرز عن المشكل في
كلام الصادق عليه السلام واجبا والتحرز عن الشبهات في كلام النبي صلى الله عليه وآله مستحبا فيكون ذكره مقربا بتقريب ان الشبهات انما هو من قبيل
ما تساوى طرفاه كما يقتضيه قوله عليه السلام وشبهات بين ذلك والشاذ النادر الذي حكم الامام عليه السلام بالاخذ بالمشهور وترك انما هو من
قبيل المرجوح الذي قد وجد ما هو راجح عليه فاراد الامام عليه السلام ان يبين انه كما ان الشبهة التي تساوى طرفاها اولى
هناك ما يترجح عليه على ما هو المفروض في كلام النبي صلى الله عليه وآله مندوبة التحرز كذلك الشبهة التي قام فيها امر راجح عليها كما
هو مفروض تعارض الخبرين واجبة التحرز ثم ان ذلك البعض ادعى انه اشار الى هذا الفاضل القمي رحمه الله في
الجواب عن سؤال دلالة الاستشهاد بكلام النبي صلى الله عليه وآله على كون التحرز عن الشبهة مما حكم عليه فيه بالوجوب حيث قال
قلت الاستدلال بكلامه في هذا المقام ابداء للحكمة ودفع للمنع عن اتباع الامر المشكل فان وجه منع رسول الله صلى الله عليه وآله
عن الشبهة انما كان هو الوقوع في الحرام فاذا كان الوقوع في الحرام مع الجهالة مستلزما للمنع فمع معلومية الحق فعليه

وثبوت

وثبوت الحجة فهو اولى بالمنع فاذا كان ذلك مكروها فيكون هذا حراما وان لم نوجب المقام بذلك فلا بد ان نقول بعدم
وجوب العمل بالمرجحات المذكورة في هذه المقبولة وان العمل عليها يكون مستحبا وانتم لا تقولون به وان حمل المراد من
الشبهات في قوله عليه السلام نظير الشاذ النادر فيما نحن فيه فنحن ايضا نقول بحرمتها فلا نزاع بيننا ولكن النزاع فيما لا نص فيه
او الامارات بالنسبة الى الشرع انتهى ثم قال الرشيد الآن عرفت المطلوب على وجه الاولوية مما لا يعرف لمروجها وما ذكرنا
من صورة التقرير اوضح واما على الثاني وهو ما ذكره صاحب الفصول من كون المشهور من قبيل بين الرشد وكون الشاذ
النادر من قبيل بين الغي والامارات المتساويتان عند انتفاء المرجح والاحتمالات المتساوية من قبيل المشكل
فانطباق الشاهد من كلام النبي صلى الله عليه وآله على ما استشهد له الامام واضح لكن على هذا يكون لازم الاستشهاد كون كلام النبي صلى الله عليه وآله
مقيدا للوجوب لاحتراز عن الشبهات وقد اعترف به هو ويكون الحديث بظاهره مفيدا لمقصد الخباريين فلزم الجواب
عنه بحمله على غير كون المراد استحباب التحرز عن الشبهة ولهذا تصدى لدفع الاشكال فقال واعلم انا لو حملنا الرواية على ظاهرها
لدلت على ان ارتكاب جنس الشبهة او الشبهات التي يتمكن منها المكلف لا والوقوع فيها مظنة لارتكاب الحرام او موجب
للوقوع فيه بحكم العادة وان اشتباه حكم المحرم لا يوجب ارتفاع العلية بل الحرام الواقعي ثابت على حقيقته وان احتجت
وليس لجهال الانسان على حرمة المشتبه على تقدير عدم حرمته في الواقع بل ظاهره عدم حرمته كما يشهد له قوله عليه السلام وهلك من
حيث لا يعلم اذ لو كان حراما كان الهلاك من حيث يعلم وانما لا يعلم الهلاك على التقدير الاول من حيث علم الحرام المحرم
فان الظاهر من الهلاك هنا انما هو استحقاق العقوبة وهذا خلاف ما اتفق عليه كلمة الفريقين فيجب ارتكاب التأويل
فيها والخروج عن ظاهرها وليس تنزيلها على ما يحمل على ما ذكروه باولى من تنزيلها على معنى لا ينافي ما ذكرناه وقد نبهنا
على بعض وجوه تنزيلها ويمكن تنزيلها ايضا على معنى ان من لم يبال بارتكاب الشبهة لم يبال بارتكاب المحرمات اما
لمناسبة في فعل الشبهة مطلقا اذا صادفت الحرام وهي كونها مورثة لقساوة القلب المقتضية لفعل المحرم او لقربها
الى المحرمات فاذا تجرأ المكلف عليها تجرأ على فعل المحرمات ايضا فيكون الهلاك باعتبار فعل المحرم دون الشبهة
الاول وقوع غيره في ارتكابها فقوله عليه السلام وهلك من حيث لا يعلم مشتمل على فعل الحرام المهلك له من حيث لا يعلم
بالشبهة التي اورثت فيه القساوة المذكورة او المحتمل ان ارتكاب الشبهة يؤدي الى ذلك فلا دلالة على تحريمها انتهى وشارح
قوله وقد نبهنا على بعض وجوه تنزيلها الى ما ذكره قبل ذلك بقوله والجواب ان الرواية المذكورة على تقدير سلامة
سندها محمولة على ارتكاب المشتبه قبل الرجوع الى المدارك الشرعية عند امكان الرجوع اليها جمعا بينها وبين ما مر
من الاخبار المعتضدة بمرجحات عديدة ثم قال ويمكن حملها على رجحان التجنب عن ارتكاب الشبهة ولو بعد الرجوع الى
علمه المدارك او على الشبهة في الموضوع مع الاحتياط على ما يأتي او على البحث وهو من القسم الاول وفيه تحقيق
فقد يجاب عن اشكال دلالة الاستشهاد واصل الاستدلال بان كلام النبي صلى الله عليه وآله مسوق للارشاد ومحصل بيان
قيام المصلحة في ترك الشبهة وحيث كانت المصلحة هو الخلاص عن العقاب كما في المعالجة وضع العلم
بالتكليف اجمالا كان الحذر عن الشبهة واجبا وان كانت المصلحة غير ذلك كان الحذر عن الشبهة مندوبا
ولذا يتبين لنا ان المقصود من الامر بطرح الشبهات ليس خصوص الالزام فيكفي في مناسبة ذكر كلام النبي صلى الله عليه وآله المسوق

باعتبار

والارشاد اذ لو كان الاجتناب عن المشتبه بالحرام راجحا لمصلحة الوقوع في مفسدة الحرام فكذلك حمل الخبر الشاهد على وجوب
التحري عند تعارض الخبرين في تحصيل ما هو ابعد من الريب واقرب الى الحق اذ لو قصر في ذلك واخذ بالخبر الذي فيه الريب
احتمل ان يكون قد اخذ بغير ما هو الحجة له فيكون الحكم به حكما من غير الطرق المنصوبة من الشارع وقيل ان يبقى كلام النبي
امر مطلق يحمل على الارشاد فالمقصود من قوله من اخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم ولا يريب هذا الكلام
بعض مناط التحذير عن الشبهة وهو الاشراف على الوقوع في المحرمات وهذا ليس بلازم الا لاشتباه بالوجوب والندب على اختلاف
الموارد فهو ليس للندب ولا للوجوب لما ذكره من الارشاد على الوجه المذكور وهو ان يكون صالحا للوجوب والندب على اختلاف
الموارد وعلى هذا فلا يفيد قول النبي الا استحباب الحذر عن الشبهة لان الشبهة من حيث هو شبهة ليس حكمها الا الاستحباب
التحرز وكراهة الاقدام عليها وكذلك الاداء الى الوقوع في الحرام كما يشهد بذلك كراهة الصوف وبيع الاكفان واما
وجوب الاجتناب في مورد العلم الاجمالي بالتكليف مع اشتباه المكلف به فليس من حيث كون ذلك حكم الشبهة من حيث
هي بل من حيث كونه حكم العلم الاجمالي واما الاقدام على الافتاء او القول مع عدم وضوح الحق فليس من حيث الشبهة بكونه
ايضا بل الاعتقاد بالحق مما لا حجة فيه موضوع محرم بالعقل والشرع حرام ذاتي كما ان القول بغير علم محرم ذاتي وان طابق الواقع وذلك
افتراء على الله وعلى هذا فحاصل الجواب عن هذه الادلة الاستشهاد بكلام النبي على وجوب الاجتناب عن الشبهات هو ظهور
الكلام في الندب وقد عرفت حمل اطلاق الاستشهاد وان تنزلنا عن دعوى ظهوره في الندب قلنا لا ريب ان جملة من الاخبار
دلت على استحباب الاجتناب عن الشبهة مثل رواية فضيل بن عياض قال قلت لابي عبد الله من الورع من الناس قال الذي
يتورع عن محارم الله ويجتنب هؤلاء فاذا لم يتق الشبهات وقع في الحرام وهو لا يعرفه وكذلك ما ورد من ان الورع الوقوف
عند الشبهة وامثالها فهذه الاخبار تعارض ذلك الحديث والترجيح لما اظهر في الدلالة على الندب من دلالة ذلك
الحديث على الوجوب ومن المقرر في محله لزوم حمل الظاهر على الاظهر عند التعارض وان تنزلنا عن ذلك ايضا قلنا
ان الحديث المذكور مجاب بعين ما اجبنا به عن الوجوه الاثني عشر التي تقدم ذكرها في اخبار التوقف وان تنزلنا عن ذلك ايضا قلنا
ان الحديث المذكور بالملاحظة مثال لما تعارض فيه النص ولم يكن هناك مرجح فيقع التعارض بينه وبين اخبار التخيير فلذلك من
الاعتبار فيسقط عن مرتبة الاحتجاج به وان تنزلنا عن ذلك ايضا قلنا انه معارض لاخبار البراءة وحق قلنا ان كلا
الطائفتين اعني اخبار البراءة واخبار الاحتياط متواترا اجمالا بمعنى ان في كل من الطائفتين ما هو صادر قطعا ولو كان
واحدا من تلك الطائفتين فلا بد من الرجوع الى المرجح بحسب الدلالة دون السند لان المفروض هو القطع بصدور بعض من كل
من اخبار الطرفين وحيث لا مرجح كما هو مقتضى الفرض وقع التعارض بين امثال الخصيصة في طرف اخبار البراءة وامثال الخصيصة
في طرف اخبار الاحتياط فلا بد من الرجوع الى الاصل العملي وهو اصل الاباحة في المقام فيثبت المطلوب وهو البراءة في مقام
الشبهة وان لم نقل بتواترها اجمالا بل قلنا بكونهما من قبيل اخبار الآحاد فلا بد عند تعارضهما من الرجوع الى المرجحات ويوجد
منها ما يرجح لاحد الطرفين حكم بمقتضاه كما لا يخفى وغيره فان الشهرة ترجح اخبار البراءة ومع الاغماض عن الشهرة ترجح اخبار البراءة
بموافقة الاصل المقتضي للاباحة فان قلنا بكون الاصل مرجحا والا فالتخيير بين البناء على الاحتياط والبناء على البراءة
ومعنى مختار البراءة كما ان للمجتهد ان يختار البناء على الاحتياط هذا هو الكلام فيما يصلح دليلا للاخباريين من الاخبار

واما

واما دليل العقل فتقريره من وجهين الاول انا نعلم اجمالا قبل مراجعة الادلة الشرعية بمحرمات كثيرة يجب الخروج عن عهدتها
على وجه اليقين بالاجتناب او اليقين بعدم العقاب لان الاشتغال اليقيني يستدعي اليقين بالبراءة باتفاق المجتهدين والاخباريين
وبعد مراجعة ما بايدينا من الادلة والعمل بها لا يقطع بالخروج عن جميع تلك المحرمات الواقعية فلا بد من
اجتناب كل ما احتمل ان يكون منها اذا لم يكن هناك دليل شرعي يدل على حليته اذ مع هذا الدليل يقطع بعدم العقاب على الفعل
على تقدير الحرمة واقعا فان قلت بعد مراجعة الادلة نعلم تفصيلا
بحرمة امور كثيرة ولا نعلم اجمالا بوجود ما عداها فالاشتغال بما عدا المعلوم غير متيقن فقد انحل العلم الاجمالي بعد مراجعة
الادلة الى العلم التفصيلي والشك الابتدائي فلا يجب الاحتياط وبعبارة اخرى العلم الاجمالي انما هو قبل الرجوع الى الادلة
واما بعده فليس هنا علم اجمالي قلت ان اريد من الادلة ما يوجب العلم بالحكم الواقعي الاولي فكل مراجع في الفقه يعلم ان
ذلك غير ميسر لان سند الاخبار لو فرض قطعيا لكن دلالتها ظنية وان اريد منها ما يعم الدليل الظني المعتبر من الشارع
فمراجعتها لا يوجب اليقين بالبراءة من ذلك التكليف المعلوم اجمالا اذ ليس معنى اعتبار الدليل الظني الا وجوب الاخذ بمضمونه
فان كان تحريما صار ذلك كانه احد المحرمات الواقعية وان كان تحليلا كان اللازم منه عدم العقاب على فعله وان كان في
الواقع من المحرمات وهذا المعنى لا يوجب انحصار المحرمات الواقعية في مضامين تلك الادلة حتى يحصل العلم بالبراءة بموافقتها
بل الحاصل انها بعد الاتيان جميع المحرمات المعلومة اجمالا والعلم الظني التفصيلي بحرمة جملة من الافعال كالعلم التفصيلي
بها لان العلم التفصيلي بنفسه مناف لذلك العلم الاجمالي لا يرفعه والظن غير مناف ولا رافع له الا بتفسير ولا ملاحظة
اعتبارها على الوجه المذكور والسر في ذلك ان قوام العلم الاجمالي انما هو بحصول القطع في الجميع وقيام الاحتمال في الاطراف
والترديد فيها كما في الاثنين المعلوم وجود النجس فيهما والمحتمل وجوده في ضمن كل من الشخصين وحيث ارتفع الاحتمال عن بعض
الاطراف انحصر الاحتمال في الاخر ولا يبقى هناك علم اجمالي هذا ينظر توهم ان انحلال العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي
والشك الابتدائي جرى الاصل في المشكوك فالمحتمل والمشكوك انما هو الطرف الاخر الذي لم يعلم بنجسه مثلا في المثال
المذكور نعم لو جعل الشارع تلك الادلة مميزة للعلم الاجمالي بان يأمر بالعمل بها ويخبر عن مطابقتها للواقع كانت رافعة للعلم
الاجمالي لا بملاحظة الاحتمال بما دل عليه الدليل فيرتفع العلم الاجمالي ارتفاعا ما بمقتضاه وكذلك لو جعل الشارع مناط
التكليف هو الطرق المنصوبة من قبله بان يكون اعتبارها من جهة الموضوعية دون الكشف عن الواقع كان قيامها رافعا
للعلم الاجمالي اما لو جعل الشارع الادلة والامارات مميزة بمعنى الزام بتخصيص المحرمات المعلومة اجمالا باجزاء الطريق
وجوبا وعدما مع عدم اخباره عن مطابقتها للواقع بحيث التكليف الى وجوب اجتناب ما قامت عليه الامارة كالبينة مثلا لا الحرام
الواقعي فلا يزول بها العلم الاجمالي لوجدانه ثم يرتفع حكمه ولا فرق في ذلك بين ما لو شهدت البينة في مسئلة الانائين المشتبه
طاهرهما بالنجس بما يفيد تعيين ما علم اجمالا الاجتناب ان يقول هذا هو النجس الذي اشتبه عندك بالطاهر لعدم افادتها
العلم فيبقى الاحتمال على حاله وبين ما لو شهدت بمجرد كون احدهما متنجسا بل هذا اولى بعدم زوال العلم فيه لان ذلك مع كونه
خصوص النجس الذي اشتبه الحال فيه فيحقق عند الشاهد نجسه من جهة اخرى غير الجهة التي هي سبب التنجس عند العلم اجمالا
ولو ما شهد بنجاسة غير ما هو المتنجس من المشتبهين في الواقع لكن الاول غير ثابت والثاني مستلزم التصويب فيما يكون

٢ ايضاح

الطريق المنصوب ناظرا الى الواقع فيختلف الغرض وهو كون الطريق معتبرا من جهة الموضوعية واما ان لا يكون ناظرا اليه
فيلزم التصويب فحاصل الجواب ان العلم الاجمالي انما يرتفع اذا تخصص المعلوم اجمالا الا فيضمن امر معتبر ولا يكون ذلك
الا بحصول العلم التفصيلي من الادلة او بجعل الشارع لها مميزة لما علم اجمالا لان التكاليف مع اختيار مطابقتها للواقع او
بجعل الشارع مناط التكليف هي الطرق المنصوبة والاول منتف بالوجدان وكذلك الثاني والثالث مستلزم للتصويب
فلا يتحقق للعلم الاجمالي بالتكليف امر فيبقى على حاله فيتعين الاحتياط وهو المطلوب والجواب من وجوه الاول انا نمنع
من تعلق التكليف بالواقع من حيث هو حتى يحقق العلم بالتكليف اجمالا فيحتاج الى تيقن البراءة بالخروج عن عهدته فيتعين
الاحتياط بل نقول لم يثبت التكليف الا بالواقع المعلوم في حق القادر عليه وبما ادى اليه الطرق المعتبرة في حق غير القادر
فهو مكلف بالواقع بحسب تأدية الطرق المذكورة كما ان الواقع بحسب تأدية الطرق المذكورة لا بالواقع من حيث هو ولا بمؤدى
الطرق من حيث هو حتى يلزم التصويب لانه انما يلزم لو قلنا بموضوعية الطرق نظرا الى قيام المصلحة بها في انفسها واما لو
قلنا بثبوت المصلحة في مجرد سلوكها وصولا الى الواقع فلا يلزم الاشكال المذكور وعلى هذا فيصير حاصل الجواب منع العلم الاجمالي
بالتكليف المقتضي لتيقن البراءة الموقوف على الاحتياط الثاني ما ذكره بعض من تأخر من انا نسلم ثبوت التكليف بالواقع مع
العلم به اجمالا الا انا نقول ان العلم الاجمالي كما يرتفع بالعلم التفصيلي كذلك يرتفع بقيام الدليل الظني المعتبر من قبل الشارع بالدليل
وخبر الواحد دليل معتبر يعين طرف الشبهة فيفيد ان ما علم التكليف به اجمالا هو ما اداه فلو قيل ان تعيين طرف الشبهة
الظني موقوف على كون الشارع قد جعله مميزا كالبينة في صورة شهادتها بان ما علم نجاسته اجمالا هو هذا بخصوصه دون
ما لو شهدت بان هذا نجس لاحتمال استناد ما شهدت به الى امر وراء ما علم به اجمالا قلنا هذا مسلم لكنا نقول ان الخبر انما
من قبيل المميز لكون الشارع قد اعتبرها طريقا الى الواقع فهي مبينة للمراد بالعلم الاجمالي ومع علمنا بذلك لا يجب [illegible]
على ان هذا المورد من موارد الشبهة لان المناط انما هو العلم بكون الدليل الظني مميزا وقد حصل واما البينة فلما كانت
هي ايضا طريقا الى الواقع لكن بحسب ما تشهد به ولم يعلم من الخارج كونها ناظرة الى مورد العلم الاجمالي اعتبر [illegible] لفظها
وقيل اولا ان الدليل الظني لا يرفع موضوع العلم الاجمالي لبقاء الاحتمال كما انه لو شهدت البينة بان هذا هو النجس دون
غيره لا يرتفع العلم الاجمالي لبقاء احتمال كذبها او خطائها واين هذا من ارتفاع العلم الاجمالي الذي [illegible] بالعلم
التفصيلي ثم يرتفع بالدليل الظني حكم العلم الاجمالي ويصير كما لو امر الشارع في مورد العلم الاجمالي في الموضوع بالبينة
نعم لو كنا قد حصل لنا العلم بإخبار الشارع بكون اخبار الآحاد مطابقة للواقع كانت مما يرفع العلم الاجمالي اصلا وانى لنا
ذلك وثانيا ان هذا الجواب يؤول الى الجواب السابق من ان غير القادر مكلف بالواقع بحسب تأدية الطرق المذكورة لا بالواقع
من حيث هو ولا بمؤدى الطرق من حيث هو وذلك لانه بعد تسليم ثبوت الواقع وعلم غير القادر على العلم به اجمالا لا وجه لجعل
الطرق مميزة له الا ان يكون مكلفا بالواقع بحسب تأدية الطرق لا بالواقع من حيث هو ولا بمؤدى الطرق من حيث هو
الثالث ما ذكره شيخنا الامام المرتضى ره حيث قال وثانيا سلمنا التكليف الفعلي بالمحرمات الواقعية الا ان من المقرر
في الشبهة المحصورة ما سيجيء انه اذا ثبت في المشتبهات المحصورة وجوب الاجتناب عن جملة منها لدليل آخر غير التكليف المتعلق
بالمعلوم الاجمالي اقتصر في الاجتناب على ذلك القدر لاحتمال كون المعلوم الاجمالي هو هذا المقدار المعلوم حرمته تفصيلا

الحل للبعض الآخر غير معارض بمثله سواء كان ذلك الدليل سابقا على العلم الاجمالي كما اذا علم نجاسة احد الاناءين تفصيلا
ثم وقع قطرة في احدهما المجهول فانه لا يجب الاجتناب عن الآخر لان حرمة احدهما معلومة تفصيلا ام كان لاحقا كما في مثال الغنم
المذكور فان العلم الاجمالي غير ثابت بعد العلم التفصيلي بحرمة بعضها بواسطة وجوب العمل بالبينة انتهى واشار بمثال الغنم
الى ما ذكره في ذيل الدليل بقوله وبالجملة فما نحن فيه بمنزلة قطيع غنم يعلم اجمالا بوجود محرمات فيها ثم قامت البينة على تحريم جملة منها
وتحليل جملة منها وبقي الشك في جملة ثالثة هذا وكان نظره ره في هذا الجواب الى ان وجوب الاجتناب عن المشتبهين انما
يجيء من الامر بالاجتناب عن النجس الموجود بينهما وبعد قيام البينة بنجاسة احدهما يتنجز الخطاب بالاجتناب عنه ويبقى الآخر
لا يتنجز الخطاب بالاجتناب عنه لاحتمال انه ليس بنجس في الواقع وكذا الامر في توجه الخطاب بالاجتناب عن النجس الموجود بينهما
لان الخطابات انما تجري على مقدار الحاجة وقد ارتفعت عن الطرف الذي قامت عليه البينة فتوجه الخطاب بالاجتناب عن
المتيقن المردد بينه وبين غيره لغوا ثم بعد تنجز الخطاب بالاجتناب عن معين معلوم تفصيلا لا يجري فيه الاصل لارتفاع
حكم الاحتمال عما شك فيه بوجود الامارة فالعلم الاجمالي وان لم يرتفع بها كما كان يرتفع بالانتقال الى العلم التفصيلي
بنجاسة واحد معين الا انه يرتفع حكمه بوجود الامارة فلم يبق الاحتمال والشك الذي يجري فيه الاصل الا في الطرف الآخر واذا
لم يجر الاصل فيما قامت فيه الامارة بقي الاصل في الطرف الآخر بلا معارض ولا ينتقض هذا الذي بيناه بما لو علمت نجاسة احد الاناءين
بعد العلم الاجمالي بنجاسة احدهما [illegible] الاستصحاب [illegible] الاصل هناك من الامارة معتبر [illegible]
ههنا فيبقى الاصلان هناك متعارضين ولا يرتفع حكم العلم الاجمالي فيجب الاجتناب عنهما والامر هذا البيان هو ان يجعل
قوله ره في ذيل الكلام فان العلم الاجمالي غير ثابت بعد العلم التفصيلي بحرمة بعضها بواسطة وجوب العمل بالبينة على عدم
ثبوت حكمه هنا ولكن يمكن ان يقال انه في صورة شهادة البينة بنجاسة واحد معين من الاناءين مع قيام احتمال كون شهادتها
مستندة الى اطلاعها على اصابة نجس اياه غير النجس الذي علم المكلف باصابته اياه يبقى تعارض الاصلين بالنسبة الى الطاهر في
عند المكلف بها ايضا فكما نقول الاصل عدم اصابة النجس الذي علمت اصابته لهذا الاناء كذلك نقول الاصل عدم اصابته للآخر
وغاية ما هناك ان البينة لما شهدت بنجاسة معين منهما كان اللازم على المكلف التعبد بشهادتها والعمل بالعلم الاجمالي و
الاجتناب عنهما لان الاصل في الثاني معارض بالاصل فيما شهدت به البينة وهذا نظير ما لو وقعت قطرة دم في اناء معين بعد العلم بنجس
احد الاناءين فنقول انه يلزم الاجتناب عنهما عملا بالعلم الاجمالي الموجب لتعارض الاصلين بل لنا ان نزيد على هذه الجملة ونقول
بلزوم الاجتناب فيما لو كان قد علم تفصيلا نجاسة احد الاناءين ثم وقع قطرة في احدهما المجهول لتعارض الاصلين في وقوع
هذه القطرة بالنسبة الى الاناءين نعم لو شهدت البينة بتعيين المتنجس او المحرم بان تقول ان النجس الذي تردد فيه [illegible]
شيء من الاناءين هو هذا الاناء او شهدت بتعيين المحرم في القطيع ارتفع حكم العلم الاجمالي للعلم بوجوب العمل بالبينة
ونفي احتمال الغفلة عنها بالتساعد بينهما ولعل هذا هو المراد بهذا الفرض ثم انه اورد بعض من تأخر على الجواب المذكور بان كلامه
لا يخلو عن خلل لان اصل المطلب الذي اداه وان كان حقا الا ان ما ذكره من التعميم في الدليل بقوله سواء كان سابقا
ام لاحقا يوهم ان الدليل بخصوصه مدخلا في افادة التعيين في السابق وليس كذلك لانه وان كان للدليل مدخل في اللاحق
الا انه في السابق ليس بخصوصه عنوانا بل المناط هو صيرورة الحال بحيث لا يتنجز التكليف بالعلم الاجمالي سواء

ذلك بسبب ارتفاع احد طرفي الشبهة سابقا على العلم الاجمالي كما لو شرب ماءا او اناء قبل يوم ثم باناء آخر فعلم اجمالا
بنجاسة احدهما وشك في ذلك مضيا ما آل امره الى انه شبهة بدوية هل هذا الاناء متنجس ام كان الاناء الذي شربه قبل يوم
متنجسا فالامر لا يتنجز في حقه العمل بالعلم الاجمالي لخروج احد طرفيه عن محل الابتلاء لو كان ذلك بسبب قيام الدليل كما لو قامت
بينة على ان المتنجس هو الاناء السابق او بالعكس فالحاصل ان الدليل المبين عنوانا خاصا بالنسبة الى السابق وان كان عنوانا بالنسبة
الى اللاحق غير في تنفع به حكم العلم الاجمالي ان كان معتبرا وان كان ظنيا ويتحقق ذلك بالعلم من الخارج بكون معتبر الكاف
احيانا الآخر مما عرفت وبدلالة لفظ كالبينة الناطقة بالتعيين دون ما اطلقت القول بالشهادة بالنجاسة الواحد الشاك
ان دفع الضرر المحتمل واجب لان بناء العقلاء على تحرزهم فيما لو اخبرهم صبي يعتد به على طريقهم ومن مصاديق الاصل في ما
الغير الضرورية الحظر كما نسب الى طائفة من الامامية فعمل به حتى يثبت من الشرع الاباحة ولم يرد الاباحة فيما لا نص فيه
ورد على تقدير تسليمه لا بد من معارض بما ورد من الامر بالتوقف والاحتياط فالمرجع الى الاصل ولو تنزلنا عن ذلك فالوقف
كما عليه الشيخان واحتج عليه في العدة بان الاقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالاقدام على ما يعلم فيه المفسدة وان كان
يقول بان الاصل هو الاباحة من دليل الشرع والجواب بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر المحتمل انه ان اريد الضرر العقاب
فلا محتمل له بعد استقلال العقل بقبح التكليف من دون بيان وان اريد غيره من المفاسد فالشبهة بالنسبة اليه موضوعية
لا يجب فيه الاجتناب باتفاق الخصم وان تخير على هذا الجواب لان المورد الذي يحتمل فيه الضرر ليس من قبيل الشبهة في
الموضوع بالنسبة الى وجوب دفع الضرر المحتمل وانما هو من افراد موضوعه قطعا نعم لو فرض الحكم الكلي بوجوب دفع الضرر الواقعي
كان محتمل الضرر من قبيل الشبهة في الموضوع بالنسبة اليه كما انه لو فرض مورد لم يعلم كونه محتمل الضرر وغيره كان ذلك من قبيل
الشبهة في الموضوع بالنسبة الى وجوب دفع الضرر المحتمل وليس ما نحن فيه من ذلك القبيل الا ان نقول بان ذلك الفرض غير معقول هذا
تمام الكلام فيما يتعلق بادلة الاخباريين وقد سلكنا فيما ذكرنا مسلك الانصاف وحدنا الحق بما اسلفنا الا انه لا بد من الاخبار
ولا بد من حمل ما الاصوليون ولكن لا ينافي الدليل حيثما ما قيل وينبغي التنبيه على امور متعلقة بالمقام الاول ان الشارع ان امر بالاحتياط
فما يحتمل البعض رعاية للحفظ اذا علمنا ان ذلك الامر انما هو بالنظر الى تحذير المكلف وتجنيبه عن الوقوع في الحرام
الواقعي الذي لا يعلمه المكلف من المفسدة الكامنة في الحرام الواقعي بالخاصية كالسم المجهول كونه سما كان ذلك
الامر للارشاد لكون ترتب المصلحة تابعا للواقع فان كان مورد الشبهة مصادفا للحرام الواقعي تحقق تلك المفسدة والا
فلا ولا يترتب على مخالفة ذلك الامر عقاب ولا مفسدة دائما بل انما يترتب المفسدة الكامنة في نفس الحرام على فرض مصادفته
للواقع اذ ليس هناك امر مولوي وان علمنا ان ذلك الامر انما هو بالنظر الى المحرمات المعلومة وان غرضه انما تعلق بان لا
المكلف الشبهة لئلا يحصل له قساوة تهون عليه الحرام المعلوم ويجترئ عليه كان ذلك الامر للندب فيصير الامر انه على الشبهة
على هذا استحبابا شرعيا يثاب عليه وان لم يحصل به الاجتناب عن الحرام الواقعي وذلك لان التوقي الى الامور المؤدية الى الحرام
المعلوم مطلوب للشارع والمقصود بالامر بالاحتياط على هذا هو حفظ النفس والتحرز عن حصول القساوة ومما يشهد
بكون الاحتياط مندوبا قوله من ارتكب الشبهات نازعته نفسه ان يقع في المحرمات وقوله من ترك ما اشتبه عليه من الاثم
فهو لما استبان له اترك وقوله من يرتع حول الحمى اوشك ان يقع فيه وهذا استشهدنا بهذه الاخبار على كون مقصود

في حديث

في حديث التثليث هو استحباب الاحتياط لكان مقصوده من الوقوع في المحرمات المحرمات المعلومة الثاني انه يشترط
في العمل باصل البراءة والاباحة في محل التحريم من الشبهة الحكمية ان لا يكون هناك اصل موضوعي حاكم عليه وذلك الاصل
كالشك في قبول الحيوان التذكية وتوضيح ذلك انه قد يقع الشك في كون اللحم من الحيوان المحقق تذكيته فلا
اشكال في ان هناك اصلا موضوعيا حاكما على اصل الاباحة وهو استصحاب عدم التذكية فيحكم بحرمة اكله وان كان
نوع مما يحل اكله بالتذكية لكن هذا خارج عما نحن فيه وقد يقع الشك في حكم نوع كلي من الحيوان وذلك انه قد علم في الشرع
ان من الحيوانات ما يحل اكل لحمه ومنها ما يحرم اكل لحمه كما انه قد ثبت في الشرع ان منها ما هو قابل التذكية كالنعم والسباع
ومنها ما ليس قابلا لها كالكلب والخنزير مثلا فاذا شك في نوع خاص كالحشرات مثلا فقد يقع الشك على نحوين احدهما
ان يشك في حل اكله مع العلم بقبوله التذكية وح يجري اصالة الحل وثانيهما ان يشك من جهة قبوله التذكية والحكم
هو الحرمة لاصالة عدم التذكية نظرا الى ان من شرائطها قابلية المحل وهي مشكوكة فيحكم بعدمها ويكون الحيوان
ميتة وربما يقال انه بعد العلم بكون نوع الحيوان قابلا للتذكية يجري نظير ما ذكر من وجود الاصل الموضوعي وعدمه
بالقياس الى ما بعد الذبح مع الشك في اشتراط تاثير التذكية افادة لحمه تحليله ولحمه لكن بناء على القولين
فان قلنا بان التذكية مما له معنى خاص في عرف الشرع غير معلوم لنا وانه مجمل كما نسب الى صاحب الجواهر او قلنا بان
التذكية بمعنى التطهير كما في قوله كل يابس ذكي وقوله ذكاة الارض يبسها وقوله وذلك بالدوب فقلت بناء على
ان الطهارة في نظر الشارع مما لا يحصل عند الشك في تحققها بالذبح من جهة احتمال كونها مشروطة
فيه امر زائد على الذبح كاستقبال الذابح مثلا لا يجوز الحكم بالحل لان الحل قد علق على التذكية ولا يتحقق مع عدم العلم بها
وح فمع الشك في تحققها تحقق هناك اصل موضوعي وهو اصالة عدم تحقق التذكية وان قلنا بانها امر عرفي وان معناها
الذبح والنحر وانكرنا تحقق عرف خاص للشارع فيها كما قد يؤيده استعمالها فيه مع وقوع النزاع في مثل الصلوة
والصوم من الالفاظ الدائرة الشائعة المستعملة في المعاني الحديثة كما استظهر القول بكونها عرفية من كلام الفاضل
الاصبهاني في كشف اللثام فلا يتحقق هناك اصل موضوعي لما عرفت من كونها في العرف عبارة عن الذبح والنحر
وقد تحقق فمع الشك في حل اللحم بعد الذبح يجري اصل الاباحة وهذا المثال انما ينطبق على ما نحن فيه من الحكم
بالاباحة الظاهرية اذا لم نقل بان الحكم الواقعي في كل ما عدا معلوم الحرمة من الشرع انما هو الاباحة والا كان
الحكم الواقعي هو الاباحة وان لم نقل بالحرمة بعموم لفظي من جانب الشارع بحل الاباحة ما شك فيه مثل ما ادعاه
بعضهم من وجود عموم يدل على جواز تذكية كل حيوان الا ما خرج فانه يرفع حكم اصالة عدم التذكية فيما شك في اصل قبوله
للتذكية لانه يصير مما قام عليه الدليل الاجتهادي الذي هو المعول عليه عند قيامه دون غيره فان كان المقام مما قبل
فيه الدليل فلابد من اشتغاله حتى ينطبق على ما نحن فيه وقد عرفت انه بناء على فرض الشك في قبوله للتذكية يجري
استصحاب عدمها وكذا على القول بكون التذكية شرعية يكون مورد الشك في تحققها ويكون مثالا لما كان هناك
اصل موضوعي حاكم على اصل الاباحة وانه على القول بكونها عرفية يكون مثالا لما لم يكن هناك اصل موضوعي فيجعل
على اصل الاباحة هذا وقد صدر من المحقق الثاني في التمهيد الثاني قدس سرهما ما اشكل انطباقه على قواعد الاصحاب

فان قال لو فرض ان ما المتولد من احدهما وطاهر فانه يتبع في الحكم الاسم ولو لم يشبههما فالاشبه المماثل فالاقوى طهارته وان حرم لحمه
والاصل فيهما انتهى وبنا كلام المحقق الثاني في حواشي الارشاد وانما قلنا ان ما ذكراه لا ينطبق على قواعد الاصحاب لما اورده عليه
شيخنا الامام المرتضى من ان ما ذكراه من الوجه فيما عدم التذكية التي يشترط فيها الشك في قبوله التذكية ومقتضى
الحكم عدم الحكم به الا الدليل فهما يحتمل ذلك مع الشك في قبوله التذكية والشك هنا في حل لحمه مع فرض وقوع التذكية عليه
ايضا عدم عموم يدل على جواز تذكية كل حيوان وقد ادعى وجوده بعضهم نظرا الى ما هناك انه خرج ما خرج وبقي الباقي وان كان
فيه استصحاب حرمة اكل لحمه قبل التذكية فيعتبر ان الحرمة قبل التذكية انما كانت من جهة كونه من قبيل الميتة فاذا فرض اثبات
التذكية خرج عن عنوان كونه ميتة فيحتاج حرمته الى موضوع اخر ولو شك في قبوله التذكية يرجع الى الوجه السابق وكيف كان فلا
يعرف وجه لرفع اليد عن اصالة الحل والاباحة لكن لا يخفى ان مجرد دعوى بعضهم نحو العموم لا يستلزم ثبوته وابطال ما ذكراه فلا بد
اثباته ثم ان بعض من اخواننا ذهب الى ان قوله انما الحرام ما حرم الله في كتابه يدل على حل ما شك في قبوله التذكية اذ ليس
مما حرم الله في الكتاب وانت خبير بان التحريم في كتابه ما لم يذك واحل ما ذكي ويقع الشك في وقوع التذكية ولو من جهة
الشك في القابلية يجري عدم وقوعها فيندرج تحت عنوان ما لم يذك فيكون مما حرم الله فيحكم الاصل كما هو
الشأن وكل ما علم حرمته وشك في طرو الحل عليه فانه بحكم الاستصحاب يندرج في المحرم ثم ان ذلك البعض ذكر انه يمكن ان
يوجه كلامهما بان يقال ان حكمهما بالحرمة اما ان يكون ناظرا الى الحيوان المتولد من نجس وطاهر واما ان يكون ناظرا
الى الشبهة الحكمية في الحيوان من حيث الحل والحرمة اما على الاول فيمكن تصحيح ما ذكراه بوجوه احدها ان الدليل دل على انه
لو رضع الحيوان الطاهر لبن الخنزير حرم لحمه وان لم يحكم بنجاسته فاذا كان لبن الحيوان النجس يحرم فنطفته
بذلك فيكون في كلامهما اشارة الى القاعدة المستفادة من اولوية النطفة بالتأثير وافادة الحرمة من كون اصل
الحيوان من المحرم بسبب الحرمة وعدم التمكن من رضاع لبن الخنزير الحرمة ان رضاع لبن الكلب من حيث الحكم بالتحريم
كما هو مسلك جماعة لا يوجب عدم التمكن من تحريم اللبن المحرم النطفة لثبوت الاولوية هنا دون اللبن وربما امكن
الاستيناس لما ذكر بحرمة ما تولد من موطوء الانسان ثانيها الاجماع على ان كل متولد من طاهر العين ونجس العين اذا
لم يصدق عليه اسم من الاسامي المتعارفة كان محرما فيكون اجماعا على القاعدة ويراد بالحرمة في كلامهما المتفق عليها
وقد اشار الى هذا الاجماع كاشف الغطاء قدس سره حيث قال والمتولد ان دخل في اسم النجس نجس وان دخل في اسم الطاهر
او خرج عن الاسمين لخروج تمام او بعض منهما او اجتماع البعضين منهما على اشكال في الاخير طاهر سواء تولد من طاهرين او
نجسين متجانسين او مختلفين فلا يلحق على البين كسائر المستحيلات من الاشياء النجسة ويلحق الاسمين المحللة في الحكم
الاباحة والتحريم فان ثبت اجماع على حرمة كل شيء هو الحرام تبع الفرع اصله والا فالحكم كالسابق انتهى فان قوله فان ثبت اجماع
يعطي انه هناك اجماعا الا ان الاجماع فلما كان ثابتا عند المحقق والشهيد الثانيين ولا يخفى عليك ان هذا الوجه انما يجدي في رفع
الحكم بما ذكر ولا يفيد في تصحيح المطلب على وجه يجوز الافتاء به لعدم تحقق الاجماع وعدم نقله صريحا فلا يجوز الركون اليه حتى
على القول بحجية الاجماع المنقول ثالثها ان في ان الشبهة موضوعية بمعنى انه يحتمل ان الحيوان المتولد من الخنزير والشاة هو من
بين ان يكون من جنس الخنزير وبين ان يكون من جنس ذلك الحيوان الطاهر وحينئذ يقع الشك في قبول ذلك الحيوان الخاص

للتذكية من جهة كونه من جنس الطاهر من ابويه وعدم قبولها من جهة كونه من جنس النجس منهما فيتفق انعدام وقوع التذكية
عليه فيستصحب لكن يرد بعض من اخواننا على هذا بوجهين الاول انا نمنع من وجدانه امر بين ان يكون من جنس الطاهر والنجس
من ابويه لاحتمال ان يكون ثالثا الثاني انت خبير بانه لا اثر لهذا الايراد فيما هو المقصود من اجراء استصحاب عدم التذكية لانه اذا
لم يعلم انه من اي الاقسام الثلاثة سرى الشك في قبوله التذكية ودور على استصحاب عدم وقوعها الثاني ان استصحاب عدم
التذكية ان كان مما يرجع في المقام لزم كون الحيوان نجسا بعد ذبحه فلا وجه للجمع بين الحرمة والطهارة في كلامهما والجمع
عليك بعدم توجه هذا الايراد لان مرادهما بالطهارة انما هي الطهارة في حال الحياة والسير في تغير بعد وقوع الذبح نظرا
كما هو الشأن في كل حيوان طاهر قابل للتذكية واما على الثاني وعنوان يكون حكمهما بالحرمة ناظرا الى كل شبهة
حكمية من حيث حل الحيوان وحرمته الذي يحتمل ان يكون مستندهما امران الاول استصحاب حرمة اللحم ناظرا الى كل شبهة
الثابتة في حال حياة الحيوان ويرده بعض من تأخر بان المعروض هو ما بعد ذبح الحيوان وقد تحقق الذبح على الوجه المعهود
الذي حكم عند لو وقع على الوجه المشروع امران احدهما افادة حل لحم الحيوان والاخر ابقاء طهارته السابقة وعلى هذا نقول
ان كان الذبح قد وقع على الوجه المشروع بشروطه ومنها قابلية المحل فهو افاد حل لحمه وبقاء طهارته جميعا والا كان اللازم
انتفاء الطهارة وعدم حصول الحل ولا وجه للحكم بالحرمة والطهارة وانت خبير بضعف هذا الكلام لان منشأ الشاة وهو الشك
في وقوع التذكية من جهة الشك في قابلية المحل وان تحقق الذبح بجميع الشرائط سواها ولا ريب في الشك في الحرمة واستصحابها
على ما كان الارجح هو الحكم بالحل الثاني استصحاب عدم التذكية وامر به على بعض من تأخر لان التمسك به الا وجه مع
وجود العموم الدال على حل كل حيوان شك في حله وقبوله التذكية وقد اعترف به الشهيد الثاني في المسالك ثم ان ذلك
البعض اعترض على نفسه بان ما اعترف به في المسالك من الحكم بالحل بالنسبة الى كل حيوان شك في حله وحرمته انما هو فيما لو علم
قبوله التذكية وشك في جواز اكل لحمه بعدها وتوضيح ذلك ان اقسام الحيوان ثلاثة احدها ما ليس قابلا للطهارة ولا قابلا
لحل لحمه بالتذكية كالكلب وثانيها ما هو قابل لهما كالغنم فان لحمه بالتذكية طاهر وحلال وثالثها ما هو قابل الطهارة لجلده
جلده بالتذكية لكنه ليس قابلا لحل لحمه كالسباع وما اعترف به من كون الحكم هو الحل عند الشك في كل حيوان بحلية
وحرمته انما هو فيما لو علم انه محكوم بطهارته بالتذكية ثم اذا شك في كون لحمه حلالا اصالة عند التذكية حكم بحل لحمه والعموم
انما هو في هذا الصنف لا بالنسبة الى جميع انواع الحيوان حتى ما احتمل ان يكون مثل الكلب مما ليس قابلا للطهارة
بالتذكية ولا للحل لحما او جلدا ثم اجاب بان مثل هذا الكلام وان امكن ان يقول به الشهيد الثاني رحمه الله الا ان التناقض بين كلاميه
ان الدليل لا يساعد على اختصاص حكم الحل بخصوص الصنف المذكور لشمول قوله ليس الحرام الا ما حرم الله في كتابه ونحو ذلك
من العمومات التي منها ما دل على الحصر لحل بالتذكية وانه يحل من الحيوان الا ما ذكر وحمل البحث انما هو ما قبل التذكية
هذا ولا يخفى عليك ما فيه لانه مع الشك في قابلية الحيوان للتذكية يجري استصحاب عدم وقوعها وان تحقق الذبح بجميع
الشرائط ما عدا قابلية المحل فيخرج عن تحت حكم العمومات الدالة على الحصر الحل بالتذكية على المذكى واما التمسك بقوله
ليس الحرام الا ما حرم الله في كتابه فقد عرفت ما فيه واما الحيوانات الدالة على الحل مطلقا فانها مقيدة في الحيوان بالتذكية
ومع الشك فيها ونفيها بالاصل ينتفي الحل وعلى هذا فاصالة الحل في الحيوان انما هي بالنسبة الى الصنف الذي هو كان

فاىلا للتذكية فقد يعرف ثانيا ان استصحاب عدم التذكية ان صح جريانه اقتضى ان الحيوان ميتة والميتة الحكم بطهارته ترجيح فهو نقض
للحكم بحرمته لذلك [illegible] المراد بطهارته مما هو طاهر في حال الحيوة كما ان المراد بالحرمة حرمته بمجرد التذكية نظرا الى التذكية
ذو وجهين من جهة الشك في قابليته لها ومعلوم انه مع عدم تحقق التذكية الشرعية فالحيوان الذي هو طاهر العين حيا [illegible] نجسا
ولعل مراد المحقق والشهيد الثانيين [illegible] ثم انه قد حكى عن الفاضل الاصبهاني ره في شرح الروضة توجيه
للكلام المذكور بان المحللات محصورة في الكتاب والسنة وحيث لم يكن الحيوان المبحوث عنه من جملتها كان الاصل الحكم
بحرمته وكذلك النجاسات محصورة في الكتاب والسنة وحيث لم يكن الحيوان المذكور من جملتها كان الاصل الحكم بطهارته قال
ان كلامهم ان النجاسات والمحللات محصورة ما دام لم يعلم في خصوص منها كان الاصل طهارته وحرمة لحمه وهو ظاهر انتهى لفظ المحكي
عنه وما ذكره من كون النجاسات محصورة وان كان في محله لكن يمكن منع حصر المحللات بل المحصور في الكتاب والسنة
انما هي المحرمات [illegible] والعقل [illegible] لم يعلم حرمته ولهذا يتمسكون كثيرا باصالة الحل في باب الاطعمة والاشربة
فان قلت ان الحل انما علق في قوله تعالى احل لكم الطيبات المفيد للحصر في مقام الجواب عن الاستفهام المحكي عن السائل بقوله
تعالى يسألونك ماذا احل لهم [illegible] فكل ما شك في كونه طيبا فالاصل عدم احلال الشارع له قلنا ان التحريم محمول
في القرآن على الخبائث والفواحش فاذا شك فيه فالاصل عدم التحريم ومع تعارض الاصلين يرجع الى اصالة الاباحة المقتضية
للاباحة الظاهرية [illegible] وعموم قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما المفيد للاباحة لو اضيف اليه انه يمكن [illegible] كون
ذلك الحيوان مما ثبت كونه طيبا فيدخل تحت عموم قوله تعالى احل لكم الطيبات ويقتضي الحكم بكونه [illegible] بقول مطلق حلالا
مضافا الى ان لنا ان نقول بكون ما شك في كونه طيبا حلالا سواء كان مشكوك فيه [illegible] بقول مطلق ام كان
هو بعض افراده لان الطيب عبارة عما لا يستقذر فالشك في الاستقذار ينفى بالاصل فيتحقق احراز موضوع الحكم
الاصل لكونه امرا عدميا كما ان الطهارة امر عدمي لكونها عبارة عن عدم النجاسة او الحدث ولهذا يقال ان من [illegible] الناس
ولم يصدر منه طهارة ولا حدث صح له الدخول في الصلوة من دون تطهير وكذلك القلة عبارة عن عدم الكثرة الثالث
انه لا فرق في جريان اصل البراءة فيما لو كان الحكم في المورد مشكوكا ولم يحصل من اصل البراءة ظن بانتفاء الحكم الالزامي وما لو
كان الظن على خلاف البراءة اذا لم يكن ذلك الظن معتبرا شرعا وما لو كان ظن على طبقها لان مفاد الاصل [illegible] كذلك كلها
للادلة المتقدمة الدالة على اعتبار اصل البراءة فان مقتضاها كون الحكم الظاهري في الفعل المشتبه الحكم هي الاباحة من غير
ملاحظة الظن بعدم تحريمه في الواقع فهذا الاصل يفيد القطع بعدم اشتغال الذمة لا الظن بعدم الحكم واقعا ولو افاده
لم يكن معتبرا الا ان الذي يظهر من جماعة كونه من الادلة الظنية منهم الفاضل التوني ومنهم صاحب المعالم ره عند دفع الاعتراض
عن بعض مقدمات دليل الانسداد الذي ذكره لحجية خبر الواحد ومنهم شيخنا البهائي ره ولعل هذا هو المشهور بين الاصحاب
حيث لا يتمسكون فيه الا باستصحاب البراءة السابقة بل ظاهر المحقق ره في المعارج الاطباق على التمسك بالبراءة الاصلية
حتى يثبت الناقل وظاهره ان اعتمادهم في الحكم بالبراءة على كونها هي الحالة السابقة الاصلية والتحقيق انه لو فرض حصول
الظن من الحالة السابقة لم يكن معتبرا والاجماع لم يقم على اعتبار هذا الظن وانما هو على العمل على طبق الحالة السابقة ولا يكون
والحاجة اليه بعد قيام الاخبار المتقدمة وحكم العقل الواضح [illegible] في مسائل الاخباريين والاصوليين [illegible]

ما يبنون

ما يبنون عليه من الاحتياط في الشبهة [illegible] مما يختارون من البراءة حتى يؤخذ به من باب العفو بالمتيقن وسلوك طريق
الاحتياط وذلك لانهم يفتون بالاحتياط ويوجبون الفتوى به ومن البين ان الفتوى بالاحتياط ليست باولى من
الفتوى بالبراءة لان الفتوى لا بد منها وليس [illegible] الفتوى اولى من الفتوى ولهذا يسقط ما حكي عن بعض الاخباريين
انه قال يجوز احد ان يوقف عبد من عباد الله يوم القيامة فيقال له بما كنت تعمل في الاحكام الشرعية فيقول كنت اعمل بقول
المعصوم واقتفي اثره وما ثبت من المعلوم فان اشتبه على شيء عملت بالاحتياط ايزل قدم هذا العبد عن الصراط و
يقابل بالاهانة والاحباط فيؤمر به الى النار ويحرم من الجنة [illegible] هيهات هيهات
ان يكون اهل التسامح والتساهل في الدين في الجنة من الخالدين واهل الاحتياط في النار معذبين انتهى كلامه
قال شيخنا المحقق العلامة دام مجده بعد نقل هذا الكلام لا يخفى على العوام فضلا عن غيرهم ان احدا لا يقول بحرمة
الاحتياط ولا ينكر حسنه وانه سبيل النجاة واما الافتاء بوجوب الاحتياط فلا اشكال في انه غير مطابق للاحتياط
لاحتمال حرمته فان ثبت وجوب الافتاء فالامر يدور بين الوجوب والتحريم والا فالاحتياط في ترك الفتوى وحينئذ فيحكم
الجاهل بما يحكم به عقله فان التفت الى قبح العقاب من غير بيان لم يكن في ارتكاب المشتبه [illegible] وان لم يلتفت
اليه واحتمل العقاب كان مجبولا على الالتزام بتركه [illegible] فيما يريد سلوكه من الطريق سبحانه على كل تقدير فلا
ينفع قول الاخباري [illegible] ان العقل حاكم بوجوب الاحتياط من باب وجوب دفع الضرر المحتمل والقول [illegible] العقل
يحكم بنفي البأس في الاشتباه بالجملة فالمجتهدون لا ينكرون على العامل الاحتياط ولكون الافتاء بوجوبه من الاخباريين
نظير الافتاء بالبراءة من المجتهدين ولا متيقن من الامرين في البين ومفاسد الالتزام بالاحتياط ليست باقل من مفاسد
لارتكاب المشتبه كما لا يخفى فما ذكره هذا الاخباري من الانكار لم يعلم توجهه الى احد والله العالم وهو الحاكم انتهى المسئلة
الثانية ما اذا كان دوران حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة اجمال النص اما بان يكون اللفظ الدال
على الحكم مجملا كالنهي المجرد عن القرينة اذا قلنا باشتراكه لفظا بين الحرمة والكراهة واما بان يكون الدال على متعلق
الحكم مجملا سواء كان الاجمال في وضعه كالغناء اذا قلنا باجماله فيكون المشكوك في كونه غناء محتمل الحرمة ام كان
الاجمال في المراد منه كما اذا شك في شمول الخمر للخمر الغير المسكر ولم يكن هناك اطلاق يؤخذ به والحكم في ذلك
كله كما تقدم في المسئلة الاولى [illegible] ما لو فقد النص والادلة المذكورة من الطرفين جارية هنا وربما يتوهم ان الاجمال
اذا كان في متعلق الحكم كالغناء وشرب الخمر الغير المسكر كان ذلك داخلا في الشبهة في طريق الحكم وهو فاسد [illegible]
ما ذكرنا في هذه المسئلة نص كلام شيخنا الامام المرتضى ره ولا بأس بان نشرع فيما يتعلق بكلامه ره فنقول اما قوله كما
اذا شك في شمول الخمر للخمر الغير المسكر ولم يكن هناك اطلاق يؤخذ به فمراده ان وضع الخمر وان كان للمطلق ما
يتخذ من العنب مثلا الا انه وقع الشك في خطاب من الخطابات في ارادة غير المسكر [illegible] المسكر المراد قطعا كما لو
قال حرمت الخمر لاسكاره ولم يعلم ان الاسكار علة [illegible] الحكم او انه حكمة حتى يصح تخلف الحكم عنه او ان الخمر
لما كان من قبيل المطلق امكن ان يقال انه بالنسبة الى الخمر المسكر متيقن وبالنسبة الى غير المسكر من قبيل المجمل نظرا
الى ان الانصراف الى المسكر لم يبلغ الى حد يوجب الحكم بعدم ارادة غير المسكر فالتشكيك فيه من قبيل المتيقن الاجمالي

لكن هذا لا يستقيم على مذهبنا لانا بينا في باب المطلق والمقيد انه اذا علم وضع اللفظ لمعنى مطلق ولم يعلم الوضع لاعتبار
الحد المصروف كان اللازم هو الاخذ بالاطلاق وكيف كان فالتقييد يحتاج الى دليل ولم يكن هناك اطلاق يؤخذ به اما
هو الحرام كون المرجع هي البراءة لانه مع وجود الاطلاق آخر يكون هو المرجع دون اصل البراءة واما قوله وربما يتوهم ان
الاجمال اذا كان في متعلق الحكم كالغناء فهو بيان لكون اجمال متعلق الحكم غير مانع من كون الشك راجعا الى التكليف
ووجه التوهم المذكور هو ان التكليف والخطاب انما يتنجز بثبوت حكم متعلق بعنوان هو المطلوب ويعتبر كونه مفهوما
ومبينا معلوما بالتفصيل او بالاجمال يعني كونه لعدة الامرين او الامور انه ان كانت المصاديق معينة معلومة فهو
والا كان اللازم الاحتياط ومع فرض المتعلق مجملا لا يحصل العنوان الذي هو المفهوم المبين هذا ولكن بقي هنا شيء
وهو انه ذكر في المطلب الثاني من الشك في المكلف به ما ربما يتوهم منه التنافي بينه وبين ما ذكره هنا فانه قال هناك
الرابع ان ما ذكرناه في المطلب الاول المتكفل لبيان حكم اقسام الشك في الحرام مع العلم بالحرمة من المسائل الاربع الاولى الشبهة
الموضوعية واما الثلث الاخر وهي ما اذا اشتبه الحرام بغير الواجب لاشتباه الحكم من جهة عدم النص او اجمال النص او
تعارض النصين وحكمها كما ذكرنا في الشبهة المحصورة لكن اكثر ما يوجد من هذه الاقسام الثلثة هو القسم الثاني يعني
اجمال النص كما اذا تردد الغناء بين مفهومين بينهما عموم من وجه فان مادتي الافتراق من هذا القسم ومثل ما اذا ثبت
بالدليل حرمة الاذان الثالث يوم الجمعة واختلف في تعيينه ومثل قوله من جدد قبرا او مثل مثالا فقد خرج عن
الاسلام حيث قرء جدد بالجيم والحاء المهملة والخاء المعجمة وقرء جدث بالجيم والثاء المثلثة انتهى ومعلوم ان الشك
في محل الغناء الذي وقع الاجمال فيه مع كونه متعلق التكليف من قبيل الشك في المكلف به وهيهنا قد جعله من قبيل
الشك في التكليف ولكنه لا منافاة عند التحقيق لان ما ذكره هناك مبني على العلم الاجمالي بان معنى الغناء هو احد المعنيين
كما هو مقتضى وضع ذلك المبحث دون الترديد كما اذا تردد الغناء بين مفهومين لان الترديد يعطي العلم اجمالا بالامر
المعين ولذا علق عليه اجالة حكم المسائل على ما ذكره في الشبهة المحصورة اذ لا قوام لها الا بالعلم الاجمالي فلولم يوجد
العلم الاجمالي في المسائل المذكورة لم يجر العلم بحكمها بما ذكر في الشبهة المحصورة فحاصل ما ذكره في العبارة المذكورة هو
انه اذا علم اجمالا بكون المراد بالمتعلق احد المعنيين من وجه كما في الغناء او احد المتباينين كما في الاذان الثالث
حيث انه اختلف في تفسيره فقيل انه عبارة عن الاذان لصلوة الجمعة نظرا الى انه الثالث للاذان الاعلامي وقيل انه عبارة
عن الاذان لصلوة العصر يوم الجمعة كان ذلك من الشك في المكلف به وذلك على خلاف ما في هذا المبحث اذ ليس
هنا الا مجرد الاحتمال فاذا فرض ان الغناء محتمل المعنيين مع قيام احتمال ثالث وعدم العلم اجمالا بانحصاره فيهما
او امور لم يكن من قبيل الشك في المكلف به بل من قبيل الشك في التكليف نظرا الى انه رفع الشبهة انما يتحقق بالرجوع
الى بيان الشارع واستفسار ووضع هذا المبحث شاهد على ما قلنا ويحتمل ان يكون نظره في مثل الغناء
بالغناء الى ما لو كان احد معنيي الغناء اعم من الاخر مطلقا فان الشك فيما كان من افراد العام خارجا عن عنوان
الخاص يرجع الى الشك في التكليف حتى لو فرض العلم اجمالا بان المراد انما هو احدهما وما ذكرناه اولا هو الاظهر
عليه يكون صورة احتمال اللفظ للمتباينين او العامين من وجه بعد العلم الاجمالي خارجا عن الشك في التكليف

ان يقال ان حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة تعارض النصين وعدم ثبوت ما يكون مرجحا لاحدهما او الاقوى فيه
ايضا عدم وجوب الاحتياط لعدم الدليل عليه عدا ما تقدم من الوجوه المذكورة للاحتياط التي عرفت حالها وبعض
ما ورد في خصوص تعارض النصين مثل ما في عوالي اللئالي من مرفوعة العلامة الى زرارة عن مولانا ابي جعفر
قال قلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك
واترك الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مأثوران عنكم فقال خذ بما
يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان عندي فقال انظر ما وافق منهما مذهب
العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين
فكيف اصنع قال فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان
فكيف اصنع قال اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الاخر الحديث وهذه الرواية وان كانت اخص من اخبار التخيير
الا انها ضعيفة السند وقد طعن صاحب الحدائق فيها وفي كتاب العوالي وصاحبه فقال ان الرواية المذكورة لم نقف عليها
في غير كتاب العوالي مع ما هي عليه من الارسال وما عليه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه الى التساهل في نقل الاخبار والاهمال
وخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها كما لا يخفى على من لاحظ الكتاب المذكور انتهى ثم اذا لم نقل بوجوب الاحتياط ففي
كون اصل البراءة مرجحا لما يوافقه او كون الحكم هو الوقف او التساقط والرجوع الى الاصل او التخيير بين الخبرين
في اول الامر او دائما وجوه ليس هنا محل ذكرها فان المقصود هنا نفي وجوب الاحتياط المشكوك الا ما تعتبر فيما اذا دار الامر
بين الحرمة وغير الوجوب من الشبهة الموضوعية التي تعلق الشك فيها بالتكليف كما اذا شك في حرمة شرب
مائع او اباحته من جهة انه خل او خمر وفي حرمة لحم من جهة انه من الشاة او من الارنب والحكم فيها هو العمل باصل
البراءة من غير خلاف ظاهر ويستدل عليه بامور الاول الاجماع لاتفاق المجتهدين والاخباريين على ذلك الثاني الاخبار
مثل صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة سابقا عن الصادق عليه السلام كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال ابدا حتى
تعرف الحرام بعينه فتدعه وهو وان قيل بالدلالة على حكم الشبهات الموضوعية ضرورة ان المراد بها ان كل كلي بعض افراده
حلال وبعض افراده حرام فذلك الكلي لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدع ذلك الحرام وليس المراد بانه حلال
مركب مشتمل على الحلال والحرام اجماعا وقد عرفت ضعف ما زعمه بعضهم من دعوى شمولها للشبهات الحكمية ايضا لكون
دلالتها على الحكم في الشبهات الموضوعية مما لا اشكال فيه بل استدل به بعضهم على البراءة في الشبهة المحصورة ستعرف الكلام
فيه ان شاء الله ثم وقد ورد بمعناها اخبار اخر وحكي عن العلامة في التذكرة انه استدل على حكم البراءة في المسئلة برواية
مسعدة بن صدقة كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته
وهو سرقة والمملوك عندك لعله حر قد باع نفسه او قهر فبيع او خدع فبيع او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك
والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا او تقوم به البينة واعترض عليه جماعة من المتأخرين واعترض بعض
من تأخر بانه لا دلالة فيه الا على حكم اليد وان قوله لك صفة لشيء وقوله كل شيء ومعنى قوله كل شيء لك انه كل شيء
انت مسلط عليه وهو مختص بك من جهة كونه تحت يدك حلال حتى تعلم انه حرام ويشهد بكون المراد ذلك الامثلة المذكورة

في الحديث فان جميعها او بعضها لم يعلم الحل من جهة قاعدة والاكل منها انما قام في اصل موضوعي هو المعول فان الثوب والعبد ان لوحظا
باعتبار اليد عليهما لحكم بحل التصرف فيهما من جهة اليد وان لوحظا مع قطع النظر عن اليد كان الاصل فيهما الحرمة لتصرف
للاصل بقاء الثوب على ملك الغير واصالة الحرية في الانسان المشكوك في رقيته ولو اعليها بالاحيا وكذا الزوجة ان لوحظ
الاصل الاولي كان الحكم اصولا باحتر وان لوحظ فيها الاصل الثانوي الناشئ من اصالة عدم تاثير العقد وافادته للحل كان
الحكم هو الحرمة وان لوحظ الاصل الثالث كان الحكم هو الحل وذلك لانه تم بعد ان عقد الله الحرمة قال واحل لكم
ما وراء ذلكم فالحل مترتب على انتفاء كون المراة من جملة تلك النسوان المذكورات فاذا شك في كون المراة اما مثلا او
هذا الاصل عدم كونه مخلوقة من مائها وعلى هذا القياس الاخت والمرضعة وغيرها من المذكورات في الاية فيثبت الحل بالاصل
ولا يتوهم ان اصالة عدم كونه مخلوقة من مائها مثلا معارضة باصالة عدم كونه مخلوقة من ماء غيرها لان الشك فيما نحن فيه ليس
في تعيين الحادث لان الاصل عدمه لانا نقول ان الاصل الاول يترتب عليه حكم الحل ولا يترتب على الحرمة من دون واسطة عادية
بخلاف الاصل الثاني فانه لا يترتب عليه حكم المراة الاباحة يترتب عليه كونه مخلوقة من مائها فيقال الاصل عدم كونه مخلوقة
من ماء غيرها فهو مخلوقة من مائها فهي محرمة عليه ومعلوم ان الاصل الذي يترتب عليه الحكم بواسطة عادية لا اعتداد به اصلا
الذي يترتب عليه الحكم بدونها واسطة واما الشك في الرضاع فهو متعلق بوجود شرط الحلية فهذه الامثلة الثلاثة مثلا لحظة
الاصل السابق على الاصل الاخير محكوم بالحرمة والحكم بحلها انما هو من حيث الاصل الموضوعي الثانوي فالحل غير مستند الى
الشك الاولي بالمصرف بحيث ينها هذا ولا يخفى عليك ان ما ذكره من كون الصدر واستفادة المعنى الذي ذكره من التركيب المذكور في
غاية البعد حتى انه لو عرض على اهل اللسان والمحاورة لتنفرت منه طباعهم ثم ان ذلك البعض حكي عن بعضهم دعوى ظهور
صدر الخبر وذيله في الدلالة على كون الاصل هي البراءة في الشبهة الموضوعية التحريمية نظرا الى انه حكم في صدره بحل كل شيء كان
فيه حلال وحرام وذلك ظاهر في ان يكون سبب الحل هو وجود اصل البراءة وهو عدم العلم بالحكم وكون المورد معه من الشبهة
او غيرها وهو كون الشيء في يده غايته ما في الباب ان الامثلة المذكورة في الحديث انما هي من مصاديق الثاني فيقيد الحكم
ولا غائلة في عدم ذكر مثال الاول منها ثم اورد عليه بانه لا يخلو اما ان يكون المراد من الحديث على وجه الاستقلال بان يكون
كل منهما منوطا بالتات مناط الحكم وحتى يلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى لان قوله كل شيء لك حلال اما ان يكون مسوقا
لبيان ان كل شيء لك حلال اما ان يكون مسوقا لبيان ان كل شيء يحتمل فيه البيع فاستعمالها فيهما استعمال اللفظ في اثنان
وليس في الحديث لفظ صالح لان يكون صفة وان يكون خبرا واما ان يكون استعمالها فيهما باعتبار القدر المشترك الكلي الصالح
لهما بان يراد ان كل شيء لم يعلم حرمته بعينه حلال الى غاية العلم بمعنى انه محكوم عليه بالحل في الشرع فلا يكون لفظ الحديث ناظرا الى
جهة سبب الحل وحينئذ الامارة وحتى يحتج عليه انه يصير الكلام من القضايا المهملة والمقيد ان حكم بالابهام لحكم هو البراءة
لعموم الحكم بان يكون عدم العلم علة تامة للحكم بالحل وعدم العقاب والظاهر انه اراد بالبعض المحكي عنه شيخنا الامام
المرتضى رحمه الله لانه الذي صرح بظهور صدر الخبر وذيله في كون الحكم في الشبهة الموضوعية هو الحمل على البراءة بعد ان ناقش في
الامثلة ولكنه ليس في كلامه رحمه من التعميم المنسوب اليه والاصل عين ولا اثر والظاهر ان مراده رحمه اختصاص الكلام بـ
الشبهة الموضوعية وان الامثلة لم تذكر لغرض التمثيل وانما ذكرت من جهة ارادة تنبيه المقلم بهما في حصول الحل المترتب على

الجهل

الجهل بالحرمة وتقريب المطلوب ودفع الاستبعاد بذكر ما لكونه من الامور المتداولة التي ليس البناء فيها على الحل الا
من قبيل المسلمات عند الخصم ولا اقل من الاحتمال فلا يرد عليه رحمه ما اورده ذلك البعض الثالث ما كان من ادلة البراءة
فلا سقط الحكم فيها لعدم العلم ولم يتضمن الاختصاص بالشبهة الحكمية مثل قوله الناس في سعة ما لم يعلموا وقوله رفع عن امتي
تسعة واما ما كان مما انيط فيه الحكم بالبراءة بعدم البيان مثل الدليل العقلي الذي قرر على قبح تكوينه مؤديا قبح العقاب والتكليف
بغير بيان ومثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها على تقدير تماميته في محله بان يراد بالايتاء الاعلام فلا يجري
فيما نحن فيه من الشبهة الموضوعية لعدم صلاحية المحل لورود البيان فيه من قبل الشارع وكذا مثل قوله كل شيء مطلق
حتى يرد فيه نهي مما هو مختص بالشبهة الحكمية من جهة تضمنه الاطلاق الذي هو وظيفة الشارع وورود النهي الذي هو في
معنى البيان ثم قال البعض من ان اخوان الدليل العقلي الذي يثبت البراءة رحمه في خوانا الناس لمعدومين الحاشين
عن مطلق الخطاب وهو قبح العقاب بغير علم من المكلف بالحكم جار في الشبهة الموضوعية فيثبت فيها البراءة ثم قال
وانما قلنا ان الدليل العقلي في الشبهة الحكمية في حقنا هو قبح العقاب بغير علم لا قبح العقاب بغير بيان لعدم انطباق الاخير
على حالنا لاحتمال ان الشارع قد بين ولكن منعه من وصوله الينا ايدي الظالمين فقبح العقاب بلا بيان لا ينفي احتماله
ونسبه ورفع اثره محلا قبح العقاب بغير علم من المكلف بالحكم فانه ينفي اثر تنجز ذلك الحكم وهو [illegible] المكلف وكذلك يجري
يتخير عليه من المناقشة لانه من قبح العقاب بدون علم من المكلف وسورته تكرر فيما موضوع مع العلم بالحكم الكلي
المتعلق بالعنوان الكلي الذي يحتمل ان يكون هذا الموضوع من مصاديقه بشرط الا ان اجتماعا عقولنا وجدنا انه اذا نهى المولى
عن شرب الخمر ثم ان العبد بعد الاطلاع على هذا المولى عثر على مايع يحتمل انه خمر فشربه فاتفق انه كان خمرا في الواقع
ثم ان المولى عاقبه وعاتبه وقال له لم اقل لك ان الخمر حرام وفوقه قبح الاجماع تفات الى احتمال كون هذا الذي شربته خمرا
ومع ذلك اقدمت على شربه لم يفعل قبيحا ولم يظلمه فاوجب ان الحكم بالاباحة في الشبهات الموضوعية انما هو من جهة
دلالة الادلة الشرعية ثم ان هاهنا طريقا آخر في الاستدلال بجميع الادلة الدالة على البراءة في الشبهات الحكمية
وهو ان يقال انا اذا قطعنا النظر عن دلالة الاخبار الدالة على ان ما لم يعلم حرمته من الموضوعات حلال وجب
حكم الموضوعات المشتبهة مشتبها عندنا فلم نعلم ان حكمها هو الحرمة او الاباحة وتم هنالك جميع ما دل على ان الناس لا
يكلفون الا بعد البيان وانهم في سعة ما لم يعلموا من طريق العقل والنقل بالحكم بالبراءة من جهة الاقدام عليها والعلم
على هذا الطريق يبتني ما ذكره شيخنا الامام المرتضى رحمه بعد القدح في انطباق الامثلة المذكورة في رواية مسعدة
بن صدقة فيه بقوله ولكن في الاخبار المتقدمة من الكتاب والعقل كفاية مع انه قد عرفت ان حكم العقل بقبح العقاب
بغير بيان التي جرى في الموضوعات لعدم كونها بيانها من شان الشارع ومثله الادلة السمعية التي انيط فيها التكليف بالبيان
وكذا حكم العقل بقبح التكليف بغير علم على ما عرفت من توجه المنع اليه ولكن بعد ذلك يبقى في كلامه رحمه شيء وهو انه
لم يلتزم بدلالة الآيات على البراءة فيما تقدم وحاصل المقام ان الحكم في هذه المسئلة هو البراءة للوجوه المتقدمة ولكن
ربما يورد على ذلك بوجهين الاول ما حكي عن صاحب الرياض رحمه من ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية فنهي
في شيء من الموضوعات يجب الاحتياط بالاجتناب عنه من باب المقدمة العلمية ولا يجري هنا قاعدة قبح التكليف بغير بيان

لان الشارع بين حكم الموضوع الكلي والشك انما هو في طريق الامتثال وحجيته عذرا ولا النقض بما لو كانت الشبهة حكمية
وكان مرجع الشبهة الى الشك في الاندراج كما لو شك في وضع لفظ الخمر المحكوم عليها بالحرمة لما يشمل الفقاع ايضا او
وضعها لما لا يشمله فانه يلزم القول بوجوب الاحتياط في الفقاع لكون الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية وقيام احتمال
كون الفقاع في الواقع خمرا فيلزم الاحتياط ولا يقول به في الشبهات الحكمية مطلقا وثانيا بان الحكم وان كان قد صدر من
من الشارع على الموضوع الواقعي والعلم طريق اليه في مقام الوصول الى الواقع لكن العقل حاكم بتوقف تنجز التكليف
على العلم فذلك العلم الذي هو طريق يعتبر موضوعا في الحكم بتنجز التكليف ومع عدم تنجزه لا يتحقق الاشتغال حتى يحكم
بمقتضاه فالحكم هو البراءة وهذا الوجه هو حاصل ما ذكره شيخنا الامام المرتضى ره من ان النهي عن الخمر مثلا يوجب حرمة
الافراد المعلومة تفصيلا او المعلومة اجمالا المرددة بين محصور والاول لا يحتاج الى مقدمة علمية والثاني يتوقف
على الاجتناب من اطراف الشبهة لا غير واما ما احتمل كونه خمرا من دون علم اجمالي فلا يعلم من النهي تحريمه وليس مقدمة للعلم
باجتناب فرد محرم يحسن العقاب عليه فلا فرق بعد فرض عدم العلم بحرمته ولا بتحريم خمر يتوقف العلم باجتنابه
على اجتنابه بين هذا الفرد المشتبه وبين الموضوع الكلي المشتبه حكمه كشرب التتن في قبح العقاب عليه وما ذكر
من التوهم جار فيه ايضا لان العمومات الدالة على حرمة الخبائث والفواحش وما نهيكم عنه فانتهوا تدل على حرمة امور
واقعية يحتمل كون شرب التتن منها ومنشأ التوهم المذكور ملاحظة تعلق الحكم بكلي مردد بين مقدار معلوم وبين اكثر منه
فيتخيل ان الترديد في المكلف به مع العلم بالتكليف يجب الاحتياط هذا كلامه رفع مقامه وفي كلامه اشارة الى النقض
بمطلق الشبهة الحكمية التحريمية من الشك في التكليف باعتبار ان هناك خطابات يحتمل شمولها فهي الاخبار باعتبار ان
ما نهيكم اشارة الى امور خارجية علم بعضها تفصيلا وشك في بعضها ابتداء مثل ما شك في تحريمه واما الثاني فهو
باعتبار ان الفاحشة كالفحش والفواحش عبارة عن كل ما اشتد قبحه من الذنوب والمعاصي كما ذكره ابن الاثير في النهاية
فيحتمل ان يكون ما شك في حرمته من جملتها في الواقع لان الفواحش في الاية اشارة الى المناهي التي تعلق بها نهي الشارع والشك
في شمول هذين الخطابين للشبهة المذكورة ليس ناشئا من الجهل بوضع اللفظ للاعم او وضعه للاخص وانما نشأ من كون ما خرج
عن عنوان الاخص من جملة مصاديق مفهوم اللفظ واما الاية فيحتمل ان يكون الامر فيه كالخبر نظرا الى ان الخبيث عبارة
عما يستكرهه اغلب النفوس فيشك في ان اغلبهم يستكرهون شرب التتن مثلا ام لا وان الاستكراه للنفس او يوجد [illegible]
فيه ان كان من الموكول الى الاشخاص ويحتمل ان يكون مما شك في انه قد اخل في موضع الاستكراه لشدة بحيث لا يقدم عليه
الانسان لو باشره لا مثل الماكول الذي هو مرشد الدم يؤخذ منه ذلك وكيف كان فيعلم الفرق بين النقض الاول وهذا
النقض وهو ان الاول يختص بالشك في وضع اللفظ لما يشمل شيئا من افراد الشبهة المذكورة وهذا اعم من الشك في الوضع
والارادة وهو مع هذا فهو جار في الشبهة المذكورة بقول مطلق وان كان اثر تحريم الخبائث مختصة بما يجري فيه احتمال الخبائث
فان الاصيعن الاخيرتين يحتمل فيهما العموم لما ليس فيه احتمالها الشك الا باحتمال الضرر في هذا الفرد المشتبه حتى احتمال
كونه حراما ودفع الضرر المحتمل واجب فيجب دفعه فيلزم الاحتياط وفيه انه ان اريد بالضرر العقاب وما يجري مجراه من الامور
الاخروية فلا يحتمل الا اذا ما امن بحكم العقل بقبح العقاب من دون بيان قيام حجة وان اريد ما يدفع العقل بترتبه من غير بيان

كما في المسائل الدنيوية فلا يجب عليه قوله ان وجوب دفعه عقلا كما عن الشيخ ره وجماعة ممنوع لعدم حكم العقل بدفع المشكوك منه وانما
يحكم بوجوب دفع المظنون منه وثانيا انه لو سلم ذلك عقلا فلا نسلم شرعا لان الشارع صرح بحلية ما لم يعلم حرمته فيدفع
بتصريحه احتمال الحرمة والعقاب عليه ومتى كان المورد مريدا شاملا احتمال الضرر الدنيوي فالحكم بحرمة الاقدام عليه من
سريان احتمال الحرمة اليه من جانب الشارع وقد ارتفع بتصريحه بالحل فان قلت مجرد قولكم احتمال الضرر الاخروي ونقول
ان العقل لا يدفعه ترتبه من دون بيان الاحتمال اقتضاء الحكم بعدم [illegible] قيام المقتضي في حد نفسه ودعوى الامر الى ما يقتضيه
العقل وهو وجوب دفع الضرر المحتمل كما صرح به في العدة وجواب ما ذكره [illegible] لا يحترس انه لو كان هناك في العقل
مضرة اصلية لبينها الشارع وغاية ما هناك ان مقتضى العقل في ذلك المورد الذي جوز الشيخ ره كون الامر اليه على ما يقتضيه
العقل فيها الا ان المورد هنالك من قبيل ما لم يرد فيه حكم اصلا والحكم العقلي فيه [illegible] الحظر فيما لم يرد فيه نص بخلاف
ما نحن فيه فان المورد مما ورد فيه بيان الحكم الكلي والشك انما يتعلق بالموضوع الخارجي والحكم العقلي فيه عبارة عن وجوب
دفع الضرر المحتمل عند العقل ومثل هذه المغايرة وهذا الاختلاف لا يضر في المطلوب وثانيا ان احتمال المضرة الدنيوية
وتجويز الاقدام على العمل فيها ثابت شرعا بقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة والمراد به النهي عن الاقدام على ما فيه احتمال
الهلاك كما استدل به الشيخ ره ايضا في العدة على رفع [illegible] الا بالحظر وهذا الدليل [illegible] المطلق الثابت في كل شيء
الى ان يعلم [illegible] فان [illegible] على لزوم التحرز عن الضرر وارد على جميع العمومات فالجواب اما عن الاول فمن وجهين
احدهما المنع من تجويز العقل واحتماله [illegible] في عدم بيان الضرر الاخروي وثانيهما انا لو سلمنا ذلك قلنا ان دليل
[illegible] كل شيء لك حلال بيان لانتفاء الضرر الاخروي فالحديث المذكور وما يؤدي مؤداه افادنا الامن من جانب الشارع من
[illegible] الشرع على انتفاء العقاب نظير ما ذكره الشيخ ره في مسئلة الحظر والاباحة من ان العقل وان كان يحكم بالحظر الا ان
الدلالة الشرعية افادتنا الامن من ذلك واما عن الثاني فبان وجوب دفع الضرر الدنيوي المشكوك ممنوع وان التهلكة
مختصة بمقطوع الهلاك وقد صرح الفقهاء في باب صلوة المسافر بان سلوك الطريق الذي يظن معه العطب معصية
دون مطلق ما يحتمل فيه ذلك وكذا في باب التيمم والافطار لم يحكموا بالرخصة الا مع ظن الضرر الموجب لحرمة العبادة دون الشك ثم
ذكر قليل من متأخري المتأخرين انسحاب حكم الافطار والتيمم مع الشك ايضا لكن لا من جهة حرمة ارتكاب مشكوك الضرر الدنيوي
بل لتعلق الحكم في ادلة جواز الافطار والتيمم بخوف الضرر الصادق مع الشك بل بعض افراد الوهم ايضا فان قلت اذا فرضنا قيام
امارة غير معتبرة على الحرمة حصل الظن بالضرر ووجب دفعه وقد قام الاجماع على عدم الفرق بين الشك والظن الغير المعتبر
في الحكم في صورة الشك بوجوب دفع الضرر لعدم القول بالفصل قلنا الظن بالحرمة لا يستلزم الظن بالضرر اما الاخروي فلان الحرمة
على البيان فيقبح واما الدنيوي فلان الحرمة لا تلازم الضرر الدنيوي بل القطع بها ايضا لا يلازمه لاحتمال انحصار المفسدة
فيما يتعلق بالامور الاخروية ولو فرض حصول الظن بالضرر الدنيوي من الحركات والسكنات وعلى التقديرين فحصول الظن
بالضرر [illegible] حصول الظن بالضرر بسبب الظن بالحرمة من امارة غير معتبرة نادر واما على تقدير الظن به فلا نسلم حكم فيه بالدفع
باولوية الضرر [illegible] وفي صورة الشك من جهة وجود الفرق في حكم الضرر بين الظن والشك لكن لا اشكال الزام العقل
بدفع الضرر المشكوك فيه كما انه يحكم بدفع الضرر المتيقن والمظنون ويعلم ذلك بالوجدان فانا نجد العقلاء [illegible] عند

فلا يقبح عند الذم [illegible]
ما يكون فيه الضرر الدنيوي

وجود مانع محتمل الستمر على شربه اذا فرض تساوي الاحتمالين من جميع الوجوه لكن حكم العقل بوجوب دفع الضرر الدنيوي المتيقن
انما هو بملاحظة من حيث هو كما يحكم بوجوب دفع الضرر الاخروي كذلك الا انه قد يتحد مع الضرر الدنيوي عنوان يترتب عليه
نفع اخروي فلا يستقل العقل بوجوب دفعه ثم تعارض الضررين يتبع حكم الاقوى منهما ولهذا لا يحكم العقل بان الشارع
بتسليم النفس للحدود والقصاص وتعريضها للضرر الذي هو تلف النفس في الجهاد وبما اذا اكره على قتل مسلم فقيل ان قتل
زيدا والا جرحناك او قتلناك فان الشارع امر بتحمل الضرر والكف عن قتل زيد وكذا لو اكره على الارتداد فان من امره ولو
على وجه التورية بترك قبول الضرر وح نقول لا اجاز ان يبيح الشارع الضرر الدنيوي المقطوع فالاحتمال الضرر المشكوك
لمصلحة التسهيل على العباد او غيرها من المصالح ولم الجواز لكون بحيث هنا شيء وهو انه لو كان الضرر من قبيل تلف المال
وما شابهه كان وعلى الله سبحانه ان يثبت عليه بما هو يجبر عنده على ما شاء من ذلك الضرر وان كان من قبيل فساد
وما شابهها مثلا مما هو موجب للنقص فيه او فوت لكماله كما نطيره فيه ان يجبره بما هو محصل للفائت وبما يرجع
على الاول يكون ذلك الجابر المحصل للفائت راجحا من الفائت بلا اخطر محصول التسهيل معه فتدبره يبقى التنبيه على امور
الاول ان حكم اصالة البراءة واصالة الاباحة في هذه المسئلة التي هي الشك في جزئية الموضوع الخارجي انما يتبع اذا لم يكن
هناك اصل موضوعي يقتضي خلاف الاباحة والا كان المتبع حكمه الحكم بالاباحة وعلى هذا فيستنبط من موارد اصل الاباحة
بالنسبة الى هذه المسئلة موارد ثلثة ما يتوقف حله على التذكية كاللحوم والشحوم وما يتبعهما والفروج والاموال في تحليلها
اما الاول فيما لو دار اللحم والجلد المطروح المشكوك في كونه مذكى او ميتة يحكم بحرمته ونجاسته نظرا الى ان حكم الحل في
الادلة الشرعية قد علق على التذكية فمع الشك في وقوعها يستصحب عدمها فيحكم بحرمته ونجاسته وان كان مقتضى الحل
باصل الاباحة ولكن خالف في هذه المسئلة جمع من المتاخرين منهم صاحب المدارك على ما حكاه بعض من تاخر عنه فحكم بالحل
واستند في ذلك الى ان الحرمة انما تثبت باستصحاب عدم التذكية وان الاستصحاب ليس بحجة وان كان حجة فيما هو موضوعيا
وقيل او لا ان من المحقق في محله كما سيجيء انه ثم حجية الاستصحاب وثانيا انه على تقدير عدم حجية الاستصحاب ينبغي
لنا ان نحكم بالحرمة والنجاسة لانا قد تصفحنا الادلة فاستفدنا منها ذلك الا انا قد وجدنا ان الشارع قرر الامارة في جانب
الحل فجعل سوق المسلمين امارة لحل اللحوم ولما قرره وكذلك جعل يد المسلم امارة له فاستفدنا من جعل الامارة للحل ان الحرمة
على وفق الاصل ولا يحتاج الى دليل ولا امارة ومنهم من استند الى ان استصحاب عدم التذكية لاثبات كونه ميتة من الاصول المثبتة
لان حكم الحرمة قد ورد معلقا على الميتة في الادلة الشرعية وكلمات الفقهاء وكون الحيوان ميتة حتف انفه امر عادي
لعدم التذكية واستند الى كون استصحاب عدم التذكية معارضا بمثله وهو استصحاب عدم موته حتف انفه ولا يخفى ما في الاول
لان حكم الحرمة ليس معلقا على الميتة بل هو معلق على عدم التذكية كما يدل عليه قوله تعالى الا ما ذكيتم استثناء من حرمة ما اكل السبع
كانه يعطي ان الحل منوط بالتذكية والحرمة منوطة بعدم التذكية والمعتبر في الادلة الشرعية وكلمات الفقهاء عبارة
عن غير المذكى وعلى هذا فاستصحاب عدم التذكية لا يكون من الاصول المثبتة لترتب حكم الحرمة على نفس عدم التذكية
لا على لازمه الذي هو موت الحيوان حتف انفه ومن هنا يعلم فساد الثاني ايضا وهو معارضة استصحاب عدم التذكية
عدم موته حتف انفه لانا الموت اذا لم يكن مما علق عليه الحكم وكذلك عدمه لم يكن لاستصحاب عدمه ما يترتب عليه الاثر فلا يجري



استصحاب

استصحاب عدم التذكية باستصحاب عدم موته حتف انفه لان الموت اذا لم يكن مما علق عليه الحكم وكذلك عدمه لم يكن استصحاب عدمه
ما يترتب عليه الاثر فلا يعارض استصحاب عدم التذكية بل يكون استصحاب عدم الموت لاثبات عدم التذكية من الاصول المثبتة
الغير المعتبرة بها واما الثاني فيما اذا وقع التردد في كون امراة معينة زوجة او اجنبية كما هو مفروض المسئلة
كون الشبهة التحريمية موضوعية جرى هناك استصحاب عدم وقوع العقد المبيح لوطيها في المكلف الشاك على هذه المراة
المعينة ومقتضاه التحريم فلا يبقى مجال للحكم بالاباحة والفرق بين هذا المثال وبين ما تقدم من الشك في كون المراة
الخاصة اما او اختا مثلا مع قطع النظر عن الاصل الاولي والثانوي اللذين عرفتهما سابقا هو ما عرفت من ان حكم
التحريم في الاية معلق على عنوانات خاصة مذكورة فيها وحكم بالحل على ما وراءها فبعد كونها معنونة بشيء من العنوانات
المذكورة بالاصل فيحكم بالحل على المثال الثاني فانه لا يجري حكم الاباحة لا بعد احراز العقد المعلق عليها المبيح لوطيها فينفي عدم وقوعه
على المراة المعينة واما الثالث فيما اذا كان المال المتصرف فيه من المباحات الاصلية لغيره ثم شك في انتقاله الى غيره
كما في الارث او لسبب اختياري كالابتياع ونحوه جرى هناك استصحاب عدم انتقاله اليه ومثله ما لو كان من المباحات
الاصلية وعلم انه قد دخل تحت ملك مسلم بالحيازة فان الاصورتان يحكم فيهما بحرمة التصرف بحكم الاصل الموضوعي
المحرز لانه مال الغير حيث ان اما في الاولى فواضح واما في الثانية فلانه بالحيازة قد دخل في عنوان المال
فيجري عليه حكم الحدوث ومناسبة ان اخرى احديهما ان يجد شيئا من المباحات الاصلية فيشك في جريان ملك
مسلم عليه وبقائه على الاباحة الاصلية فيكون دخوله في عنوان الملك مشكوكا فيبني باستصحاب عدمه فيجوز له اخذه والتصرف
فيه لا ان عنوان المال الذي تواتر لا يحل مال الا من حيث حلاله يقتضي الحرمة والتوقف بل ان لعدم كونه مالا للغير يكفي في الحل
لا لعدم كونه مالا له ونحو ذلك بعض من تاخر في كلام شيخنا المحقق العلامة دام مجده نعطي بالحلية كون هذه المسئلة محل تردد
حيث قال واما مع علم سبق ملك احد عليه فلا يبقى الاشكال في عدم ترتب احكام ملكه عليه من جواز بيعه ونحوه مما يتوقف
على تحقق المالية واما اباحة التصرفات الغير المترتبة في الادلة على الملك فيمكن القول به للاصل ويمكن عدمه لان
الحلية في الاملاك لابد لها من سبب محلل بالاستقراء ولقوله لا يحل مال الا من حيث احله الله ومبنى الوجهين ان اباحة
التصرف هي المحتاجة الى السبب فيحرم مع عدمه ولو بالاصل او ان حرمة التصرف محمولة في الادلة على ملك الغير فيحرم عدم
تملك الغير ولو بالاصل ينتفي الحرمة انتهى وهذا الكلام باطلاقه يحكم بجعل التردد بجعل التردد في هذه الصورة ولكن الوجه
ما عرفته من الاباحة والتردد هنا الوجه له الا ان كان ناظرا الى صورة الشك في تملك المسلم ابتداء كما هو ظاهره فالحكم هو
الحل وان كان ناظرا الى العلم اجمالا بتملك مسلم والشك في تعيينه فالحكم هو الحرمة قطعا لانه لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب
نفسه ولا يحل مال امرء حيث احله الله هنا ما ذكره ذلك البعض ولا يخفى عليك سقوطه لان كلام شيخنا ناظر الى صورة علم
اجمالا بكون المال ملك نفسه او ملك غيره مع عدم سبق ملك احد على هذا المال المردد وهذه الصورة بعينها هي الصورة الثالثة
التي تعرض ذلك البعض لجريان الوجهين فيها وذلك انه قال بعد ذلك ومنه مال المردد بين مال نفسه وملك غيره مع سبق ملك
الغير له واما مع عدم سبق ملك احد عليه اي على ذلك المال المردد الخ ومعلوم ان هذا انما يتصور فيما كان من المباحات الاصلية
وعلم بوقوع حيازة عليه اما منه او من غيره فتردد بعد ذلك الاحتمال بين الحيثيين واين ذلك من هذه الصورة التي هي الشك في

ووقوع الحيازة وثانيتها ان يحدث شيئا من المباحات الاصلية ويعلم اجمالا بجريان الحيازة واحتمال عليه وشكك فانه هل حيزت علم ام تملك مسلم آخر وحكم ان الآثار المترتبة على الملك كالبيع ونحوه لا يترتب عليه لا بعد قصد التملك واما تملكه فلا نعرف الا ان كان لا هنا انما هو من حيث مجرد اصالة الاباحة وهي بمجردها لا تقتضي ترتيب آثار الملك مضافا الى انه علم بالحيازة يجري هنا حكم قوله كل مال لا مرء حيث حلاله واما غير الآثار المختصة بالملك كالانتفاع فيقوى جواز الاصل لمدلول قوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه ومن قوله لا يحل مال الا من حيث احله الله ثم ان الموجود على شيخنا المحقق العلامة في الصورة السابقة قال هنا ان محل الصورة التي يجري فيها وجهان دون الصورة التي يبقى جريانهما فيها كلام شيخنا المحقق العلامة دام مجده وانا اقول قد عرفت ان كلام الشيخ دام مجده انما هو في هذه الصورة كما لا يخفى على من تأمل في اول كلامه ونظمها ثم ان الاصحية في هذه الصورة هي الاباحة لان الاصل عدم تحقق العنوان المحرم وهو تملك المسلم له فيبقى اصالة الحل بحالها ولا يمنع منه قوله لا يحل مال الا لان مقتضى الاصل ان حل المال مستند الى الطريق الذي احله الله الثاني ان الربيع قال ان الاحتياط حسن الا ان العمل به في جميع موارده يؤدي الى اختلال النظام ولا ريب انه مرغوب عنه في نظر الشارع والاشتراط بنفي العسر والحرج ايضا تعسير بناء على شمولها المندوبات وجريانهما فيها وعلى هذا فلا بد من تحديد الحد الذي يحسن الاحتياط الى ذلك الحد فيمكن ان يقال ان الاحتياط حسن ما لم يبلغ الى حد اختلال النظام لكن قيل ان هذا التحديد في نفسه وتمييز الحد عن غيره في غاية العسر فيحتمل التبعيض بحسب الاحتمالات في المظنونات واما المشكوكات فلا من انضمام الموهومات اليها لان الاحتياط فيها حرج مخل بالنظام ويدل على هذا البعض من الاخبار حسن الاحتياط مطلقا واستلزام كليته الاختلال ويحتمل التبعيض بحسب المحتملات فيحتاط فيما اذا كان من الامور المهمة في نظر الشارع كالدماء والفروج بل مطلق حقوق الناس الى حقوق الله ويدل على هذا جميع ما ورد من التأكيد في امر النكاح وانه شديد وانه يكون منه الولد ومنها ما تقدم من قوله لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقوله فاذا بلغك ان امرأة ارضعتك الى ان قال ان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وقد تعارض هذه الادلة بما دل على عدم وجوب السؤال والتوبيخ عليه وعدم قبول قول من يدعي حرمة المعقودة مكرها او بشرط عدم كونه قصده وغير ذلك وقد يرد بانها التسهيل وعدم وجوب الاحتياط فلا ينافي الاستحباب ويحتمل التبعيض بحسب الموارد الذي قام فيه امارة على الاباحة غير اصل الاباحة كيد المسلم وسوق المسلمين وغيرهما وبين الموارد التي لا يوجد فيها الا اصالة الاباحة فيحمل ما ورد من الاجتناب عن الشبهات والوقوف عند الشبهات على الثاني دون الاول لعدم صدق الشبهة لاجل الامارة الشرعية على الاباحة فان الامارات في الموضوعات بمنزلة الادلة في الاحكام مزيلة للشبهة خصوصا اذا كان المراد من الشبهة ما يتحير في حكمه ولا بيان من الشارع عموما او خصوصا بالنسبة الى عموم وهو مطلق ما فيه الاحتمال وهذا بخلاف اصل الاباحة فانما حكم في مورد الشبهة مع بقائها وذلك مما لا ترى الاحتياط لا تحصر فيما ذكر في لفظ الشبهة بل العقل مستقل بحسن الاحتياط مطلقا فالاولى الحكم برجحان الاحتياط في كل موضع لا يلزم منه الحرج وما ذكرنا من ان تحديد الاستحباب بصورة لزوم الاختلال عسير فهو انما يقدح في وجوب الاحتياط لا في حسنه لان البعض من تلك التوابع فهو الرسيع في حسن الاحتياط في الجملة ان الاحسن الاحتياط في الامور الهامة الى الاوهى كالمأكولات المشتراة من السوق والاموال المتداولة بين الناس مع احتمال الحرمة في كثير منها من جهة شيوع منع بعض الورثة بعضها على

الوجه

الوجه الشرعي ووقوع السرقة والغصب فيها والادهان والالبان المأخوذة من اهل البادية والحمامات المتعارفة واستدل على ذلك بان المعصوم والصلحاء لم يحتاطوا فيها ولو كان الاحتياط فيها حسنا لم يتركوه حتى انه روي ان الامام خرج من الحمام فغسل رجليه وقال انه لذلك لاجل ان اثر الطبع النجاسة الثالث ان الاباحة مع احتمال الحرمة غير مختصة بما نحو عن الاستعلام بل يشمل القادر على تحصيل العلم بالواقع لعموم ادلتها القطعية وان كان في نظر الدليل العقلي لاحتمال على تقدير قيام القدرة على تحصيل العلم بالموضوع تامل لان العقل يعذر الجاهل بالموضوع لمجرد جهله بان هذا الموضوع ما تعلق به نهي المولى وان امكن استعلام كونه منه وعدمه ويدل على الاباحة مع القدرة على الفحص ونحو جملة ما دل من الاخبار على ان المصلي غير بنا المحصور من الارض كي يقول لو رأى رطوبة في ثوبه بما في تلك الارض او المكان الذي باشره الكاتب برطوبة مثل ما رواه عبد الله بن سنان الصحيح عن ابي عبد الله قال سألته عن الصلاة في البيع والكنائس وبيوت المجوس فقال رش وصل الرابع ان صاحب الوسائل ادرج في بعض كتبه اعتراضا على مقالة الاخباريين وحاصله ان ما الفرق بين الشبهة في نفس الحكم وبين الشبهة في طريقه حيث اوجبتم الاحتياط في الاول دون الثاني واجاب بما لفظه ان حد الشبهة في الحكم ما اشتبه حكمه الشرعي على الاباحة والتحريم وحد الشبهة في طريق الحكم ما اشتبه فيه موضوع الحكم كاللحم المشترى من السوق لا يعلم انه مذكى او ميتة مع العلم بحكم المذكى والميتة ويستفاد حكم هذا القسم من احاديث ومن وجوه عقلية مؤيدة لتلك الاخبار ويأتي بعضها انتهى وقسم متردد بين القسمين وهي الافراد التي ليست ظاهرة الفردية لبعض الانواع وليس اشتباهها بسبب شيء من الامور الدنيوية كاختلاط الحلال بالحرام بل اشتباهها الامر الكلي اشتباه صفتها ونفسها كبعض افراد الغناء الذي قد ثبت تحريم نوعه واشتبه انواعه في افراد يسيرة وبعض افراد الخبائث الذي قد ثبت تحريم نوعه واشتبه بعض افراده حتى اختلف العقلاء فيها ومنها شرب التتن وهذا النوع يظهر من الاخبار دخوله في الشبهات التي ورد الامر باجتنابها وهذه التفاصيل تستفاد من مجموع الاحاديث ونذكر ما يدل على ذلك ووجوهها منها قوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال فهذا واشباهه صادق على الشبهة في طريق الحكم الى ان قال واذا حصل الشك في تحريم الميتة لم يصدق عليها ان فيها حلالا او حراما وقيل ان الظاهر ان هذه الرواية واشباهها مختصة بعموم ما دل على وجوب التوقف والاحتياط في مطلق الشبهة والامر بان اشتباه الاباحة الموضوعية لكن يمكن جعلها يغني على نحو ما في الشبهة الحكمية مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ضرورة ان الشبهة الموضوعية ليست صالحة لورود النهي فيها كما عرفت سابقا وعلى هذا فتخصيص عمومات التوقف والاحتياط كما يمكن بما ذكره كذلك يمكن بهذا الحديث فيحمل المحصنات الراجعة للعموم من مصلحة في تمييز على ان المراد بذلك العموم هو الندب مضافا الى ان سياق اخبار التوقف والاحتياط يابى عن التخصيص من حيث اشتمالها على الطرق العقلية لحسن التوقف والاحتياط اعني الحذر من الوقوع في الحرام والهلكة فحملها على الندب اولى ثم قال ومنها قوله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك وهذا انما ينطبق على الشبهة في نفس الحكم والا لم يكن الحلال البين ولا الحرام البين ولا يعلم احد منهما من الاموال الا علام الغيوب وهذا ظاهر واضح وقيل اولا ان الظاهر المتبادر من قبال الحرام هو بيان حال الشبهات الموضوعية واخويها من الموضوعات وقد تقدم وجه دلالة الاستشهاد على هذا التقدير في كلام الصادق

لما ذكره في حكم الخبرين المتعارضين الراجع الى الشبهة الحكمية ثم لو نوقش في اختصاص الخبر بالشبهات الموضوعية فلا اقل من شموله
للشبهات الحكمية والموضوعية جميعا وثانيا ان انكار علم الحلال البين والحرام البين من الموضوعات لغير علام الغيوب
الاموال المتداولة بين الناس وان تحققنا سريان الشبهة فيها الا ان الموضوعات الخارجية من مثل المباحات الاصلية كماء
الفرات ودجلة وافراد النباتات والاشجار في البراري والآجام مما لا احتمال للشك في اباحته حتى ساوى الشك في الحلال البين
لكن لا دخل له في الحرام البين ضرورة ان كل احد يعلم ان افراد الخمور الخارجية والدماء الخاصة والاموال المخصوصة
والفروج المعهودة كالام والاخت من المحرمات القطعية الواضحة وذلك ظاهر واضح وثالثا انا لو سلمنا
حملنا كلام عليه السلام على ان المرادات الحلال البين والحرام البين في الموضوعات من قبيل النادر قلنا ان الندرة انما تمنع من كون
المراد العام هو الفرد النادر بتخصيص ولا تمنع من شمول العام له حيث ان رواية التثليث التي هي العمدة من ادلتهم
في هذا الباب ظاهرة في حصر ما يبتلى به المكلف من الافعال في ثلثة فان كانت خاصة بالشبهة الموضوعية ايضا تم
وان اختص بالشبهة الحكمية كان الفرد الخارجي المردد بين الحلال والحرام قسما رابعا لانه ليس حلالا بينا ولا حراما بينا
ولا مشتبه الحكم ولو استشهد بما قبل النبوي من قول الصادق عليه السلام انما الامور ثلثة كان ذلك اظهر في الاختصاص بالشبهة الحكمية
اذ المقصود في هذه الفقرة الامور التي يرجع فيها الى بيان الشارع فلا يرد اخلال بكون الفرد الخارجي المشتبه امرا رابعا
للمثلثة وخامسا ان التعليل المذكور في رواية التثليث وهو الهلاك من حيث لا يعلم والوقوع في الحرام من حيث لا يعلم
في الشبهة الموضوعية ايضا وهو تعليل من طريقنا اصلا يحتمل غير ما في المخصص ثم قال ومنها ما ورد من الامر البليغ باجتناب
ما يحتمل الحرمة والاباحة بسبب تعارض الادلة وعدم النص وذلك واضح الدلالة على اشتباه نفس الحكم الشرعي وفيه
على التخيير والتوسعة مع التعارض وعلى الاباحة مع عدم ورود النهي وان لم يكن في الكثرة بمقدار الادلة المخالفة
الاول الا ان دلالتها على الاباحة والرخصة اظهر من دلالة تلك الاخبار على وجوب الاجتناب ولا بد من حمل الظاهر
على الاظهر فيحمل اخبار التوقف والاحتياط على مطلق الرجحان ثم قال ومنها ان ذلك وجه للجمع بين الاخبار لا يكاد يوجد وجه اقرب منه
ومراده الجمع بين اخبار الاحتياط واخبار البراءة وفيه ان مقتضى الانصاف ان حمل ادلة الاحتياط على الرجحان المطلق
اقرب مما ذكره وقد تقدم وجوه اخر للجمع بين النوعين ثم قال في مقام الاستدلال بالوجوه العقلية ومنها ان الشبهة
في نفس الحكم يسئل عنها الامام عليه السلام بخلاف الشبهة في طريق الحكم لعدم وجوب السؤال عنها بل علمهم بجميع افراده غير معلوم
او معلوم العدم لانه من علم الغيب فلا يعلمه الا الله وان كانوا يعلمون منه ما يحتاجون اليه واذا شاؤوا ان يعلموا شيئا علموه
انتهى وفيه ان ما ذكره من الفرق لا مدخل له فان طريق الحكم لا يجب الفحص عنه وازالة الشبهة فيه لا من الامام عليه السلام ولا من غيره
من الطرق المتمكن فيها والرجوع الى الامام عليه السلام انما يجب فيما تعلق التكليف فيه بالواقع على وجه لا يعذر فيه الجاهل المتمكن
من العلم واما مسئلة مقدار معلومات الامام عليه السلام من حيث العموم والخصوص فاني ما ذكره فيها وان كان ظاهر طريقة الفقهاء
رضوان الله عليهم الا انه لا يكاد يظهر من الاخبار المختلفة في ذلك ما يطمئن به النفس فالاولى وكول علم ذلك اليهم صلوات
الله عليهم ثم قال ومنها ان اجتناب الشبهة في نفس الحكم امر ممكن مقدور لان انواعه محصورة بخلاف الشبهة في طريق الحكم
فاجتنابها غير ممكن لما اشرنا اليه من عدم وجود الحلال البين ولزوم تكليف ما لا يطاق والاجتناب عما يزيد على قدر الضرورة

حرج عظيم وعسر شديد لاستلزام الاقتصار في اليوم والليلة على لقمة واحدة وترك جميع الانتفاعات انتهى وفيه ان الاجتناب
فان محل العمل باصل البراءة من الشبهات الموضوعية انما هو ما خلا عن الامارة المعتبرة فيها شرعا وادنى ما قام فيه
الامارة يجب العمل فيه على مقتضاها وان اكثر الشبهات الموضوعية لا تخلو عن امارات الحل والحرمة كيد المسلم وسوق المسلمين
واصالة الطهارة وقول المدعي بلا معارض والاصول العدمية المجمع عليها عند المجتهدين والاخباريين على ما صرح به
المحدث الاسترابادي كما سيجيء نقل كلامه في الاستصحاب انتهى ولا يلزم حرج من الاجتناب في الموارد الخالية عن
هذه الامارات لقلتها ثم قال ومنها ان اجتناب الحرام واجب عقلا ونقلا ولا يتم الا باجتناب ما يحتمل التحريم مما
اشتبه حكمه الشرعي ومن الافراد الغير الظاهرة الفردية وما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا فهو واجب الى غير ذلك
من الوجوه وان امكن المناقشة في بعضها فمجموعها كاف شاف في هذا المقام والله اعلم بحقائق الاحكام وفيه ان الدليل المذكور
اولى بالدلالة على وجوب الاجتناب من الشبهة في طريق الحكم بل لو تم لم يتم الا فيه لان وجوب الاجتناب عن الشيء المحرم
لا يثبت الا بدليل حرمة ذلك الشيء واوامر وجوب اطاعة الاوامر والنواهي مما ورد في الشرع وحكم به العقل كلها
تابعة لتحقق الموضوع اعني الامر والنهي والمفروض الشك في تحقق النهي وحينئذ فاذا فرض عدم الدليل على
الحرمة فاين وجوب ذي المقدمة حتى يثبت وجوبها نعم يمكن ان يقال في الشبهة في طريق الحكم بعد ما قام الدليل
على حرمة الخمر يثبت وجوب الاجتناب عن جميع افرادها الواقعية ولا يحصل العلم بموافقة هذا الامر العام الا
بالاجتناب عن كل ما احتمل حرمته لكنك عرفت الجواب عنه سابقا وان التكليف بذي المقدمة لا يتحقق الا بالعلم التفصيلي
او الاجمالي فالاجتناب عما يحتمل الحرمة احتمالا مجردا عن العلم الاجمالي لا يجب نفسا ولا مقدمة القسم الثاني في الشبهة
الوجوبية والكلام فيه يقع في مسائل المسئلة الاولى في حكم الشبهة الوجوبية الحكمية الناشئة من فقد النص
فنقول نسب الى عامة المجتهدين ان الحكم في هذه المسئلة انما هو البراءة ولا ريب انه الظاهر المعروف من مذهبهم
ونسب الى معظم الاخباريين انهم موافقون للمجتهدين في الحكم بالبراءة في هذه المسئلة وان مخالفتهم واختيارهم
الاحتياط انما هو في الشبهة التحريمية وقد وقع لصاحب الحدائق في كلام له في مقدمات الحدائق على ما حكي عنه دعوى
الوفاق على البراءة في الشبهة الوجوبية قال ره فيما حكي عنه بعد تقسيم اصل البراءة الى قسمين احدهما انها عبارة
عن نفي وجوب فعل وجودي بمعنى ان الاصل عدم الوجوب حتى يقوم دليل على الوجوب وهذا القسم لا خلاف في حجيته
بانه لم ينقل احد ان الاصل الوجوب انتهى وقال في محكي كتابه المسمى بالدرر النجفية ان كان الحكم المشكوك فيه هو الوجوب
فلا خلاف ولا اشكال في انتفائه حتى يظهر دليله لاستلزام التكليف بدون الدليل الحرج والتكليف بما لا يطاق انتهى
وكذلك المحدث الحر العاملي ره فقد حكي عنه انه قال في باب القضاء من الوسائل انه لا خلاف في نفي الوجوب عند
الشك في الوجوب الا اذا علمنا اشتغال الذمة بعبادة معينة وحصل الشك بين الفردين كالقصر والتمام والظهر
والجمعة وجزاء واحد للصيد او اثنين ونحو ذلك فانه يجب الجمع بين العبادتين لتحريم تركهما معا للنص وتحريم
الجزم بوجوب احدهما لا بعينه عملا باحاديث الاحتياط انتهى وربما نسب الى معظم الاخباريين خلاف ذلك
وانهم يقولون بوجوب الاحتياط ويعجبني التنبيه في الجملة وان لم يكن الا ان الظاهر خصوص الحكم ما ذكره المحدث الامين

لكن

الاسترابادي فانه قال في الفصل الثامن من الفوائد المدنية الذي عقده للجواب عن الاسئلة المتجهة على ما استفاده
من كلام الائمة ومن كلام القدماء السؤال الرابع ان يقال كيف عمل الاخباريين في فعل وجودي يحتمل ان يكون حراما
في الشريعة وظهرت فيه شبهة الحرمة كحديث ضعيف ولم تظهر وجوابه ان مقتضى قواعدهم وجوب التوقف ومصداق
التوقف ترك كل فعل وجودي لم يقطع بجوازه فيجب ترك ذلك الفعل وترك تضييق ما علم الى ان قال السؤال الخامس
ان يقال كيف عملكم معشر الاخباريين في حديث ضعيف يدل على وجوب فعل وجودي وجوابه ان يقال نوجب التوقف عن
تعيين احد المحتملات ومصداقه في هذه المباحث انه لا يقع فعل او قول الحرمة يجامع جميع المحتملات او يجامع حال
التردد والشك فيها فاذا دار بين الوجوب والحرمة يجب عليه تركه ما دام كذلك واذا دار بين الوجوب والندب والكراهة
ظاهر فعله بنية مطلقة ولم نذكر السؤال السادس كيف عملكم في حديث صحيح يحتمل الوجوب والحرمة كما يحتمل التهديد و
جوابه ان يقال نوجب التوقف ومصداقه عندنا الترك كما مر ومما يوضح هذا المقام ما رواه الامام ثقة الاسلام
في كتاب الكافي عن كتاب صفوان عن معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن امراة كانت مع قوم فطمثت
فارسلت اليهم فسألتهم فقالوا ما ندري عليها احرام ام لا وهي حائض فدخلت الحرم قال ان كان عليها مهلة فلترجع
الى الوقت فلتحرم منه وان لم يكن عليها وقت فلترجع الى ما قدرت عليه بعد ما تخرج من الحرم بقدر ما لا يفوتها وما
رواه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن فضال عن ابن بكير عن زرارة عن اناس من اصحابنا حجوا بامرأة
معهم فقدموا الى الوقت وهي لا تصلي فجهلوا ان مثلها ينبغي ان تحرم فمضوا بها كما هي حتى قدموا مكة وهي طامث
حلال فسألوا الناس فقالوا تخرج الى بعض المواقيت فتحرم منه وكانت اذا فعلت لم تدرك الحج فسألوا ابا جعفر
فقال تحرم من مكانها قد علم الله نيتها وفي التوضيح انها تركت فعلا واجبا في الواقع لاحتمال الحرمة عندها والامام
قررها على ذلك ولم ينكر عليها بل استحسن نيتها بقوله قد علم الله نيتها السؤال السابع ان يقال كيف عملكم في حديث
صحيح يحتمل الحرمة والكراهة وجوابه انا نوجب التوقف وقد مر بيان مصداقه السؤال الثامن ان يقال كيف عملكم في حديث
صحيح يحتمل الوجوب والندب وجوابه انه يقال نوجب التوقف بمعنى تعيين احد الاحتمالين ثم نقول ان كان ظاهره الوجوب
وجب فعله بنية مطلقة احتياطا وكذلك مع تساوي الاحتمالين وان كان ظاهره الندب وبالظن الوجوب فهو
موضوع عنا ثم قال وبعد ما احطت خبرا بالاحاديث الناطقة بوجوب التوقف والتثبت في كل واقعة لم يكن
حكمها بينا واضحا وبقولهم في الحديث المتواتر بين الفريقين انما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه
فيجتنب وشبهات بين ذلك والوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات ومن ترك الشبهات نجى من المحرمات
ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وبقول الكاظم في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج حيث قال
فقلت ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى
تسألوا عنه فتعلموا وبما روي الفريقان عنه دع ما يريبك الى ما لا يريبك ومن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه
وبقول الكاظم في مكاتبة عبد الله بن صباح ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك سهل
عليك الجواب عن هذه الاسئلة انتهى وقد ظهر من كلامه ان البناء على الاحتياط في الموارد المذكورة سواء

لان الاحتياط فيه ترك التفتيش لاحتمال الاخر طريقا الى الشاعة فعله حمد مرعلمه

ليتفاهم كلامه ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوبية منه دام ظله

كان

كانت الشبهة من فقد النص او اجماله هكذا قال البعض من اخوة ولكنك خبير بان فقد النص او اجماله انما ذكر في مقام الشبهة
التحريمية واما الشبهة الوجوبية المذكورة في السؤال الخامس فلم يذكر فيها الا مجرد الحديث الضعيف والمذكور في
الاسئلة الاخيرة انما هو اجمال الحديث فلا يصح الاستناد في اثبات القول بالاحتياط في الشبهة الوجوبية التي
ليس فيها نص اصلا الى هذا الكلام الا ان يستظهر الحاق الكل من الامثلة المذكورة بعد قوله وبعد ما احطت خبرا بالاحاديث
الناطقة الخ فانها ظاهرة مطلقة بالنسبة الى فقد النص واجماله وتعارض النصين هذا وقال في الفصل السادس ومنها
التمسك بالبراءة الاصلية في نفي حكم شرعي لان الاصل في الممكنات العدم سواء ظهرت شبهة بعد تحيرهما ام لا ظهر
فقد قال الكل العامة وكل المتأخرين من اصحابنا حتى قال المحقق الحلي في اصول الفقه اطبق العلماء على ان مع عدم الدلالة
الشرعية يجب ابقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية الى ان قال واقول التمسك بالبراءة الاصلية من حيث هي
انما يجوز قبل اكمال الدين واما بعد ان كمل الدين وتواترت الاخبار عن الائمة الاطهار بان كل واقعة يحتاج اليها
الى يوم القيمة وكل واقعة يقع فيها الخصومة بين اثنين ورد فيها خطاب قطعي من قبل الله حتى ارش الخدش
فلا يجوز قطعا وكيف يجوز وقد تواترت الاخبار عنهم بوجوب التوقف في كل واقعة لم نعلم حكمها معللين بانه بعد
ان كمل الدين لا تخلو واقعة عن حكم قطعي وارد من الله تعالى وبان من حكم بغير ما انزل الله فاولئك هم الكافرون
ثم اقول هذا المقام مما زلت فيه اقدام اقوام من فحول العلماء فحري ان نحقق المقام ونوضحه بتوفيق الملك العلام
وهداية اهل الذكر عليهم السلام فنقول التمسك بالبراءة الاصلية انما يتم عند الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح العقليين
وكذلك انما يتم عند من يقول بهما ولا يقول بالوجوب والحرمة الذاتيين وهو المستفاد من كلامهم وهو الحق عندي ثم على
هذين المذهبين انما يتم قبل كمال الدين لا بعده الا على مذهب من يجوز من العامة خلو واقعة عن حكم وارد من الله
لا يقال بقي اصل آخر وهو ان يكون الخطاب الذي ورد من الله تعالى موافقا للبراءة الاصلية لانا نقول هذا الكلام مما لا
يرضى به لبيب لان خطابه تعالى تابع للحكم والمصالح ومقتضيات الحكم والمصالح مختلفة وقد يكون ايجابا
وقد يكون تحريما وقد يكون تخييرا وقد يكون غيرها لا يعلمها الا اهل الذكر ونقول هذا الكلام في قوة ان يقال
الاصل في الاجسام تساوي نسبة طبايعها الى جهة السفل والعلو ومن المعلوم بطلان هذا المقال ثم اقول
الحديث المتواتر بين الفريقين المشتمل على حصر الامور في ثلثة امر بين رشده وامر بين غيه وشبهات بين ذلك
وحديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك ونظائرهما اخرج كل واقعة لم يكن حكمها بينا عن البراءة الاصلية واوجب
التوقف فيها الى ان قال ثم اقول الاشتباه قد يكون في وجوب فعل وجودي وعدم وجوبه مثلا وقد يكون في حرمة
فعل وجودي وعدم حرمته مثلا وقد جرت عادة العامة وعادة المتأخرين من علماء الخاصة بالتمسك بالبراءة الاصلية
في المقامين ولما ابطلنا جواز التمسك بها لعلمنا بان الله اكمل لنا ديننا ولعلمنا بان كل واقعة يحتاج اليها الى
يوم القيمة او تخاصم فيها اثنان ورد فيها خطاب قطعي من الله خال عن المعارض ولعلمنا بانهم لم يرخصونا
في التمسك بالبراءة الاصلية فيما لم نعلم حكمه بعينه واوجبوا الاحتياط ايضا في بعض صوره فعلينا ان نبين ما يجب
ان يعمل به في المقامين وسنحقق ما الامر عليه في الفصل الثامن هذا كلامه وهو ظاهر في الشمول لما فقد فيه

النص حيث انه حاول ابطال التمسك باصالة البرائة الاصلية بعدم خلو الوقائع عن الحكم وذلك المختلف المشترك مورده
فقد النص واجماله وتعارض النصين مع فقد النصين مع فقد المرجح وممن قال بوجوب الاحتياط فيها على
فيه المحدث الجزائري فانه قال فيما حكي عنه في مسئلة وجوب الاحتياط ان منه ما يكون واجبا ومنه ما يكون مستحبا
فالاول كما اذا تردد المكلف في الحكم اما لتعارض الادلة او لتشابهها وعدم وضوح دلالتها او لعدم الدليل بالكلية
بناء على نفي البرائة الاصلية او لكون ذلك الفرد مشكوكا في اندراجه تحت بعض الكليات المعلومة الحكم او نحو
ذلك والثاني كما اذا حصل الشك باحتمال وجود النقيض لما قام عليه الدليل الشرعي احتمالا مستندا الى بعض الاسباب
المجوزة كما اذا كان مقتضى الدليل الشرعي اباحة شيء وحليته ولكن يحتمل قريبا بسبب بعض تلك الاسباب انه مما حرمه الشارع
ومنه جواز نكاح امرأة بلغك انها ارضعت معك الرضاع المحرم ولم يثبت شرعا ومنه ايضا الدليل المرجوح
في نظر الفقيه اما اذا لم يحصل ما يوجب الشك والريبة فانه يعمل على ما ظهر له من الادلة وان احتمل النقيض في الواقع ولا
يستحب له الاحتياط بل ربما كان مرجوحا لاستفاضة الاخبار بالنهي عن السؤال عند الشراء من سوق المسلمين ثم ذكر الاقسام
للاقسام الثلثة لوجوب الاحتياط اعني اشتباه الدليل وتردده بين الوجوب والاستحباب وتعارض الدليلين وعدم
النص وقال ومن هذا القسم ما لم يرد فيه نص من الاحكام التي لا يعم بها البلوى عند من لم يعتمد على البرائة الاصلية فان
الحكم فيه ما ذكر كما سلف انتهى وبالجملة فالاخباريون في هذا الباب مختلفون فذهب جماعة منهم الى الاحتياط واخرى
الى البرائة ولعل الى خلاف جماعة منهم يشير نسبة المحقق القول بالاحتياط الى بعض كما انه الى جماعة ويمكن ان يكون
اشارة الى ما وقع من جماعة من القدماء كالسيد والشيخ من المجتهدين من تمسكهم في مقام الاستدلال على وجوب
... في اثبات الوجوب جملة من موارد الشبهة الوجوبية بالاجماع والاحتياط وربما اكتفوا بمجرد الاحتياط من دون
اقترانه بدليل سواه ويكون الاحتياط في مثل ذلك من مذهبهم فحصل من جميع ما ذكرنا ان المسئلة بين علماء الخاصة ذات قولين
وربما قيل بان في المقام قولا ثالثا وهو التفصيل بين ما يعم به البلوى فالبرائة وغيره فالاحتياط نسبه الفاضل التوني الى المحقق
المحقق ره وتظهر النسبة اليه من غير الفاضل المذكور ايضا ولكن النسبة ليست في محلها والتفصيل المذكور انما هو ...
في عدم الدليل لا في مسئلة البرائة هذا ولابد من تحرير محل النزاع من جهة ان مراد من قال بالبرائة هل هو نفي الحكم الواقعي
او الظاهري فنقول ربما اوهم الاول امران احدهما ما وقع في كلمات بعضهم من اعتبار اصل البرائة من باب الظن
لعطي كون مرادهم نفي الحكم الواقعي من جهة كون الظن ناظرا الى الواقع فيكون الحاصل منه على هذا الظن بانتفاء الحكم
الواقعي ثانيهما ما نسب الى المحقق من اختياره التفصيل في اعتبار اصل البرائة بين ما يعم به البلوى فيعتبر فيه وبين غيره
فلا يعتبر فيه فان اعتباره فيما يعم به البلوى انما هو من جهة ان العادة تقتضي فيه بالاطلاع على الدليل لو كان فعدم
الوقوف عليه يدل على انتفائه واتفاق كون الحكم مع البرائة في نفس الامر لكن يندفع الاول بانا نعدهم قد تمسكوا ... ولا
بقبح التكليف من غير بيان وهو قاعدة عقلية قطعية لا يعقل الظن بها والرابطة مؤداها ليس الا انتفاء الحكم الظاهري
نفي الحكم الواقعي الثاني وعلى هذا فلابد ان يكون اعتماد الظن في كلامهم بالنسبة اليه من باب المسامحة ومن هنا يعلم ان
ما ذكره المحدث الاسترابادي من التمسك في نفي البرائة بعدم خلو الوقائع عن الحكم الواقعي ليس في محله وانه مبني على

القوم

القوم في انهم ارادوا نفي الحكم الواقعي بما التاقي بعدم تحقق النسبة فان المحقق ره قد اختار التفصيل المذكور في الشك في
الدليل وهو مغاير لاصل البرائة عندهم واذ قد عرفت ما تقدم فاعلم ان الحق هو ما اختاره المجتهدون من البرائة ويدل
عليه الادلة الاربعة الاجماع محققا ومنقولا والكتاب والسنة والعقل اما على وجه الاستقلال كما هو مسلك بعضهم وعلى
مجرد الاجمال المعبر عنه ببناء العقلاء وينبغي التنبيه على امور الاول ان محل الكلام في هذه المسئلة هو احتمال الوجوب النفسي
المستقل واما اذا احتمل كون شيء واجبا غيريا لكونه جزءا او شرطا لواجب آخر فهو داخل في الشك في المكلف به وان كان المختار
جريان اصل البرائة فيه ايضا كما سيجيء ان شاء الله تعالى لكنه خارج عن هذه المسئلة لاتفاقهم على ان اصل البرائة انما
يجري فيما يترتب عليه العقاب من الوجوب والتحريم حتى لو كان نوع من الوجوب لم يترتب عليه العقاب عند تركه لم يجر
اصل البرائة فيه وذلك لان مؤداه ليس الا رفع العقاب بحكم العقل فلا يحكم بازيد من ذلك والادلة اللفظية الشرعية مؤكدة
لحكم العقل لا تعطي ازيد مما يعطيه واذا كان مؤداه رفع العقاب فكيف يجري فيما لا يحتمل فيه العقاب اصلا ويتفرع على
هذا البيان الذي ذكرنا فرعان احدهما انه لا يجري في الوجوب الغيري الذي هو عبارة عن الانشاء من جانب الشارع شيئا
للمأمور به المقصود بالذات لكن على مذهب من يقول بان الوجوب الغيري لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب وذلك
كوجوب المقدمة فان اصل البرائة لا ينفي وجوبها الغيري على تقدير كون النزاع فيه وعدم قيام دليل على الوجوب وعدمه
بناء على ما عرفت من عدم ترتب الثواب والعقاب على الوجوب الغيري ومن هنا يعلم ان من قال في تأسيس الاصل
في مقدمة الواجب ان الاصل يساعد المنكر للوجوب نظرا الى اقتضاء البرائة فيه انما تم كلامه لو كان نزاع القوم في تلك المسئلة
في الوجوب الشرعي الذي يترتب عليه الثواب والعقاب واما لو كان في الوجوب الغيري الذي لا يترتب عليه شيء من ذلك فلا
يكون الاصل يساعد المنكر لعدم جريان اصل البرائة فيه والفرق بين وجوب المقدمة وبين الشك في الاجزاء والشرائط حيث
قلنا بجريان اصل البرائة هناك دون وجوب المقدمة هو ان الشك هناك انما هو في ثبوت الجزئية او الشرطية المستلزم
لكون الشك راجعا الى ان ترك المشكوك فيه هل يوجب العقاب المترتب على الكل عند انتفائه بسببه ام لا انتفاء الجزء
على تقدير كون المشكوك فيه جزءا ومثله الحال في الشرط وبعبارة اخرى الشك هناك انما هو في توقف المأمور به الاصلي
على ذلك المشكوك بخلاف الحال في وجوب المقدمة فان توقف المأمور به عليها معلوم وانما الشك في مجرد وصف وجوبها وكونها
مما لابد منه في تحقق الاتيان بالمأمور به مسلم على كل حال وانما الكلام في اتصافها بالوجوب هذا وقد علم من البيان
المذكور ان عدم جريان اصل البرائة في الوجوب الغيري انما هو مبني على كون مؤداه نفي العقاب واما على مذهب من قال بانه
ينفي الاستحباب والكراهة ايضا عند الشك فيهما كما يظهر من العلامة في بعض كتبه وهو الذي اختاره صاحب ... حيث
الفصول فيجري اصل البرائة في نفي الوجوب الذي لا يترتب على تركه العقاب وذلك لان مؤدى اصل البرائة عندهم
لابد وان يكون هو نفي الحكم دون العقاب ضرورة انتفائه في مقام الاستحباب والكراهة وحيث كان مؤداه ذلك صح
نفي الوجوب الذي لا يترتب العقاب على تركه لكونه من جملة الحكم الشرعي وحيث انتهى الامر بنا الى هذا المقام ناسب
التعرض لتحقيق ان اصل البرائة هل يرفع الحكم او يرفع العقاب فنقول ان التمسك به يتصور في مقامين احدهما في مثل زمان
النبي صلى الله عليه وآله وهو زمان تشريع الاحكام على وجه التدريج ولا ريب انه في مثل ذلك الزمان يصح نفي الحكم الواقعي من جهة انه اذا

تقدم

شك في ثبوت الحكم وعدمه في مثله مع عدم صدوره منه كان المشكوك فيه هو الحكم الواقعي فيكون هو المنفي بالاصل نظرا الى
ان منصب النبي ص ووظيفته انما هو بيان الاحكام ومع تأخير المصالح ذاتا ووقتا فلو كانت المصلحة مقتضية للبيان وكان
هو ص قد يؤخره لزم تأخيره البيان عن وقت الحاجة ولزم نقض غرضه من تكميل الهداية وهو لا يليق بشأنه فيعلم من ذلك انه
ليس هناك حكم واقعي الزامي فقد تحقق انه يصح نفي الحكم الواقعي بالاصل في صورة [illegible] وصول الاحكام على وجه
التدريج مع عدم صدور ما شك في وجوبه مثلا عن النبي ص فينفى باصل البراءة الحكم الالزامي الواقعي لكن هذا ليس من
اصل البراءة في الحقيقة بل هو من فروع قاعدة قبح نقض الغرض وارتكاب [illegible] من الحكيم وقاعدة عدم جواز تأخير البيان
عن وقت الحاجة وثانيهما في مثل زماننا مما يحتمل فيه كون عدم وصول الحكم الينا مستندا الى قيام المانع من اخفاء الظلمة
مثلا ولا ريب انه في مثل هذه الصورة لا يمكن نفي الحكم باصل البراءة وانما يصح نفي العقاب بحكم العقل من جهة عدم وصول
الحكم الينا فتحصل من ذلك ان ما يمكن فيه نفي الحكم انما هو المقام الاول ولكن ليس كلمات العلماء من حيث تمسكهم في
اصل البراءة ناظرة الى ذلك المقام وانما هي ناظرة الى مثل زماننا الذي هو محل الحاجة كما يشهد به عدم تمسك احد
منهم بقاعدة عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة وقاعدة عدم جواز ارتكاب الحكيم ما ينافي غرضه وان ما هو محط انظار
العلماء في بحثهم عن اصل البراءة من مثل زماننا لا يصح فيه نفي الحكم باصل البراءة فمن هنا يتبين ان ما اختاره العلامة في
وصاحب الهداية والفصول من كون اصل البراءة نافيا للحكم الواقعي [illegible] مثلا ما فهمه المحدث الاسترابادي من كون مراد القوم من
نفي الحكم الواقعي باصل البراءة حق انه بل بعد انهم بالرد عليهم بان كل ما تعم به البلوى فيه [illegible] حكم كما دل عليه الاخبار فكيف
يجوز نفيه باصل البراءة وذلك لما قد عرفت مما ذكرنا ان نفي الحكم الواقعي باصل البراءة انما يتأتى في زمان وصول الاحكام
على وجه التدريج وكلمات العلماء ليست ناظرة اليه في بحثهم عن اصل البراءة وان ما هو مطمح انظارهم ومحط كلماتهم
انما هو التمسك في امثال زماننا والا لتمسك احد منهم بقاعدة عدم جواز تأخير البيان وعدم جواز نقض الغرض بل
نقول ان النافي للحكم في زمان وصول الحكم على وجه التدريج ليس هو اصل البراءة وانما النافي له القاعدتان المذكورتان
ومنها الوجوب التخييري لا بمعنى تغييره لما هو من جميع اطراف التخيير فان ذلك يؤول الى الوجوب العيني ويجري فيه اصل البراءة
بتعيينه بل بمعنى انه لو شك في وجوب شيء بعنوان كونه احد فردي الواجب التخييري بعد العلم بان شيئا اخر واجب
مثلا اذا علمنا ان اكرام زيد واجب قطعا وشككنا في ان اكرام عمرو هل اتصف بالوجوب بعنوان كونه طرف
التخيير بين اكرام زيد ام لا فانه لا يجوز التمسك باصل البراءة في نفي وجوب اكرام عمرو على وجه التخيير وذلك لان ترك اكرام
عمرو بعد اتصاف اكرام زيد بالوجوب مما لا يترتب عليه عقاب اصلا حتى ينفى باصل البراءة نعم يمكن نفيه بالاستصحاب وهذا
المورد مما يفترق فيه اصل البراءة عن الاستصحاب بجريان الاستصحاب دونه وبيان ذلك ان الشك في كون اكرام عمرو
مثلا احد فردي الواجب التخييري يتصور على وجهين احدهما ان يرجع الشك الى الانشاء الواحد من جهة الجهل بصدور
الحكم بوجوب اكرام زيد على وجه التعيين ام على وجه الامر بالكلي الذي هو فرد منه كالانسان فهذا يكون من قبيل
ما دار الامر فيه بين المتباينين وليس مما يجري فيه الاصول وثانيهما ان لا يرجع الشك الى [illegible] المحكوم بوجوب اكرام زيد [illegible]
استصحاب عدم الوجوب الازلي بالنسبة الى اكرام عمرو [illegible] الانشاء الواحد بل يكون مرجع الشك وجوب اكرام عمرو

ولو

ولو بان انشاء اخر مغايرا لما علم من انشاء وجوب اكرام زيد فهل يجري استصحاب عدم الوجوب الازلي بالنسبة الى اكرام عمرو بل
هناك استصحابان وجوديان استصحاب عدم كون اكرام عمرو مسقطا لوجوب اكرام زيد بناء على ما هو شان كل مورد ذي [illegible]
التخييري فهناك استصحابان احدهما استصحاب الحكم التكليفي والاخر استصحاب الحكم الوضعي لكن استصحاب الحكم الوضعي
انما يتحقق ما لم يعلم كون ما شك في كونه احد فردي الواجب مسقطا مثال ذلك ان الصوم واجب [illegible] مسقط
له وهذا هو الحكم الواقعي فاذا فرضنا انه شك في كون [illegible] مسقطا او كونه احد فردي الواجب التخييري فكونه مسقطا
على كل حال مقطوع به فلا يجري استصحاب عدمه فلا يبقى هناك الا استصحاب عدم الوجوب الذي هو الحكم التكليفي واما
استصحاب عدم اسقاط الفرد الاخر فلا يجري ايضا وليعلم ان ما ذكرناه من عدم جريان اصل البراءة في نفي الوجوب التخييري
انما هو اذا لم يؤد الشك فيه الى الشك في التعيين فانه يجري اصل البراءة في نفي التعيين وذلك كما لو شك
في وجوبه التخييري في حال تعذر الفرد الآخر فانه يكون واجبا تعيينيا كما هو مقتضى القاعدة في كل واجب تخييري
اذا تعذر الفرد الاخر ولا يذهب عليك ان ما ذكرناه من تعلق الواجب التخييري وعدم جواز نفي وجوبه باصل البراءة
ليست مسألة دوران الامر بين التعيين والتخيير التي اختلف فيها من حيث الحكم بالبراءة او الاشتغال وذلك لان البحث في
تلك المسألة من حيث دوران الامر بين الوجوب العيني بالنسبة الى شيء وبين الوجوب التخييري بالنسبة اليه كما لو شك
في كون اكرام زيد واجبا عينيا او كونه واجبا مخيرا بينه وبين اكرام عمرو فعلى قول من يبني هناك على الاشتغال يحكم بكون
اكرام زيد واجبا عينيا وعلى قول من يبني هناك على البراءة يحكم بالوجوب التخييري نظرا الى اقتضاء البراءة نفي التعيين
فيكون اكرام عمرو احد فردي الواجب التخييري وذلك بخلاف ما نحن فيه فان البحث فيه انما هو من حيث دوران الامر بين
الوجوب التخييري والاباحة فان منشأ الشك في مثل المثال المذكور بالقياس الى ما نحن فيه انما هو كون اكرام عمرو مباحا
او واجبا مخيرا بينه وبين اكرام زيد بعد العلم بوجوب اكرامه فلو قلنا بجريان اصل البراءة بالنسبة الى اكرام عمرو في
المثال او قلنا باستصحاب عدم تعلق الانشاء الوجوبي به يترتب عليه احكام الاباحة هذا وقد يحصل من قبيل ما شك فيه
بين الوجوب التخييري والاباحة لكن بمعناها الاعم الشامل للاستحباب ما لو شك في وجوب الائتمام على من عجز عن
القراءة وتعلمها من جهة ان مرجع الشك الى ان الائتمام هل هو مستحب مسقط للواجب او واجب على سبيل التخيير بينه و
بين الصلوة مع القراءة ويظهر اثر الفرق بين كونه مستحبا مسقطا وبين كونه احد فردي الواجب المخير فيما اذا [illegible]
الشاق تعيين وجوب الاتيان بالائتمام عند تعذر الصلوة مع القراءة كما هو الشأن في كل فرد من كل من الواجبات
التخييرية اذا تعذر عدله وهذا بخلاف الثاني وهو كون الائتمام مستحبا مسقطا فانه مع تعذر الصلوة مع القراءة
لا يتعين وجوبه لان الزام المكلف بالائتمام لكونه مستحبا والمستحب لا يكون واجبا وليس فردا من الواجب المخير حتى يتعين بتعذر
عدله فلا يجب عليه الائتمام ثم بعد الشك في كون الائتمام واجبا مخيرا بينه وبين الصلوة مع القراءة اذا دفع وجوبه
باصل البراءة عاد مستحبا مسقطا هذا ولكن التحقيق في المسألة ان الائتمام ليس من قبيل ما شك فيه بين كونه مستحبا
مسقطا وبين كونه احد فردي الواجب المخير ضرورة ان الصلوة خلف الامام صلوة تامة الضرورة على وجه بها [illegible]
بالوجوب بحكم الضرورة واتصافها بالاستحباب من باب كونها افضل فردي الواجب كما ان الاستحباب والافضلية لفرد

انما يثبت مع التمكن من معاودة الامام تعذر ذلك المعاودة يصير واجبا عينيا بالعرض ويتعين التخيير فيما به يحصل فيما عجز
المكلف عن الفرد الاخر الذي هو الصلوة منفردا مع القراءة التامة تعين الايتمام ويخرج عن الاستحباب كما اذا منعه مانع اخر
عن الصلوة منفردا مع القراءة التامة وعلى هذا فلا اشكال في احتمال كون الايتمام مستحبا مسقطا من راس وكذلك الاحتمال
لاحتمال بقاء التخيير بين الايتمام والصلوة تامة القراءة منفردا بعد تعذرها بالعجز عن القراءة فالايتمام ح متعين لتعذر
الفرد الاخر لكن حكي عن فخر المحققين في الايضاح في هذا المقام كلام يحصل بقاء التخيير بين الايتمام والانفراد
من جهة عدم تحقق العجز عن الانفراد راسا فيجوز الاتيان بالصلوة منفردا مع الاتيان بما تيسر من القراءة فهناك بدلان
عن الصلوة التامة المشتملة على كمال القراءة احدهما الصلوة بغير قراءة مع الامام والاخر الصلوة بغير قراءة او
بما تيسر منها منفردا فهو مخير بين البدلين وكذلك يخير بين الصلوة مع الامام كانت في عرض الصلوة التامة منفردا
وفي طرف التخيير بينهما فهو بدل اختياري والصلوة منفردا بغير قراءة او بما تيسر منها بدل اضطراري والبدل الاضطراري
لا يساوي البدل الاختياري ولا يعادله في مرتبته فلا بد من تقديم الاخير على الاول وهذا سار في كثير من مسائل الفقه
منها ان صيام ثمانية عشر يوما بدل اضطراري بالنسبة الى صيام شهرين متتابعين في الكفارة والطعام ستين مسكينا
بدل اختياري عن صيام شهرين متتابعين فلا يجوز ابدال صيام شهرين عند تعذره بصيام ثمانية عشر مع تيسر البدل
الاختياري الذي هو اطعام ستين ومنها الشك في وجوب الكفارة كما لو شك في استحباب اخذ اللقيط كما يقوله بعض
الفقهاء او وجوبه كما يقول الاخر مع فرض كون الحاكم الشرعي متمكنا من النظر في امره على المنهاج الذي يقدر الارجح بين وجوب
اخذ اللقيط وجوبا كفائيا وبين وجوبه على الحاكم واستحبابه في حق غيره لاحتمال الدفع لوجوب الكفائي باصل
لانه على فرض ثبوته غير مستتبع للعقاب بعد تحقق وجوبه على الحاكم ومثله الشك في وجوب رد السلام على المصلي اذا
سلم على جماعة هو منهم الثالث انك قد عرفت ان محط المجتهدين في الشبهة الوجوبية انما هو الحكم بالبراءة وعلى تقدير
الاحتياط فيها امر الى الذي نسبه السيد صدر الدين ره في شرح الوافية وصاحب الحدائق الى المجتهدين من حكمهم بالاستحباب فيها
لكن الحكم بذلك لا يخلو عن اشكال وتوضيح المقام ان هناك صورا متفاوتة بحسب جواز الحكم بالاستحباب واشكاله وذلك
ان مورد الامر بين الوجوب وغير التحريم دون ما لنا لثنا على ثلثة اقسام دوران الامر بين الوجوب والندب ودورانه بين
الوجوب والاباحة ودورانه بين الوجوب والكراهة والدوران الثلاثي ايضا على ثلثة اقسام لانه اما ان يحتمل دورانه بين الوجوب
والندب والاباحة او يدور بين الوجوب والندب والكراهة او يدور بين الوجوب والاباحة والكراهة والدوران الرباعي
قسم واحد والحكم في الثلاث والرباعي تابع للاحتمال في كل منهما على ما سنعرفه في الاقسام الثنائية ثم تم ان احتمال
الوجوب في صورة الشبهة اما ان ينشأ من خبر ضعيف او فتوى فقيه او من مجرد ما يقدح في نفس المجتهد المتعمق في الفقه
الخبير بمذاق الشرع اذا عرفت ذلك نقول اما القسم الاول وهو ما دار الامر بين الوجوب والندب فالحكم بالاستحباب
فيه سهل بالنسبة الى غيره ولكن يشكل فيه على ما لم يكن فيه نص ولا فتوى فنقول هل يجوز الحكم بالاستحباب الشرعي فيه
ام لا والمراد بالاستحباب الشرعي هو الانشاء الصادر من الشارع المقتضي لطلب الفعل الاعلى وجه لا منع من النقيض ربما يتوهم الجواز
نظرا الى العلم الاجمالي بكون الشيء اما واجبا او مندوبا وانه انما نفى المنع من النقيض باصل البراءة فيثبت نقيضه وهو عدم المنع

فتدبر

من التعيين فيضم الى الرجحان المشترك بين الوجوب والندب الذي هو جنسهما ثبت الاستحباب الاصطلاحي وجوابه الاستحباب
ويتجه اولا ان اصل البراءة لا يرفع الحكم وانما يرفع العقاب كما عرفت ورفع العقاب لا يفيد ثبوت الاستحباب الا بتوسط مؤداه
انا كان رفع العقاب فليس لان من حكم العقل انما لم يبلغ المكلف الحكم من المولى لم يجوز تعلق العقاب عليه وان كان قد يستشكل
الحكم والالزام في الواقع الان عدم الوصول يمنع من العقاب في نظر العقل لقبح التكليف بما لا يطاق وهذا المعنى لا ينافي ثبوت
الوجوب في الواقع وعدمه ومتى ليس كذلك فكيف يحكم بالاستحباب الشرعي في الواقع بل الاصح الحكم بالاستحباب الشرعي الظاهري ان
يثبت انشاء من جانب الشارع في مرحلة الظاهر لان مجرد حكم العقل برفع العقاب على الحكم الالزامي المجهول
عند المكلف لا يستلزم انشاء الندب شرعا ولو حكما ظاهريا مغايرا لما في الواقع الا انه يترتب احكام الوجوب من جهة جريان
اصالة البراءة في المقام وثانيا انا لو سلمنا ان اصل البراءة يرفع الحكم الالزامي ويرفع ما هو منشأ الوجوب ولكن نمنع من ثبوت الاستحباب
بها الا انا نقول ان اثبات الفصول بالاصول مرغوب عنه معقول الماهيات نوعا ما بلغت وتعيين الاثبات لاثباتها من جنس نوع ذاتها
ليس لا اثباته على تقديرها من حيث المحمول بل نقول ان الجنس لا بقاء له عند زوال الفصل لكونه علة تامة لما وجد في ضمنه
واذا زال الفصل زال المعلول كما قالوا في مسئلة عدم بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب بل نقول ان نفي الاصل الوجوب لا يستلزم
انشاء الشارع حكم الاستحباب الظاهري لامكان جواز ان يكون راجحا عنده ح شرعا او يكون موكولا بنفسه الى حكم العقل من
حيث كون المقام مقام الطاعة فلا يستلزم الانشاء الشرعي والحكم الثاني انه لو قلنا بالجواز في دوران الامر بين الوجوب والندب
فرجحان الاتيان في نظر العقل من حيث الانقياد للشارع من جهة ثبوت الرجحان في الجملة وكون ذلك اطاعة حكمية
وان شئت قلت يكون شبه طاعة ولا يكون نفس الطاعة لان قد اخذ في موضوع الطاعة ومفهومها احراز الامر
مولوي والمفروض عدمه لا يقال كلما حكم به العقل حكم به الشرع فاذا حكم العقل باستحباب الاتيان ح فقد حكم الشرع ايضا فيثبت
الاستحباب الشرعي لانا نقول قد تقدم سابقا ان حكم العقل انما يستلزم حكم الشرع اذا كان محل قابلا للحكم الشرعي
الطاعة مما هو موكول الى العقل فلا يلزم من حكم العقل فيه انشاء صدور انشاء من جانب الشارع فيه هذا وقد حكي عن
صاحب الوافية ان الحكم بالبراءة عنده في دوران الامر بين الوجوب وغير الحرمة مخصوص بما اذا كان طرفا الشبهة هو الاباحة
فيحكم بالبراءة عنده في دوران الامر بين الوجوب والاباحة واما اذا دار الامر بين الوجوب والندب فلا يلتفت الى قبل
دوران الامر بين المتباينين فيبنى على التخيير ولا يحكم بالبراءة من الوجوب وعلى هذا فانتفاء الاستحباب الشرعي اوضح لكنك
خبير بما فيه لان العقل اذا حكم بارتفاع العقاب لم يبق مجال لترتب اثار الوجوب فلا تكليف ح فيحكم هنا بالتخيير
بينه وبين الندب واما القسم الثالث وهو ما دار الامر فيه بين الوجوب والاباحة مع عدم تحقق رواية ضعيفة ولا
فتوى فقيه فعدم صحة الحكم بثبوت الاستحباب الشرعي اظهر مما عرفت في القسم الاول لان الرجحان هناك كان معلوما
بالاجمال بخلاف المقام نعم العقل يحكم بحسن الاتيان به من باب الانقياد كما يحكم بقبح التجري لكن هذا انما يتم في غير ما كان
من قبيل العبادات واما ما كان من ذلك القبيل فيشكل الحال فيه لان العبادة وكذلك الطاعة لا تتحقق من دون الامر
فالعبادة لا يقصد بها الا الطاعة والطاعة قد اخذ في موضوعها الامر بحيث لا امر فلا طاعة فلا عبادة بل تحقق الاحتياط
ح مشكل لان الاحتياط ليس الا الاتيان بما يتحقق به احراز الواقع والاتيان بالمحتمل لا العبادة لا يتحقق احراز الواقع بها

ان قصد القربة المتوقفة على تحقق الامر مع عدم تحقق الامر لا يتم قصد القربة فلا يحصل احراز الواقع والاتيان بالمتيقن
وقد حكى عن المدقق الشيرواني انه قال لا يبعد القول بشرعية الاتيان بالمحتمل للوجوب المذكور وحكى عن الفاضل السبزواري
ان الاحتياط بالعبادة في مثل المقام تشريع ولكن الشهيد ره حكم بشرعيته قال في الذكرى في خاتمة مباحث الاوقات
على ما حكى عنه اشتهر بين متاخري الاصحاب قولا وفعلا الاحتياط بقضاء صلوة يتخيل اشتمالها على خلل بل جميع العبادات
الموهوم فيها ذلك وربما تداركوا ما لا مدخل للوهم في صحته وبطلانه في الحيوة وبالوصية بعد الوفاة ولم نظفر بنص
في ذلك بالخصوص والبحث فيه مجال اذ يمكن ان يقال بشرعيته لوجوه منها قوله تعالى فاتقوا الله حق تقاته واتقوا الله
ما استطعتم وجاهدوا في الله حق جهاده والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والذين يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلة
وقول النبي ص دع ما يريبك الى ما لا يريبك وانما الاعمال بالنيات ومن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه وقول الائمة ع
لما اعاد صلوته لوجود الماء في الوقت لك الاجر مرتين وللذي لم يعد اصبت السنة وقول الصادق ع في الخبر
السالف انظروا الى ما عمل يقضى ما لم افترض عليه وقول العبد الصالح ع في مكاتبة عبد الله بن وضاح ارى لك
ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك وربما يخيل المنع لوجوه منها قوله تعالى يريد الله بكم اليسر يريد الله
ان يخفف عنكم وما جعل عليكم في الدين من حرج وفتح باب الاحتياط يؤدي الى العسر وقول النبي ص بعثت بالحنيفية
السمحة السهلة وروى حمزة بن حمران عن ابي عبد الله ع ما اعاد الصلوة فقيه قط يحتال لها ويدبرها حتى لا يعيدها
والاقرب الاول لعموم قوله تعالى ارايت الذي ينهى عبدا اذا صلى وقول النبي ص الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل
ومن شاء استكثر ولان الاحتياط المشروع في الصلوة من هذا القبيل فان غايته التجويز وهذا قال ابو عبد الله ع
وان كان صلى اربعا كانت هاتان نافلة ولان اجماع شيعة عصرنا وما راهقه عليه فانهم لا يزالون يوصون بقضاء العبادات
مع فعلهم اياها ويعيدون كثيرا منها قضاء واداء والنهي عن اعادة الصلوة انما هو في الشك الذي يكون فيه البناء
انتهى كلامه ره وفي جميع ما ذكره من الادلة التي رام بها اثبات شرعية الاحتياط بالعبادة نظر اما قوله تعالى فاتقوا
الله حق تقاته فلان التقوى عبارة عن الاتيان بالمشروع لا بما لم يعلم شرعيته بل نقول ان من لوازم التقوى ترك ما
لم يعلم شرعيته كما هو مفروض المقام لان البحث ههنا انما هو عن اثبات المشروعية فهو مع قطع النظر عن هذا الدليل
غير ثابت المشروعية ومنه يعلم النظر في الاستدلال بقوله تعالى واتقوا الله ما استطعتم واما قوله تعالى وجاهدوا في الله
حق جهاده فلان الجهاد في سبيل العبادة عن ارتكاب ما يوصل الى المقربة وليس الا امره وطلبه ومطلوبية العبادة
الغير المعلوم شرعيتها لا يتحقق فيه امر ولا ايصال الى قربة فلا يتحقق به الجهاد ويؤكد ما ذكرناه انه جعل جزاء الجهاد
الاية المتاخرة عن هذه الاية هداية سبله تعالى ومعلوم ان الهداية الى سبله تعالى لا تكون الا بسلوك الطريق الذي قرره
في العبادة المبحوث عنها غير معلومة التقرير من جانبه تعالى بل ربما امكن ان يقال ان الاتيان بها على هذا الحال تشريع محرم
واما قوله تعالى والذين يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلة فلانه وارد في مقام بيان حكم اخر لا مدخل له بما نحن فيه وهو وصف
المؤمنين بانهم يعملون ولا يغترون بالعمل مع ذلك نظرا الى انهم الى ربهم راجعون فهو مدح لهم [illegible]
[illegible] هذا المعنى من جواز ارتكاب ما لم يعلم شرعيته من العبادة واما قوله ص دع ما يريبك الى ما لا يريبك فلانه على خلاف

مطلوب

مطلوبيته ادل لان الاتيان بالعبادة مع عدم العلم بشرعيتها محل الريبة فمقتضى هذا الحديث لزوم ترك ما لم يعلم مشروعيته
من العبادات واما قوله ص انما الاعمال بالنيات فلانه لا يستلزم الا ما هو بصدده لان المقصود به انما هو عدم صحة العمل الا بالنية
ونحو ذلك عليه ما هو مرادف لقوله ع لا عمل الا بنية واين هو من جواز ارتكاب عبادة ما لم يعلم كونها مامورا بها من قبل الشارع
واما قوله ص من اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه فعلى خلافه ادل [illegible] من جهة ان ارتكاب عبادة لم يعلم امر الشارع
بها محل الشبهة فاتقاؤها موجب لتحقق الوصف المذكور في الحديث واما قوله ع للمتيمم لما اعاد الصلوة لك الاجر مرتين
فلان الصلوة مع الطهارة المائية افضل من الصلوة بالطهارة الترابية كما يدل عليه قاعدة الميسور ونحوه المعيد الصلوة ذلك
من تلك القاعدة واعادها واخبر المعصوم بما اخبره فتضاعف الاجر ليس الا بالافضل بعد الاتيان بالمفضول لا يدل على
جواز الاحتياط بالاتيان ما لم يعلم تعلق طلب الشارع به اصلا واما قول الصادق ع انظروا الى ما عمل يقضى ما لم افترض
عليه فليس المراد به القضاء بمعنى الاتيان ثانيا بما اتى به اولا بل المراد به [illegible] بل المراد مجرد الفعل والاتيان كما في
قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فمعنى الحديث انه يفعل ما لم افترض عليه فيصلي صلوة الليل ويأتي بالنوافل مثلا ولا دخل له
بما نحن بصدده من مشروعية الاتيان بما لم يعلم تعلق طلب الشارع به كاعادة الصلوة او قضائها بعد الاتيان بها
على وجه الصحة لمجرد احتمال فوات شرط او وصف معتبر فيها واما قول العبد الصالح ع ارى لك ان تنتظر حتى تذهب
الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك فلانه انما دل على الاحتياط وتحصيل اليقين في الاتيان بما تحقق الامر به من جانب الشارع
فان وجوب صلوة المغرب معلوم والمعصوم امره بان يأتي بما ثبت وجوبه في وقت يتحقق بالاتيان به فيه العلم بالخروج
عن عهدة المأمور به وذلك لا مساس له باثبات ما نحن فيه من مشروعية الاتيان بما لم يعلم الامر به من العبادة كما هو مفروض
البحث واما قوله ع ارايت الذي ينهى عبدا اذا صلى فلان التوبيخ فيه انما وجه الى من ينهى عما هو صلوة وانما الكلام في تحقق
الامر بها كما هو المفروض ليست صلوة ولا عبادة والا لزم ان يصح الاستدلال بالاية على شرعية اعادة الصلوة مع العلم باتيانها
على وجهها وليست بمشروعة اجماعا فتأمل واما قوله ص الصلوة خير موضوع فانه مسوق لبيان مشروعية الصلوة وما لم يعلم
تعلق الطلب به ليس صلوة كما عرفت والا لزم جواز الاستدلال بالحديث على جواز الاتيان بما هو على خلاف الوضع المعروف
للصلوة كالاتيان بخمس ركعات ونحو ذلك فتامل واما الاستدلال بجواز الاحتياط في بعض مسائل الشك في الصلوة فلا دلالة
فيه على مشروعية ما لم يتحقق الامر به من قبل الشارع لان من الواضح كون الاحتياط للصلوة المقررة في الشرع التي وقع الشك
في عددها مشروعا مامورا به من جانب الشارع واين هو من الدلالة على ما لم يتحقق الامر به واما الاستدلال على مشروعية
الاحتياط بالعبادة التي شك في الامر بها من قبل الشارع باجماع شيعة عصره وما راهقه عليه نظرا الى انهم يوصون
بقضاء العبادات مع تعلمهم اياها وانهم يعيدون كثيرا منها قضاء واداء فليس فيه الا التزام مجرد اجماع اهل عصره
لا يكفي ما لم ينضم اليه اجماع اهل الاعصار السابقة الى ان ينتهي الى عصر المعصوم حتى يحصل من ذلك السيرة المستمرة المقرونة
بتقريره ع [illegible] معلوم [illegible] كما ترى ان قضاء الصلوات والوصية بهما لم يكن ليوقع
في اعصارهم ع لان الناس كانوا يهتمون بامر عبادتهم فيوقعونها على الوجه الصحيح فلم يكونوا يفتقرون الى قضائهما
ولا الى الوصية به ومن تتبع بين كلامه ره ربما استكشف عن كون دعوى حجية الاجماع من طريقة اللطف كما هو طريقه

فان قلت [illegible]
[illegible]
قلت [illegible]
[illegible]

الشهرة من حيث الكشف باجماع اهل عصر مع عثراته بعلمهم وتوقع ما اجمعوا عليه في عصر المعصوم فان ذلك لا يتم على
طريقة القدماء والمتاخرين في الاجماع ولو كان دعواه له للاجماع مبنيا على تلك الطريقة لم يكن بر حجة على ما هو التحقيق
عندنا هذا ولكن التحقيق ان الاحتياط بالعبادة جائز وان لم يتحقق هناك امر سابق بها وبيان ذلك ان ما ادعاه
الشهيد من الاجماع ان تم كما هو الظاهر فهو والا فنقول لا ريب في استقرار بناء العقلاء على حسن كما لا ريب في امضاء
الشارع بناءهم في طريق الاطاعة فيكون العبادة المحتاط بها مامورا بها بهذا الامر ويصح بنية التقرب بهذا الاعتبار
وان لم يتحقق امر سابق بالخصوص فانا نمنع من لزومه وان قلت تحقق العبادة موقوف على تحقق الاطاعة والامتثال الموقوف
على الامر فحيث لا امر فلا اطاعة ولا امتثال فلا عبادة فكيف يتحقق موضوع الاحتياط حتى يترتب عليها حكم الاحتياط بها والموضوع
مقدم على المحمول طبعا فلا بد في الاحتياط بالعبادة من احراز الامر السابق لما عرفت من عدم تحقق العبادة بغير امر قلت يجب
اولا بالنقض بالعبادات المامور بها امرا اصليا كالصلوة في قوله اقيموا الصلوة فانه لا ريب في ان ما لم يشتمل من الاركان
على قصد القربة ليس صلوة فكيف امر بالصلوة التي لا يصح قصد التقرب بها الا بسبب هذا الامر وثانيا بالحل على وجه
ينكشف الغطاء عن وجه المطلوب فنقول ان الصلوة وغيرها من العبادات قبل امر الشارع بها ومع قطع النظر عنه تستلزم
عنوانا محبوبا مقربا مع عدم تستلزم لزوما كون تعلق الامر الشارع بها من دون جهة مرجحة وذلك لعله المسدد من الحكيم
العنوان الحسن المحبوب هو الذي دعى الشارع الى الامر بها بحيث لو لا علم بامرها غاية ما في الباب ان الشارع الحكيم لعلمه
واحاطته بالاسرار المحتجبة علم بذلك العنوان المحبوب ونحن لم نعلم بحيث علم صار علمه سببا للامر به وحيث لم نعلم لم يكن لنا
الاقدام عليه من دون دلالة الا اذا اطلعنا بالاستدلال من طريق الان من باب امر الشارع ولو كنا اطلعنا من اول الامر بذلك العنوان
المحبوب كان ذلك كافيا في صحة الاتيان بالعبادة وتحققها وذلك العنوان هو الذي لو امر كل الشارع حكم به وهو الذي
يرجح العبادة من دون حاجة الى الامر الا انا حيث لم يكن لنا طريق اليه استكشفنا عن وجوده بالامر فيما تحقق لنا
وجوده يصح لنا الاقدام وان لم يتحقق الامر وعلى هذا نقول انا وان لم ندرك العنوان المحبوب المقرب اللازم للصلوة قبل
امر الشارع بها ومن ذلك لم يصح لنا الاقدام قبل الامر لكنا ادركنا حسن الاحتياط بعقولنا فكان ذلك الحسن هو المصحح للاتيان
بالعبادة بالعنوان المذكور والحاصل ان المقتضي وهو حسن الفعل موجود والمانع مفقود لان ما يتصور مانعا ليس الا
احتمال التشريع وانتفاء الامر وشيء منهما لا يصلح للمنع بعد قيام بناء العقلاء على الاتيان بما يكون محبوبا للمولى وان لم يامر به
لحصول التقرب به في انظارهم وفي الخارج ويتم المطلوب مع عدم اشتراط تحقق الامر السابق في تحقق الاتيان بالعبادة بهذا
وثالثا بان مطلوبنا يتم بالاجماع بخصوصه من دون استناد الى الاجماع الذي ادعاه الشهيد وذلك لانا نرى فقهاءنا
بعينهم يحكمون في المسائل المختلف فيها بتوقف على بعض الادلة الظنية المعتبرة كثيرا ما يعقبون ذلك الفتوى باستحباب الاحتياط
وان كان الخلاف في اصل المسئلة في وجوب شيء مع تحريمه فيكشف ذلك عن اتفاقهم على استحباب الاحتياط استحبابا شرعيا
كما ان مقتضى ما ذكرنا من استقرار بناء العقلاء على رجحان الاحتياط وحسنه يكشف عن استحبابه الشرعي بالتقريب الذي عرفته
ورابعا بان مناط الاشكال انما هو عدم صحة قصد التقرب مع عدم الامر ولا ريب ان متعلق العبادة على قسمين منها ما هو سابق
على الامر وقيد للمامور به كسائر الاجزاء والشرائط ومنها ما هو لاحق للامر تابع له وحصول التقرب بالعبادة من هذا القبيل

نقول

نقول كلما تحقق الامر بشيء من العبادات على الوجه الحقيقي والمعتبر لزم قصد التقرب على وجه الجزم وكلما لم يتحقق
ذلك بل كان هناك احتمال الامر كان هناك احتمال حصول التقرب وجاز الاتيان بالفعل بعنوان احتمال الحصول للتقرب
لم يلزم قصد التقرب وعلى هذا فلا يلزم في العبادة قصد التقرب بعنوان الجزم والتحقق الامر بعنوان القطع والتحقق
بل يكفي احتمالها هذا كله هو الكلام في دوران الامر بين الوجوب والاباحة مع انتفاء الرواية وفتوى الفقيه ويكون احتمال
الوجوب ناشئا من مجرد الاقتراح في نظر المجتهد واما ان كان هناك رواية ضعيفة او فتوى فقيه ونحوهما فيمكن التمسك
في اثبات الاستحباب الشرعي بالادلة الدالة على التسامح في ادلة السنن مثل ما نطق بان من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس
ذلك الثواب اعطيه وان لم يكن كما بلغه وان المعروف بين اصحابنا ان كل ما يسند ويقع عليه بلوغ الثواب مما هو مورد التسامح فهو
مستحب شرعي والكلام في هذا الباب طويل نقتصر منه على قدر الحاجة فنقول قبل الخوض في النقض والابرام ان مرادهم
بجواز التسامح في ادلة السنن انما هو مجرد التسامح في السند بمعنى تنزيل الخبر الضعيف منزلة الخبر الصحيح في المندوبات والمكروهات ومرادهم
التسامح في امر الدلالة او الفحص عن المعارض فلا بد من دلالة الخبر على المطلوب وانتفاء المعارض كالاخبار فيما يتعلق بما
يدل على تحريم ما دل على استحبابه فلا يجري على لسان بعض العلماء من عدم الفرق في التسامح في ادلة السنن بين المجتهد والمقلد انما هو فيما
وقع النزاع فيه عن امر الدلالة والمعارض كما في العمل بالكتب المتعارفة المؤلفة لبيان المندوبات كالمصباح والاقبال
وكتب المجلسي والا فالتسامح في ادلة السنن من وظائف المجتهد في الحقيقة هذا وقد استدل على الاستدلال لهذا بوجوه
احدها ان قوله من بلغه ثواب مسوق لبيان ان من بلغه مقدار معين من الثواب على عمل لما بلغه ذلك المقدار المعين
او تنبيه وليس هو من المقصد الذي يراد الاستدلال عليه من كون كل ما ورد فيه الثواب وان لم يكن معلوم المقدار مستحبا
ولكن لا يخفى ما فيه ضرورة ان لفظ ثواب المذكور في الحديث مطلق يشمل الثواب المقدر وغيره فتامل ثانيها ان الحديث
المذكور وامثاله يجري حكمها في محتمل الوجوب كما هو ظاهر من يقول باستحباب الشرعي فيه وتسامح فانهم
يحكمون في الرواية الضعيفة الدالة على الوجوب بالحمل على الاستحباب وذلك لان بلوغ الوجوب عبارة عن بلوغ
العقاب على تركه ما لم يثبت وجوبه وقد نطق الحديث بان من بلغه ثواب على الوجوب وبلوغ الثواب عبارة عن بلوغ ما كان
متمحضا للثواب وليس الا في المندوبات فلا تشمل محتمل الوجوب وفيه ان بلوغ الثواب اعم مما ذكره المورد فيشمل الثواب اللازم
للوجوب ايضا ثالثها ان الحديث المذكور لا يفيد ازيد من الحكم الذي يحكم به العقل وهو الثواب على الانقياد ولا يفيد كون
ما اخذ من باب التسامح فيه مستحبا شرعيا غاية ما في الباب ان استحقاق الثواب يترتب عليه من باب التفضل وبيان ذلك
من وجهين احدهما ان ذكر الحديث ان من بلغه ثواب على عمل فعمله التماسا فعطف العمل على البلوغ بالفاء التي مقتضاها
سببية المعطوف عليه للمعطوف فدل على ان الثواب انما يترتب على العمل المسبب عن البلوغ الخاص الذي هو
بلوغ الثواب لما ذكر من ايجابه والمستحب الشرعي لا يعتبر فيه ذلك بل يكفي فيه الاتيان لكونه مامورا به فترتب الثواب عليه
اخذ بعنوان التسامح انما هو لاجل الحمل لكونه موعودا عليه الثواب فلو لا ما بلغ به لما علم بكون عليه ثواب
بخلاف المستحب الشرعي فانه لا يعتبر فيه ذلك ثانيهما ان وقع التقييد فيه بكون العمل لالتماس الثواب بحيث لو لم يكن
لذلك لم يكن ثواب وهو يوافق ما هو واضح الاتيان على وجه الاحتياط المحسن عند العقل فيكون حكمه موافقا لحكم العقل

مجرد

في حاشية التسامح في ادلة السنن

انما على الثواب ... معين ... / المورد ... / الاشارة ... / الثواب ... / الظهور ... / كون الثواب ...

على كون الفعل مطلوبا للشارع ويظهر الثمرة بمعنى اثر الفرق بين المستحب الشرعي وما اخذ على وجه مجرد التسامح الذي يلي من كون الثواب
على وجه التفضل من دون كونه مطلوبا شرعيا تعلق به طلب من الشارع في امور منها انه لو قيل بكون الفعل بما ثبت
بالرواية الضعيفة مثلا مستحبا شرعيا ومعناه كما عرفت ما تعلق به الطلب من قبل الشارع كان لازمه تحقق العبادة به ايضا
من حيث كونه مامورا به على ما عرفت من كون العبادة قد اعتبر فيها الامر وهذا بخلاف ما لو لم نقل بكونه مستحبا شرعيا فانه
لا يتحقق به العبادة ومن ثمرات ذلك بعض من اتى بما دلت عليه الرواية الضعيفة مثلا على الاول دون الثاني ومنها النية
في كيفية الاتيان ومن حيث النية فانه بناء على عدم كونه مستحبا شرعيا يلزم الاتيان به طلبا للثواب كما هو مقتضى الخبر
وبناء على كونه مستحبا شرعيا يكفي الاتيان به لكونه مامورا به وعلى هذا الفرض يلزم المفتي ان يفرق في الفتوى بين ما يفتي بالحكم
شرعا وما يفتي به من باب التسامح ليكون اتيان المقلد به طلبا للثواب فانه لو لم يات به بهذا العنوان لم يكن له ثواب ومن
ههنا يستفاد ان الفقهاء رضوان الله عليهم يوردون موارد التسامح من المندوبات الشرعية حيث لا يفرقون في فتاويهم بين
القسمين بالتنبيه على لزوم العمل الى ان يوتى به طلبا للثواب لكونه مورد التسامح ومنها ترتب اثار المستحب
الشرعي على مورد التسامح كما لو دلت الرواية الضعيفة مثلا بناء على كونه مشروعا وعدم ترتب تلك الاثار بناء على عدم كونه
بل كون الثواب من باب التفضل والانقياد مثال ذلك انه لو دل الخبر الضعيف على استحباب غسل ما خرج من اللحية عن حد
الوجه فان قلنا بكونه مستحبا شرعيا جاز اخذ البلل للمسح به عند جفاف سائر الاعضاء بناء على ما دل على انه يجوز اخذ
البلل من سائر اعضاء الوضوء عند جفاف اليد وان لم نقل بكونه مستحبا شرعيا لم يجز الاخذ منه ولكن التحقيق انه لا
يستفاد من ادلة التسامح في السنن كون ما دلت عليه الرواية الضعيفة ونحوها مما يرجع فيه الى التسامح مستحبا شرعيا بمعنى ذلك
وجوه الاول ان جميع اخبار التسامح ليست مقيدة بما قيد به الحديث المذكور من قوله التماس ذلك الثواب فان منها ما هو
مطلق كصحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن عن ابي عبد الله عليه السلام قال من بلغه عن النبي شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك
له وان كان رسول الله لم يقله وعلى اعتبار هذه ذكرها ان هذا الخبر هو المشهور رواه العامة والخاصة باسانيد عن عدة
الداعي عن الكليني انه روى بطرق عن الائمة انه من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر
كما نقل فالمطلق من هذه الاخبار يكفي في اثبات الثواب على مجرد الفعل وان لم يقترن به طلب الثواب فاطلاقه يقتضي
كون ما بلغ مطلوبا للشارع فان قلت ان المطلق من الاخبار محمول على المقيد فيصير الحاصل هو ما افاده الحديث المذكور
من كون الثواب مرتبا على الاتيان به على وجه الاحتياط وطلب الثواب فلا يثبت ما ادعيت من كون الفعل مطلوبا للشارع
بل يفيد مجموع الاخبار من طلب الثواب وسلك سبيل الانقياد كما هو المطلوب تلك الجهة قلت القيد في الاخبار
المقيدة وهو قوله التماس ذلك الثواب محمل لا ينافي تقييد المطلق وبيان ذلك انه يحتمل ان يكون المراد بقوله
التماس ذلك الثواب كونه مجرد داع الى الاقدام وان لم يكن ملتفتا اليه بالفعل في الاتيان به ومع كون القيد محتملا لا يصلح
لتقييد المطلق فيبقى على اطلاقه فان قلت [illegible] ان القيد محتمل لكون الغاية السببية كافيا في افادة موضوعية القيد كما
عرفت في وجه الاشكال قلت نمنع من كون الغاية للسببية فتامل الثاني ان اشتمال الاخبار الكثيرة الدالة على
كون عمل التسامح لبيان مجرد حكم العقل الذي هو حسن الانقياد وكون الثواب على وجه التفضل بعيد الثاني ان العمدة [illegible]

حكم

نصا

نحو من اخبار التسامح كون الفعل مستحبا شرعيا اشار في ذلك احد الى تجمع الفاضل السبزواري حيث قال فانفرد بالاشكال
فيها بانها انما تعطي كون العمل بحيث يعطى عليه الثواب ولا تعطي كونه مستحبا شرعيا تعلق به طلب الشارع والواقع ان الحديث
قد تضمن لفظ الثواب وهو الجزاء الخبر على المامور به فيدل على كون العمل مطلوبا للشارع الحاصل ان حكم العقل انما
هو كون الانقياد حسنا موجبا للمدح في الجملة وقد تضمن الحديث الدلالة على ما زاد على حكم العقل وهو ان العامل بما يخبر
ان كان قد بلغه مقدار الثواب مثل انه يرفع له عشر درجات في الجنة وكان عمله لذلك اعطاه الله تعالى ذلك المقدار
بخصوصه وهذا ليس حكم العقل ولا مقتضى حسن الانقياد ولا من باب مجرد التفضل فالحاصل ان الاخبار المذكورة كالصريحة
في الدلالة على كون العمل الذي بلغ كونه مما يثاب عليه مستحبا شرعيا ولو من باب التسامح فان من الفقهاء من حكم بكونه
مستحبا شرعيا وحكم باستحبابه من باب التسامح وبلوغ الثواب كما يصدق ببلوغ رواية ضعيفة كذلك يصدق ببلوغ فتوى
الفقيه هذا ولكن بقي شيء وهو ان بعض من تاخر استشكل في ترتيب جميع اثار المستحب الشرعي على ذلك العمل نظرا الى
انه لو قيل اخذ البلل للمسح مما استرسل من اللحية يشكل الحكم بجواز الاخذ من المسترسل لان الدليل انما دل على جواز
الاخذ من اعضاء الوضوء وهو على تقدير كونه مستحبا شرعيا لا يصير جزءا من افعال الوضوء حتى يكون محل الغسل من اعضاء
الوضوء ونحن نقول ان كان جواز اخذ البلل من اثار استحباب غسل ما استرسل من اللحية شرعا يجب لو كان الخبر الدال
على استحبابه صحيحا ترتب ذلك الاثر لم يكن وجه للتوقف في اجراء الاثر على ما ثبت بالخبر الضعيف ايضا استحبابه شرعا وان
لم يكن جواز اخذ البلل من اثاره شرعا كما هو مقتضى التمسك في المنع بان ما دل على جواز اخذ البلل انما دل على الاخذ
من اعضاء الوضوء ومجرد الاستحباب لا يقتضي الجزئية فلا وجه حينئذ لاستثناء بعض اثار المستحب الشرعي لان جواز اخذ البلل ليس
من اثار استحبابه الشرعي بل من اثار جزئيته فلم يكن داخلا حتى يستثنى ثم هو من اثار المسئلة من الاستحباب الشرعي والجزئية
الوضوء فان ثبت جاز الاخذ والا فلا المسئلة الثانية في حكم الشبهة الوجوبية الحكمية الناشئة من اجمال النص والحكم
في هذه المسئلة هو الحكم في المسئلة الاولى فلا بد من البناء على البراءة المسئلة الثالثة في حكم الشبهة الوجوبية الحكمية
الناشئة من تعارض النصين والحكم في هذه المسئلة ايضا البراءة مع التعيين فيتخير بينهما وهذه المسئلة في الحقيقة من
مسائل تعارض الخبرين وان وقع التعرض لها في هذا الباب ولا اشكال في كون الحكم فيهما لكن [illegible] من
اخر وهو ان المعروف بين الاصوليين في هذه المسئلة وهو مورد دوران الامر بين الوجوب وغير الحرمة كون
الشبهة الناشئة من تعارض النصين هو التخيير مع انهم ذكروا مسائل ثلاثا في باب التعادل والترجيح يشاهد منها
التناقض بين كلماتهم احدها انهم اختلفوا في تقديم المقرر على الناقل وبالعكس فذهب جماعة الى الاول
وآخرون الى الثاني وتوقف جماعة ولا ريب ان تقديم جماعة الناقل على المقرر يبتني على تقديم جانب
التكليف والاعتماد على البراءة مع ان المعروف هنا هو البراءة ثانيها انهم اختلفوا فيما تعارض خبران احدهما
مبيح والاخر حاظر فذهب الاكثر الى تقديم الحاظر ولا ريب انه مناف للحكم بالتخيير هنا ثالثها انهم اذا تعارض خبران
احدهما موجب والاخر مبيح قدم الموجب على المبيح عند الاكثر وهو يقتضي ترجيح جانب التكليف المنافي للتخيير
ولعله عبر ههنا المحقق العلامة مما يحكي بارخاجهم في تلك المسائل انما هو مع قطع النظر عن اخبار التخيير و[illegible]

بناء على كون الثابت بالخبر الضعيف

يعني البراءة

هو الخبر

تحقق احكامها على تقدير انتفاء تلك الاخبار فحملا منهم في مسئلة تقديم المقرر على الناقل وعكسه انما هو مبني على ان لولا اخبار
التخيير كان اللازم تقديم المقرر على الناقل او عكسه وكذا الحال في المسئلتين الاخريين وحكمهم بالتخيير هنا انما هو بملاحظة
الاخبار الناطقة بالتخيير عند تعارض الخبرين واورد عليه بعض من تاخر اولا بان نزاع العلماء في امر فرضي بعيد
وثانيا بان مقتضى ما ذكره انهم جروا في مقام العمل على التخيير بحكم الاخبار الناطقة بالتخيير ولم يحكموا بتقديم الناقل على
المقرر مثلا لان ذلك الحكم انما كان على تقدير انتفاء اخبار التخيير والواقع وجودها وعملهم عليها مع ان من عادته
قال بتقديم الناقل على المقرر مثلا يجري على ذلك المنوال في مقام العمل عند تعارض الخبرين اللذين شانهما ذلك
وكذا القائل بالعكس وكذا في تلك المسئلتين واختار بعضها في المسئلتين الاخريين يجري على مقتضى مذهبه وعلى هذا فلا تم
الجواب ثم اجاب هو عن الاشكال بانه لا ريب في ان مرتبة التخيير انما هو بعد الترجيح فمع انتفاء المرجح يبنى على التخيير وكلامهم
هنا في الكبرى وهي البناء على التخيير بعد فرض الفراغ عن الصغرى وهي كون المقام مما لا مرجح فيه وكلامهم هناك انما
هو في تحقيق الصغرى وهي كون موافقة الاصل ونحوه من المرجحات وكون المقام مشتملا على المرجح فمن يقول
بتقديم الناقل يجعله مرجحا فينتفي التخيير ومن يقول بعدمه يقول بانتفاء المرجح فيلزم التخيير وهذا الفرض في مسئلة نقل
المقرر والناقل وتعارض المبيح والحاظر او الموجب وفي بحث التعادل والترجيح ولا تلازم الاشتمال على الترجيح للحكم بالتخيير
ويظهر اثره فيما نحن فيه ايضا لو لم نقل بكون المقرر او الناقل مرجحا فيبنى على التخيير لانتفاء المرجح كما يظهر فيما لو كان الخبران
هنا المعين للاصل المسئلة الرابعة فيما اذا دار الامر بين الوجوب وغير الحرمة من جهة الاشتباه في موضوع الحكم والحكم فيها
هو البراءة ودليله الاجماع لاتفاق الفريقين من المجتهدين والاخباريين ولكن لا يجري من ادلة البراءة التي ذكرناها
في الشبهة الحكمية من الكتاب والسنة هنا شيء عدا ما اطلق فيه عدم العلم مثل قوله الناس في سعة ما لم يعلموا او قوله
رفع عن امتي تسعة وما لا يعلمون وذلك لاختصاص الشبهة الحكمية مثل قوله لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها وقوله كل شيء مطلق
حتى يرد فيه نهي وذلك لان الشبهة الموضوعية ليس من شانها اعلام الشارع فيها شيئا وورود الامر والنهي فيها من قبله واما
دليل العقل وهو قبح التكليف بغير بيان فهو ايضا لا يجري في الشبهة الموضوعية لعدم صلاحية المحل لورود البيان
من قبل الشارع نعم يكون الدليل العقلي الذي يثبت البراءة في حقنا وفي امثالنا من الناس المطيعين الغائبين عن مجلس
الخطاب وهو قبح العقاب بغير علم من المكلف بالحكم جار في الشبهة الموضوعية فيثبت فيها البراءة واما ما ذكرنا من ان
الدليل العقلي في الشبهة الحكمية في حقنا هو قبح العقاب بغير علم لا قبح العقاب بغير بيان لعدم جريان الاخير في حقنا لاحتمال
ان الشارع قد بين ولكن منع من وصوله الينا ايدي الظالمين فقبح العقاب بغير بيان لا ينفي اخفاء الظالمين ومنعهم
رفع اثره بخلاف قبح العقاب بغير علم من المكلف بالحكم فانه ينفي اثر تحيره فلا يترك الحكم في حق المكلف فحاصل المقام ان الحكم
في الشبهة الموضوعية هو البراءة لا فرق في ذلك بين ما لو كان هناك علم اجمالي لا يرجع الشك الى الاقل والاكثر المستقلين
كما لو علم اجمالا بانه مديون لزيد لكن لم يعلم قدره فشك في انه عشرة دراهم او اثنا عشر فان الاصل ينفي الزائد عن العشرة و
بين ما لم يكن هناك علم اجمالي كما في الشكوك الابتدائية المحضة هذا وربما يتوهم ان لا يبقى للشبهة الموضوعية من الاحكام
نظرا الى ان الالفاظ الواقعة في الخطابات التكليفية موضوعة للمعاني الواقعية فمع الشك في شيء من الموضوعات الاصل
عدم

الاشتغال

الامتثال الواقعي لو بني على البراءة فلا بد من الاحتياط ليحصل الواقع ومن هذا ذهب صاحب الرياض الى ان من شك في بلوغ
ماله الذي يتعلق به الزكوة مقدار النصاب لو ضم بلا خطره ولا تفحص عن بلوغه ذلك المقدار وعدمه او شك في بلوغ ماله
حقا يوجب عليه الاستطاعة للحج فلا بد من بلا خطره وذلك من موارد الشبهة الموضوعية فوجب الفحص فيها ورد بوجهين
احدهما ان الالفاظ وان لم تكن موضوعة للمعاني المعلومة وانما هي موضوعة للمعاني الواقعية لكنها تنصرف الى المعاني
المعلومة فلا يجب الاحتياط للوصول الى الواقع لانصراف الالفاظ الى غيره وهو المعلوم فما علم تعلق التكليف به لزم التجنب
به وما خرج عن المعلوم يبنى فيه على البراءة وهذا الوجه ذكره الفاضل القمي ره لكنه مدفوع اولا بانتفاء سبب
الانصراف الى المعلومات لان سبب انصراف اللفظ منحصر في غلبة الاستعمال وغلبة الوجود وليس شيء منهما متحققا في المقام
اما الاول فلضرورة ان اغلب استعمال الالفاظ انما هو في الواقعيات واما الثاني فلوضوح ان المعلومات ليست اغلب
وجودا من الواقعيات المجهولة بل الامر بالعكس وثانيا ان اللازم انصراف الالفاظ الواقعة في الخطابات التكليفية الى المعلومات
هو كون المكلف به الواقعي هو خصوص المعلومات لترتب الاحكام على ما انصرف اليه اللفظ فيكون غيره خارجا عن
موضوع الحكم راسا ولا يبقى حاجة الى اعمال اصل البراءة عن احكام غير المعلومات ثانيهما ان الالفاظ وان كانت
موضوعة للمعاني الواقعية الا ان طريق الاطاعة موكول الى العقل وهو يحكم بان تنجز التكليف على المكلف مشروط
بعلمه به فما لم يتحقق العلم لم يتحقق تنجز التكليف فلا يتنجز التكليف الا بالنسبة الى المعلوم فلا يتحقق اشتغال الذمة بالواقع من
دون العلم حتى يلزم اليقين بالبراءة الحاصل بالاحتياط ثم ان هذا الذي ذكرنا من الحكم بالبراءة في الشبهات الموضوعية وان تحقق
هناك علم اجمالي بالامر الدائر بين الاقل والاكثر المستقلين نظرا الى رجوع الامر فيه الى العلم التفصيلي بالنسبة الى الاقل
والشك الابتدائي بالنسبة الى الزائد انما هو بحسب القاعدة وقد خرج من تحتها شيء بفتوى المشهور انهم حكموا في مورد خاص بما يخالف
ذلك فانهم حكموا بان من علم بفوائت لا يعلم تفصيلها يقضي من الصلوات ما يحصل له به اليقين بالبراءة ... الظن بالبراءة ...
لزوم تحصيل القطع بالبراءة بسبب الاتيان بالفوائت الكثيرة المحتملة له كصاحب الرياض ره بناء على ... اليقيني
قاعدة التي هي الاحتياط في الشبهات الموضوعية لما يخالف في الحكم المذكور هنا المحقق الاردبيلي ره حيث احتمل الاكتفاء
بالاقل الذي يوجب زوال اليقين بالاشتغال وصاحب المدارك والذخيرة ره حيث جزما بما ذكره من الاحتمال كما هو
... البراءة من الزائد على القدر المتيقن وبين
... التحقيق لا يرتفع فرقين مسئلة الدين التي حكموا فيها بالبراءة ... في مسئلة الدين فضلا عن ...
مسئلة الفوائت فكان اللازم حكمهم بالبراءة فيها ايضا وربما يفرق بينهما بان الشك في مسئلة الدين ... بالفوائت الكثيرة
في اشتغال الذمة بالزائد من القدر المتيقن بخلاف مسئلة الفوائت فانه قد علم سابقا باشتغال الذمة بالفوائت الكثيرة
لكنه نسي ما اشتغل ذمته به والنسيان لا يغير الحكم الشرعي فلا بد من تحصيل ما يعلم به البراءة ...
ذلك مقتضى اشتغال الذمة اليقيني وفيه انه لم يتحقق يقين الاشتغال بالزائد على القدر المتيقن حتى ...
لا يغير الحكم وانه لا بد من الخروج عن عهدة التكليف لان الشك في حال الذكر ... فيؤول شكه الى انه هل فات الاكثر
القدر الاول ... القدر الاكثر يرجع الى الشك في الزمان السابق ... اشتغال الذمة بالزائد مقدار
في الزمن السابق حتى يكون مخاطبا باتيانه ام فات الاول فلا الجزم بالزائد وذلك لا يوجب

الاول ظاهر فرق بين مسئلة الدين ومسئلة القضاء هنا والذي يمكن تطبيق ما ذكره الاصحاب على القاعدة وجوه الاول
الاستصحاب وبيانه انه لا اشكال في انه قد توجه الى المكلف الامر بالصلوة بقوله تعالى اقيموا الصلوة ولم يعلم اتيانه بالمامور به
من حيث انه علم بعدم اتيانه في الجملة ومع الشك في الاتيان بالمامور به يستصحب عدم اتيانه فيتحقق فوات الصلوة المامور
بها فيجري هناك حكم قوله من فاتته فريضة فليقضها كما فاتت فان قلت استصحاب عدم الاتيان بالصلوة المامور
بها لاثبات الفوات المرتب عليه القضاء الذي هو امر وجودي من الاصول المثبتة التي لا عبرة بها قلت اولا لا نسلم ان
الفوات امر وجودي كما توهم وانما هو عبارة عن عدم الاتيان الذي لا مانع من احرازه بالاستصحاب
وثانيا انا لو سلمنا كونه وجوديا قلنا انا قد استفدنا من سائر الادلة كالاجماع ونحوه ان القضاء دائر مدار عدم
الاتيان وان التعبير بالفوات انما هو لكونه احد افراده الا ترى ان من تعمد ترك الصلوة لا يصدق عليه انه قد فاتته
الصلوة ومع ذلك يجب عليه القضاء بالاجماع الثاني قاعدة الاشتغال بتقريب ان الامر الادائي بما انه يدل على
على طلب تعدد المطلوب بمعنى ان المطلوب بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس شيئان احدهما طلب طبيعة
الصلوة والاخر ايجاد تلك الطبيعة في ضمن الفرد الذي هو المتشخص بوقوعه في الوقت الخاص ومع فوات الفرد
الخاص الذي هو احد مدلولي الامر بقي طلب الطبيعة على حاله ولا بد من امتثاله ولا يحصل اليقين به الا بالاتيان بالاكثر
الذي هو احد طرفي الترديد والشك فيكون مقتضى قاعدة الاشتغال ما ذكروه من الاتيان بما يحصل معه اليقين بالبراءة
وهو الاكثر هذا اذا قلنا بان القضاء تابع للاداء واما ان قلنا بانه بامر جديد فيتوقف في تقريبه المطلوب الى ان الامر الجديد
الثاني كاشف عن ان الامر الاول الادائي قد اريد به امران طلب الطبيعة وطلب الفرد فيجري تمام ما ذكر فيتجه التمسك
بالاشتغال وبهذه الطريقة التي ذكرنا في معنى الامر يندفع ما استشكله صاحب المدارك في تكليف الكفار بالفروع من انه
وان صح ذلك في الاداء من جهة انه يمكنهم الاتيان بشرط صحة العبادة وهو الاسلام والاتيان بما امر به مع شرطه الا انه لا يصح في القضاء
لانه في حال الكفر لا يقبل منه ومع الاسلام يسقط عنه قضاء ما فاته فلا وجه لامره بالقضاء ووجه الدفع انه اذا كان معنى
طلب الطبيعة وطلب الفرد توجه الى الكافر الامر بطبيعة الصلوة والامر بايجادها في ضمن الفرد الذي هو الصلوة في الوقت
وكان يمكنه الاسلام والاتيان بهما فلما انقضى الوقت لكنه حيث عصى بترك الشرط والمشروط في الوقت فقد فوت
المقدور منهما باختياره والامتناع بالاختيار وان كان ينافي الاختيار خطابا الا انه لا ينافيه عقابا فيترتب عليه عقاب
ترك الاداء وعقاب ترك القضاء من جهة صيرورته سببا للفوات لكنه اذا اسلم سقط عنه ذلك العقاب لان الاسلام
يجب ما قبله والحاصل ان مقتضى الاشتغال هو لزوم الاتيان بما يحصل معه اليقين بالبراءة من الفرائض التي فوت من نفسه
الامر الادائي وبذلك يفرق بين هذه المسئلة ومسئلة الدين من حيث انه لا امر وقتا هناك نظير الامر في هذه المسئلة
حتى يحل المطلبين ويجري قاعدة الاشتغال في تلك المسئلة ايضا فلا يكون المعول هناك سوى البراءة لكن يجب على هذا الوجه
ان لا يظاهر حمل القول بكون القضاء بامر جديد … تكليفا مغايرا للاخر فهو من قبيل وجوب الشيء
ووجوب تداركه بعد تركه لا نقول ان ذلك غير صحيح لو كان مراد القائلين ذلك كما يكشف عن ذلك عدم كون
الامر بالقضاء قرينة كاشفة عن ذلك من جهة تعلق امر الاداء بنفس الامر وامر القضاء به بوصف الفوت وتوقيفه

بعض

بعض ما دل على ان لكل من الفرائض بدلا هو قضاؤه عدا الولاية لا من باب الامر بالكل والامر بجزء خاص منه كقوله صم
وصم يوم الخميس او الامر بالكلي والامر بجميع اركانه السلام وقضاء الدين فلا مجرى لقاعدة الاشتغال واستصحاب ودرء
على التوجيهين المذكورين من الاستصحاب وقاعدة الاشتغال بوجوه الاول ما اورده بعض من تاخر من ان مقتضاهما
ان يحكموا في الشك الابتدائي ايضا بوجوب الاتيان بالقضاء كما لو علم بفوات الظهر وشك في العصر والقول له
برفع عدم الفرق من جهة جريان استصحاب عدم الاتيان بالمامور به وجريان قاعدة الاشتغال بالتقريب الذي ذكر ويمكن
دفعه بان عدم حكمهم بالقضاء في الشك الابتدائي انما هو من جهة قيام الدليل على انه لا قضاء مع الشك بعد خروج الوقت
الادلة كالخبر الآتي وان كان مقتضى القاعدة ذلك الثاني ان ذلك مناف لقاعدة عدم الاعتناء بالمشكوك فيه
بعد خروج وقته المستفادة من قوله في الخبر متى استيقنت او شككت في وقت صلوة انك لم تصلها صليتها وان
شككت بعدما خرج وقت الفوات فقد دخل حائل فلا اعادة عليك من شيء حتى تستيقن وان استيقنت فعليك
ان تصليها في اي حال واجاب عنه صاحب الرياض رة بان مورده انما يجري فيما لو لم يكن هناك علم اجمالي واما فيما نحن
فيه مما تحقق فيه العلم بالفوات اجمالا وشك في مقداره فلا يجري فيه قاعدته والمتبادر من الشك الذي في الحديث المذكور
هو الشك في ثبوت اصل القضاء في الذمة وعدمه ونحن نقول بحكم الذي … ولكن غير ما نحن فيه وهو الشك في
مقدار القضاء بعد القطع بثبوت اصله في الذمة واشتغالها به مجملا والفرق بينهما واضح لا يخفى انتهى ونظيره ما … في
كلام صاحب ك في مسئلة من تيقن الحدث وشك في الطهارة من وجوب التطهير سواء علم ان حالته السابقة على الحدث
ام علم ان حالته السابقة هي الطهارة استنادا في الصورة الثانية الى انه وان احتمل تعاقب الطهارتين بان تكون
الثانية تجديدية حتى يلزم وقوع الحدث بعد الطهارة الثانية … فيكون محدثا واحتمل ان الحدث وقع بين
الطهارتين حتى تكون الثانية رافعة للحدث ويكون متطهرا الا ان العلم الاجمالي باشتغال احد الطهارتين يمنع
من البناء على الطهارة وكذا نقول ان كلام صاحب الرياض وان كان له وجه في الجملة من جهة فرض العلم الاجمالي …
الا ان كلام … لا وجه له لان العلم الاجمالي فيما نحن فيه … بالاقل والاكثر المستقلين يجب … ينحل
العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي بالاقل والشك الابتدائي في الزائد عليه ولا مانع من شمول القاعدة المستفادة من
الرواية لما نحن فيه الثالث انه لو تم ذلك جرى فيما يقضيه عن ابويه اذا شك في مقدار ما فات منهما ولا اظنهم يلتزمون
بذلك ولو التزموا بانه اذا … الميت … مقدار ما فاته … يعلم او يظن … البراءة وجب على الولي قضاء
ذلك المقدار لوجوبه ظاهرا على الميت … ما لم يعلم بوجوبه عليه الرابع ان القائل بكفاية الظن لا بد له …
السير الزاما ان يسلك مسلك اعمال اصل البراءة ومقتضاه جواز الاكتفاء بالاقل او يسلك مسلك اعمال قاعدة الاشتغال
فيلزمه تحصيل اليقين بالبراءة ولا دليل على كفاية الظن بالامتثال في المقام فافهم … ذكره …
بن سنان عن الصادق ع قال قلت له اخبرني عن رجل عليه من صلوة النوافل ما لا يدري ما هو من كثرتها كيف يصنع قال
فليصل حتى لا يدري كم صلى من كثرتها فيكون قد قضى بقدر ما عليه من ذلك وتقريب الدلالة ان ذلك طريق لتدارك
ما فات ولم يحصل … النافلة فيكون الاستدلال به من باب تنقيح المناط مع ان الاهتمام في النافلة بمراعاة الاحتياط

يوجب في ذلك في الفريضة بطريق اولى وفيه ان النص لم يدل على وجوب تحصيل اليقين بالبراءة وانما دل على البراءة في نوافل
لا يعلم عددها وذلك اعم من حصول القطع بكونها يساوي عددها عدد الفوائت كما هو مطلوبهم في الفرائض الفائتة
ان تحصيل اليقين لو سلم في النافلة فانما هو على وجه الاستحباب ولا يلزم منه اولوية وجوب تحصيل اليقين في الفرائض
فاصل الكلام فيما يتعلق بقضاء الفوائت الغير المعلوم عددها هو انه ان ثبت اجماع على وجوب تحصيل اليقين بالاتيان
بالفوائت فهو والا فالاولى ما ذهب اليه صاحبا المدارك والذخيرة من انه يكفي الاتيان بالقدر المتيقن والاحتمال الذي ذكره المولى المحقق الاردبيلي
ره القسم الثالث في الشبهة الحكمية الدائرة بين الوجوب والتحريم وهو على اربعة اقسام لانها اما ان يكون منشأ الشبهة
فقد النص او اجمال النص او تعارض النصين او اشتباه الموضوع فهنا مسائل الاولى ان يكون منشأ الشبهة هو فقد النص
وفي المسألة وجوه احدها الحكم بالاباحة ثانيها الحكم بالتحريم ثالثها التخيير رابعها التوقف وفسره شيخنا الامام المرتضى ره
بعدم الحكم بشيء لا ظاهرا ولا واقعا ثم قال ومرجعه الى الغاء الشارع لكلا الاحتمالين فلا حرج في الفعل ولا في الترك بحكم
العقل والا لزم الترجيح بلا مرجح وقبل الخوض في تحقيق المقام لابد من تحرير محل الكلام وتنقيح ذلك من جهات اولها ان محل
الكلام في هذه المسألة هو ما لو دار الامر بين الوجوب العيني والتحريم لا بين الوجوب التخييري والتحريم فان ذلك قد تقدم
في مسألة اجتماع الامر والنهي والتحري فيه الوجوه المذكورة في هذه المسألة لما قد ذكرنا هناك انه لو قيل بعدم جواز اجتماع
الامر والنهي ولم يمكن من ترجيح شيء من الامر والنهي ترجع تلك المسألة من قبيل دوران الامر بين الوجوب التخييري والتحريم لان
مفروض البحث انما هو فيما كان مندوحة فيمكن ايقاع الصلوة في المكان المباح ومع ذلك يوقعها في المكان المغصوب وقد ذكر
هناك ان فيه وجوها احدها الرجوع الى قضاء الاشتغال والحكم ببطلان الصلوة لان الاصل عدم خروجه عن عهدة التكليف
وهو مسلك جمع من المتقدمين نظرا الى انه لا يمكن ان يقال في المقام ان الاصل براءة الذمة عن وجوب ايقاع الصلوة
في المكان المباح الثاني ان قضاء الاشتغال مقدم على البراءة لا يجري الا عند عدم البيان والاصل المقتضي للاشتغال وارد عليها
وحاكم على اصل البراءة ثانيها العمل بكل من اصالتي الاشتغال والبراءة بالنسبة الى موضوعه فمقتضى الاصل براءة الذمة عن
ايقاع الصلوة في المكان المغصوب والاصل عدم الخروج عن عهدة التكليف بالصلوة ثالثها العمل باصالة البراءة نظرا
الى قيام الفرق بين ما لو حصل الشرطية من التكليف وما لو حصل التكليف من الشرطية فعلى الاول يجري البراءة في
ويبقى الشرطية الحاصلة منه وعلى الثاني يجري البراءة بعد ثبوت الشرطية لوجوب الاتيان به ويلحق فيه من قبيل
الاول لان المفروض ان شرطية اباحة المكان انما يراد اثباتها بالنهي عن الصلوة في المكان المغصوب فاذا قلنا ان
مقتضى الاصل هو البراءة عن حرمة ايقاع الصلوة في المكان المغصوب لم يثبت الشرطية وهذا بخلاف ما لو ثبت شرطية
شيء بدليل لو علمها فانه يحصل منه نهي عن تركه والنهي وصف لغيره باصل البراءة ثانيها ان يكون محل الكلام فيما يحتمل فيه
انما هو ما لو كان كل من الوجوب والتحريم توصليين فهو الذي يجري فيه احتمال جميع الوجوه المشار اليها في المسألة
التي نحن بصددها اما لو كانا تعبديين او كان احدهما تعبديا لم يجر هناك احتمال الحكم بالاباحة لاشتراط التعبدي بايقاعه
على وجه القربة والقصد اليها ومع الحكم بالاباحة يلزم المخالفة العملية لان تجويز الحكم بالاباحة يلزم المخالفة العملية لان
تجويز الحكم بالاباحة عند مجوزه مبني على انه لا يلزم منه عدا المخالفة الالتزامية لا التزاما ان يفعل فيكون موافقا

لاتور

الوجوب من حيث العمل او يترك فيكون موافقا لجانب الحرمة من حيث العمل ومع كون احدهما تعبديا يعتبر فيه قصد التقرب
يكون الاقدام على احدهما بعنوان الاباحة منافيا لقصد القربة المعتبرة في العمل فيلزم المخالفة العملية ثم ان كون الفعل تعبديا
ظاهر لا يحتاج الى البيان واما كون الحرمة تعبدية فمثالها حرمة الاكل في نهار رمضان فانه لا يتحقق ترك الاكل بقصد
القربة ليصح الصوم ثالثها ان لا يكون الشك في احدهما مسببا عن الشك في الاخر فلو علم بالحلف على شرب التتن لما
وجد فيه من الاعانة على التفكر والخوض في المطالب الدقيقة العلمية ثم اطلع ان الاخبار ما تضمن عمر قد دار امره بين الوجوب و
التحريم لكن الشك في الوجوب انما نشأ من الشك في التحريم اذ لو علم اشتغاله تسبق انعقاد اليمين فيصير واجبا ايضا
ان يكون الحرمة المحتملة حرمة ذاتية لا حرمة تشريعية لان الاتيان بالفعل على وجه الاحتياط واحتمال الوجوب يجوز اتركه
الواقع برفع الحرمة التشريعية وليعلم ان ما ذكرناه من الوجوه الاربعة في المسألة ليست مما اتفق لكل منها قائل من القوم
بل القوم في المسألة منحصر في التخيير وترجيح جانب الحرمة على الوجوب والاخباريون موافقون للقوم في اختيار الحرمة
ولم يقل احد منهم بالاحتياط في هذه المسألة فما اورده عليهم بعض الاصوليين من استحالة الاحتياط عنده ودوران
الامر بين المحذورين ليس في محله لعدم تحقق معنى الاحتياط حتى يحكموا به فليس حكمهم به الا في صورة امكانه ثم ان
المثال للمسألة هذه مع قطع النظر عن الادلة والامور الحكمية في الموارد الفقهية واضح كثير من تلك الجملة النفاس في
ايام الاستظهار ونهار يوم الشك جواب من سلم عليه بلفظ طورح ومنها ما لو طلق زوجته ثم زل بهاز ان في حبلها
ثم رجع اليها في العدة وتوفي معها الى ان دخل وقت وجوب مواقعتها التي هي حق واجب على الزوج فانه على فرض
بوت وجوب العدة عن الزنا يقعد امره بين المحذورين للحرمة من جهة عدم انقضاء عدتها ومكان الحل والوجوب من جهتها
ومنها ما لو وطئت بشبهة فحملت في مثل الفرض السابق لكن قد دار الامر بين الوجوب والتحريم في المسألة المذكورة انما
هو مع قطع النظر عن الادلة والامور الحكمية والا فبعد قيام المثال للمسألة لا يجري فيه اصل معتبر والدليل واضح والامر سهل
واذ قد عرفت ذلك كله فاعلم ان الكلام في المسألة يقع اولا في انه هل يجوز نفي كل من الحكمين بالاصل والرجوع الى الاباحة
ام لا وتظهر الثمرة في بقية التخيير في الغاء الاثار الخاصة لكل من الوجوب والحرمة مثل ما لو كان قد نذر لمن فعل واجبا
درهما فرأى من فعل ذلك الفعل دار امره فيه بين الوجوب والحرمة او كان قد نذر لمن ترك محرما فرأى من ترك ذلك الفعل
فانه لا يجوز في شيء من الفرضين اعطاء من اقدم على شيء من الفعل او الترك بعنوان الاباحة بعد نفيها بالاصل لكل من
الحكمين بخلاف ما لو اختار الوجوب فعمل فانه يجوز الاعطاء في الفرض الاول واختار الحرمة فترك فانه يجوز الاعطاء
في الفرض الثاني وثانيا في انه على تقدير عدم جواز اجراء الاصل لنفي كل منهما هل يتعين ترجيح جانب الحرمة ام لا
وثالثا في انه على تقدير عدم ترجيح جانب الحرمة والبناء على التخيير هل يكون التخيير بدويا ام يكون على وجه الاستمرار فهنا
مقامات ثلثة المقام الاول في انه هل يجوز نفي كل من الحكمين بالاصل والحكم بالاباحة الظاهرية فيما نحن فيه فنقول نعم
لعموم ادلة اصل البراءة والاباحة الظاهرية مثل قولهم ع كل شيء لك حلال وقولهم ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع
عنهم فان كلا من الوجوب والحرمة قد حجب عن العباد علمه وغير ذلك من ادلة حتى قولهم ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه
نهي او امر على رواية الشيخ اما الظاهر منه ورود احدهما تفصيلا فيصدق انه لم يرد امر ولا نهي هذا كله مضافا الى حكم

العقل بقبح المؤاخذة على كل من الفعل والترك فان الجهل باصل الوجوب علة تامة عقلا لقبح العقاب على الترك من غير ملاحظة
لانتفاء احتمال الحرمة فيه وكذا الجهل باصل الحرمة وليس العلم بجنس التكليف المردد بين نوعي الوجوب والحرمة كالعلم
بنوع التكليف المردد بين نوعي الوجوب والحرمة المتعلق بامر مردد حتى يقال التكليف في المقام معلوم اجمالا فان قلت
الالتزام بحكم الله تعالى واجب لعموم دليل وجوب الانقياد للشرع والمفتي بالاباحة لم يلتزم بحكم الله فتعين تحقق صفة المخالفة
الالتزامية والتي يحلان مطالعا ان الله قلت قد عرفت ان موافقة حكم الله في مقام العمل في الخارج حاصل فيما نحن فيه فان في
الفعل موافقة للوجوب وفي الترك موافقة للحرمة اذ المفروض عدم توقف الموافقة في المقام على قصد الامتثال اذ
المفروض ان كلا من الواجب والحرام المحتمل ليس تعبديا يعتبر فيه قصد الامتثال واما وجوب الانقياد والتدين بحكم الله
الواقعي فهو تابع للعلم بالحكم الواقعي فان علم تفصيلا وجب التدين به تفصيلا وان لم يعلم تفصيلا كفى فيه الاعتقاد و
التدين بحقيقة ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله اجمالا وثبوته في الواقع ولا ينافي ذلك التدين فيما نحن فيه بالاباحة ظاهرا اذ المعتبر في الحكم
الظاهري انما هو عدم كونه معلوم المخالفة تفصيلا للحكم الواقعي من حيث العمل لا من حيث التدين والذم على الفتوى بغير
ما انزل الله انما ينصرف الى ما يلزم منه المخالفة في مقام العمل فلا يشمل مثل ما نحن فيه مما لا يلزم منها ومن هنا يظهر اندفاع ما يقال
من ان الالتزام باحدهما وان لم يكن واجبا الا ان طرحهما والحكم بالاباحة طرح لحكم الله الواقعي وهو محرم وعليه يبتني عدم جواز
احداث القول الثالث اذا اختلفت الامة على قولين يعلم دخول الامام في احدهما وتوضيح الاندفاع ان المحرم وهو الطرح
في مقام العمل غير متحقق والواجب في مقام التدين الالتزام بحكم الله على ما هو عليه في الواقع وهو ايضا متحقق فلم يبق الا وجوب
تعبد المكلف وتدينه والتزامه بما يحتمل الموافقة للحكم الواقعي وهذا مما لا دليل على وجوبه اصلا والحاصل ان الواجب
شرعا هو الالتزام والتدين بما علم انه حكم الله الواقعي ووجوب الالتزام بخصوص الوجوب بعينه او الحرمة بعينها من اللوازم
العقلية للعلم التفصيلي الذي يحصل من ضم صغرى معلومة تفصيلا الى تلك الكبرى ولا يعقل وجود اللازم مع انتفاء
الملزوم وليس وجوب الالتزام بخصوص الوجوب او الحرمة حكما شرعيا ثابتا في الواقع حتى يجب مراعاته ولو مع الجهل
فان قلت يمكن الاستكشاف عن وجوب الاخذ باحد الحكمين فيما نحن فيه بالاخبار الحاكمة بالتخيير بين الخبرين المتعارضين
اللذين احدهما يامر والاخر ينهى فانه لو جاز طرح الجميع لم يتعين الحكم بالتخيير وبتنقيح المناط يتعدى الى ما نحن فيه فانه كما
ان الخبرين متضمنان لحكم الله كذلك كل من الوجوب والحرمة فيما نحن فيه من احكام الله سبحانه قلت قياس ما نحن فيه
قياس مع الفارق لان مؤدى الخبرين حكم ظاهري قد اعتبر فيه ... وكل من الاحتمالين في المقام حكم واقعي شأني يكفي
في الالتزام به مجرد الاعتراف بالالتزام بما جاء به النبي على وجه الاجمال والخبران كل منهما حجة يجب الاخذ به في
حد ذاته بخلاف الاحتمالين فانهما ليسا حجتين ولم يقم عليهما حجة فالتخيير بين الخبرين المتعارضين قد وقع على خلاف
القاعدة بل ربما قيل انه لو لم تكن اخبار التخيير قد نطقت به لكان اللازم عند تعارض الامرين الحجتين هو التخيير
بينهما فانه يكفي فيه نفس دليل حجية خبر الواحد كما ذكره بعض من يقول بذلك لانها وان دل دليل الحجية اذا اقتضى حجية
مطلق الخبر المنطبق على كل من المتعارضين لم يكن المناص بحكم العقل سوى الاخذ باحدهما من باب التسليم وان هذا
من تعارض الاحتمالين المجردين عن صفة الحجية كحكم المعصوم في ذلك المورد الذي عرفت وجود الفارق بينه وبين

مانحن

بل الواقعي

ما نحن فيه لا يقتضي حكمه بذلك فيما نحن فيه لاحتمال وجود مصلحة في الحكم بالتخيير في الحكم الظاهري منتفية في التخيير
بل قد عرفت من البيان المذكور ان المصلحة متحققة لا محتملة ويشير الى ما ذكرناه من الوجه قوله في بعض اخبار التخيير
بايهما اخذت من باب التسليم وسعك فان قوله من باب التسليم اشارة الى انه لما وجب على المكلف التسليم لجميع ما يرد
عليه من الطرق المعتبرة من اخبار الائمة كما يظهر من قوله ع في الاخبار الواردة في باب التسليم لما يرد عن الائمة
منها قوله لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا وكان التسليم لكلا الخبرين المتعارضين الواردين بالطرق
المعتبرة ممتنعا وجب التسليم لاحدهما مخيرا عند عدم المرجح وما ذكرنا ظهر ان ابطال القياس بما نحن فيه على حكم المقلد عند اختلاف
المجتهدين المتساويين من حيث رتبة الفضل في الوجوب والحرمة فان قلت قد حكم على ما افاده في مسئلة اختلاف الامة على
قولين بعدم جواز طرحهما والخيار قول ثالث اذا كان احد الطائفتين تقول بالوجوب والاخرى بالحرمة لم يجز على
ما ذكروه طرحهما والحكم بالاباحة وان لم يكن مع احدهما دليل وليس ذلك الا لوجوب الاخذ بهما من طرح الحكم الواقعي فيما
نحن فيه كذلك قلت ما ذكروه في مسئلة اختلاف الامة لا يعم ما نحن فيه مما كان الرجوع فيه الى الثالث غير مخالف
من حيث العمل لقول الامام مع ان عدم جواز الرجوع الى الثالث المطابق للاصل ليس اتفاقيا على ان ظاهر كلام الشيخ
القائل بالتخيير هو ارادة التخيير الواقعي المخالف لقول الامام في المسئلة ولهذا اعترض عليه المحقق بانه لا ينفع التخيير فرارا
عن الرجوع الى الثالث المطابق للاصل لان التخيير ايضا طرح لقول الامام وان انتصر للفاضل القمي رحمه الله بان التخيير بين الحكمين ظاهريه
التخيير حكم ظاهري واختيار احدهما هو القدر الممكن من الاخذ بقول الشارع في المقام لكن ظاهر كلام الشيخ رحمه الله يأبى عن ذلك
قال في العدة اذا اختلفت الامة على قولين فلا يكون اجماعا ولاصحابنا في ذلك مذهبان منهم من يقول اذا تكافأ الفريقان
ولم يكن مع احدهما دليل يوجب العلم او يدل على ان المعصوم داخل فيه سقطا ووجب التمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة
على اختلاف مذاهبهم وهذا القول ليس بقوي ثم علله باطراح قول الامام قال ولو جاز ذلك لجاز مع تعيين قول الامام
تركه والعمل بما في العقل ومنهم من يقول نحن مخيرون في العمل باي القولين وذلك يجري مجرى خبرين اذا تعارضا انتهى
ثم فرع على القول الاول جواز اتفاقهم بعد الاختلاف على قول واحد وعلى القول الثاني عدم جواز ذلك معللا بانه يلزم
منه ذلك بطلان القول الاخر وقد قلنا انهم مخيرون في العمل ولو كان اجماعهم على احدهما انتقض ذلك انتهى وما ذكره
من التفريع اقوى شاهد على ارادة التخيير الواقعي وان كان القول به لا يخلو عن اشكال وهو بشهادته واضح لان التخيير الظاهري
ليس الا طريقا للعمل في مرحلة الظاهر عند الاضطرار فلا يصلح مانعا عن اجتماع ارباب القولين على احدهما كيف كان
فالظاهر بعد التامل في كلماتهم في باب الاجماع ارادتهم بطرح قول الامام طرحه من حيث العمل فهذا ولكن الانصاف
ان ادلة الاباحة في محتمل الحرمة من قوله كل شيء مطلق ونحوه مما ذكر ينصرف الى محتمل الحرمة وغير الوجوب وان لم يخف
التكليف عام يعلم فيه نوع التكليف المختصر لاعتبار اصل البراءة لاعتقاد لاعدم المؤاخذة على الترك والفعل وعدم
تعيين الحرمة او الوجوب وهذا المقدار لا يثبت جواز الحكم بالاباحة والايقاع بوجوب الاخذ باحدهما غير ايضا لم يتعد
الوجوب محتاج الى دليل وهو مفقود فاللازم هو التوقف وعدم الالتزام الا بالحكم الواقعي على ما هو عليه في الواقع
ولا دليل على عدم جواز خلو الواقعة عن حكم ظاهري اذا لم يحتج اليه في العمل نظير ما لو دار الامر بين الوجوب والاستحباب

هذا وقد افاد جميع ما ذكرناه في هذا المقام شيخنا المحقق سلمه الله تعالى بعد ما ذكر من التوقف لان طريقة الاطاعة
موكول الى العقلاء وهم لا يسوغون التوقف في مثل المقام بل يوجبون الالتزام بشيء من الاحتمالين بدون ترديد كما لا هم
فالامر بالحكم بالتوقف ولا وجه للاستشهاد لعدم وجوب الالتزام بخصوص شيء من الاحتمالين المعينين بقول من يطرح
القولين فيما اختلف الامة على قولين ويرجع الى الاصل وان لم يطابق شيئا منهما لان ذلك قول لم يعرف قائله ولا
بقول الشيخ ره من حيث ذهابه الى التخيير او الى ما يقول العامة لانه يقول بحجية الاجماع من طريقة اللطف
فيقول فيما نحن فيه ان مقتضى اللطف هو ردع الاختلاف الباطل الى الحق فحيث سكت عن ردعهم دل على الرضا بالتخيير
فهو حكم الله الواقعي في تلك الواقعة ولو اختير مثل هذا القول لا يكون ما حكم به الشيخ من قبيل ما خالف قول الامام ع بناء على حجيته
لا يكون من قبيل ما ادى في تلك الواقعة ومن هنا يظهر ان الحكم بالاباحة ايضا لا وجه له المقام الثاني في انه بعد عدم
جواز اجراء الاصل النافي لكل منهما والحكم بالاباحة كما قلنا او مع تقديره لو كان بناؤنا على جواز ذلك هل يتعين ترجيح جانب
الحرمة ام لا فالتحقيق ترجيح جانب الحرمة ويتمسك لذلك بوجوه الاول الاجماع الذي ادعاه العلامة في النهاية على ترجيح جانب
الحرمة على ما حكاه بعض من تأخر الثاني قاعدة الاشتغال وذلك لانه اذا دار الامر بين التعيين والتخيير كما فيما نحن فيه حيث ان
العلوم بين فريقين قائل بانه مخير في الاخذ بايهما شاء وقائل بانه يتعين عليه ترجيح جانب الحرمة كان القدر المتيقن الذي يتحقق
به الخروج عن عهدة الاشتغال اليقيني هو الاخذ بجانب التعيين وهو تعيين الحرمة فيما نحن فيه الثالث ان دفع المفسدة
اولى من جلب المنفعة لما في النهاية من ان الغالب في الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل واهتمام الشارع والعقلاء بدفع
المفسدة اتم الرابع الاستقراء بناء على ان الغالب في موارد اشتباه مصاديق الواجب والحرام تغليب الشارع لجانب الحرمة
ومثل له بايام الاستظهار وتحريم استعمال الماء المشتبه بالنجس الخامس ما دل من الاخبار على وجوب التوقف فان الظاهر من
التوقف ترك الدخول في الشبهة والترك انما يتم مع ترجيح جانب الحرمة وفي جميع هذه الوجوه نظر اما الاول فلما فيه اولا
من ان المسألة عقلية لا مجال لاعتبار المحصل منه في اثبات ذلك نظرا الى عدم تمشية الاستكشاف عن قول الحجة بالاتفاق
التعبدي ولو توقيفية فكيف بالمنقول منه فلا عبرة لعدم افادته الظن وثانيا انه على تقدير تسليم افادة الظن لا دليل على اعتبار
مثل هذا الظن فان قلت ان مطلق الظن في مقام الترجيح معتبر قطعا فليعتبر هنا لترجيح احد الطرفين على الاخر قلت الترجيح
عبارة عن تقديم احد الحجتين على الاخرى لمزية مشتملة لذلك وما نحن فيه مما لم يقم فيه دليل فليس هناك الا احتمالان
فلا يكون من الترجيح المصطلح المعتبر فيه مطلق الظن فلا يكون الظن هنا الا كغيره لو اعتبر لاعتبر دليلا اذ لا دليل على شيء من
الطرفين سواه حتى يكون مرجحا نعم لو حصل من الاجماع المنقول فيما نحن فيه الظن بمقتضاه وهو تقديم جانب الحرمة كان ذلك
الظن مما يعول عليه من جهة اخرى لان حكم العقل بالتخيير بين الاخذ بالوجوب والاخذ بالحرمة انما هو من باب التخيير من
جهة تساوي الطرفين من جميع الجهات ومع الظن باحد الطرفين وهو الحرمة هنا يرتفع تخيير العقل لارتفاع التساوي فلا يحكم
بالتخيير بل يحكم بالاخذ بالراجح واما الثاني وهو قاعدة الاشتغال فلان دوران الامر بين التعيين والتخيير في نظر العقل
انما يتم لو كان الحاكم في مسألتنا دوران الامر بينهما لمحذور ترتب عليه بان كان المسألة من قبيل التعبديات التي الحاكم فيها
الا الشارع حتى يتردد العقل في انه هل حكم الشارع بالتخيير او بتقديم جانب الحرمة وليس الحال في المقام على هذا المنوال

وفي الوجوب تحصيل مصلحة ملازمة للفعل

لان

لان الحاكم هو العقل في دوران الامر بين المحذورين من الامور التي هي من فروع كيفية الاطاعة وحكمها منوط بنظر العقل فلا بد من
مراجعة العقل واستفادة انه هل يحكم بالتخيير او يحكم بتقديم جانب الحرمة ولا معنى لشك الحاكم في حكمه الذي يحكم به واما
الثالث وهو كون دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة فلان المفسدة لا تختص بفعل الحرام لان كلا من الواجب والحرام يتضمن
المفسدة اذ كما ان فعل الحرام فيه مفسدة وهو العقاب عليه كذلك ترك الواجب يترتب عليه المفسدة وهو العقاب
عليه لقيام المصلحة الملزمة في فعله والامر فيما نحن فيه دائر بين فعل الحرام وترك الواجب فان فعل احتمل ارتكاب الحرام وان ترك
احتمل ترك الواجب هذا ومن هنا قال شيخنا الامام المرتضى ره واما اولوية دفع المفسدة فهي مسلمة لكن المصلحة الفائتة بترك
الواجب ايضا مفسدة والا لم يصلح للالزام اذ مجرد فوات المنفعة عن الشخص وكون حاله بعد الفوت كما قبل الفوت لا يصلح
وجها لالزام شيء على المكلف ما لم يبلغ حدا يكون في فواته مفسدة والا لكان اصغر المحرمات اعظم من ترك اهم الفرائض
مع انه جعل ترك الصلاة اكبر الكبائر وبما ذكر يبطل قياس ما نحن فيه على دوران الامر بين فوات المنفعة الدنيوية وترتب الضرر الدنيوي
فان فوات النفع من حيث هو نفع لا يوجب ضررا انتهى ويمكن توجيه ما ذكروه بان العقاب فيما نحن فيه ليس قطعيا بالنسبة
الى كل من الواجب والحرام لكون الشك راجعا الى التكليف فليس المراد بالمفسدة هنا هو العقاب بل المراد بها هو الذي لاجله النهي
كما ان المراد بالمصلحة في الواجب هي الكامنة التي بعثت على الامر والمقصود الاصلي من الواجب هو تحصيل المصلحة وان ترتب على
تركه المفسدة بالعرض كما ان المقصود من الحرام بالاصل هو التحرز عن المفسدة لا ترك نفس المصلحة والمفسدة اذا لاحظهما
العقل من حيث انهما مصلحة ومفسدة ولم يلاحظ الجهات الخارجية من كون المفسدة اقوى في مورد خاص ونحوه حكم بان دفع المفسدة
اولى من جلب المنفعة ولذا فيه ترجيح جانب المنفعة فيما لو كان المفسدة ضعيفة كما ترى من فعل العقلاء فيما لو عثروا على
منفعة عظيمة يصيبهم في ضمنه ضرر يسير فانهم يقدمون على تلك المنفعة الا ترى انه لو علم شخص انه يستفيد بالمسافرة
الى بعض البلاد البعيدة الف دينار لكن يصيبه ضرر يسير كهلاك دابته ونحوه فالعقل يجوز ترك المسافرة فليس ذلك الا لكون
المنفعة عظيمة بحيث لا يعبأ بالمفسدة في جنبها وكذلك لو دار الامر بين ترك الصلوة الواجبة وفعل شيء من الصغائر فان
مراعاة جانب الواجب ح اولى فليس ذلك الا لخصوصية الواجب وقوته والا فلو فرض دفع المفسدة من حيث هي كان في حد
ذاته اولى من جلب المنفعة من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض والامور الخارجية هذا ولا يخفى عليك ما فيه لان المصلحة
اذا كانت ملزمة لم يعقل انفكاك ترتب المفسدة على ترك الفعل عنها ولا يعقل لكونها المقصد الاصلي من فعل الواجب
هو ترتب المصلحة وكون ترتب المفسدة على تركه بالعرض لان الداعي على الامر بالواجب اذا كان هي المصلحة الملزمة
كان صفة الالزام ملحوظة فيها بالضرورة ولا مجال لانفكاك احدهما عن الاخرى ح فيكون وجود المفسدة في تركه في مرتبة
وجود المصلحة في فعله فكون احدهما مقصودا بالاصالة وكون الاخرى مما يترتب بالعرض مما لا وجه له واما الرابع وهو الاستقراء
فلانه يرد عليه اولا ان الاستقراء في المقام لا يخبرنا عن تصفح اكثر الجزئيات بحيث يلحق ما لم يعثر عليه من الافراد بالغالب
وليس الحال فيما نحن فيه على هذا المنوال اذ لم يوجد من تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب سوى ايام الاستظهار ومسألة
الانائين فلا يكون الحاق غيرهما بهما من باب الاستقراء وانما هو من باب القياس وثانيا انا لو قطعنا النظر عما ذكرنا قلنا ان
الافراد المستقرء فيها ليست من جنس المستقرء لان ايام الاستظهار من قبيل ... على كونه ليس من جنس المستقرء له لان موردها

ترك العبادة في ايام الاستظهار ليس على سبيل الوجوب عند الاكثر وانما هو على سبيل الاستحباب وثانيها ان حرمة الصلوة في ايام
الاستظهار وايام الحيض تشريعية ولا يلزم من تقديم الشارع جانب الحرمة التشريعية على جانب الوجوب تقديم جانب الحرمة
الذاتية عليه لما عرفت سابقا من ان احتمال الحرمة التشريعية خارج عما نحن فيه وكلامنا في الحرمة الذاتية ولا ملازمة
بين قسمي الحرمة حتى يحكم من تقديم احديهما على الوجوب بتقديم الاخرى عليه اللهم الا ان يستدل ببعض الاخبار الدالة على
ان الصلوة بغير طهارة محرمة ذاتا لا لمجرد التشريع فيقال ان الصلوة في حال الحيض من قبيل المحرمات الذاتية فتكون مما نحن
فيه لكن لم يثبت وثالثها ان الحكم بحرمة الصلوة في حال الاستظهار مستند الى استصحاب الحيض فهو مما قام فيه اصل موضوعي
وقد عرفت سابقا ان ما قام فيه اصل موضوعي ليس محل البراءة والتخيير فيما نحن فيه واما ترك العبادة في وقت العادة بمجرد
الرؤية فانه حكم مخالف للقاعدة لان استصحاب الطهارة يقتضي جواز اتيانها بالعبادة الى ان يثبت الحيض نعم الحكم بالتحريم
بذلك انما هو لمصلحة مقتضية له وتلك المصلحة اما غلبة الحيض في دماء النساء او قاعدة الامكان فلا يطرد ذلك على هذا
تقديم الحرمة على الوجوب في سائر الموارد لكن في كون المصلحة خصوص قاعدة الامكان نظر لانا نمنع من جريانها الا
مع استجماع جميع شرائط الحيض التي منها مضي ثلثة ايام فلا تجري مع عدم اجتماع الشرائط فلا تجري في مثل ما لو رأت المرأة
الدم بعد الخمسين حتى [illegible] الاحتمال كونها نبطية او قرشية واما تحريم استعمال الماء المشتبه بالنجس
فلوجهين احدهما ان حرمة الطهارة بالماء النجس حرمة تشريعية خارجة عما نحن فيه وان كان حرمة شربه ذاتية لكن
الواقع في الحديث انما هو حكم التوضي به ثانيهما ان ذلك حكم ثبت على خلاف القاعدة فهو مشتمل على مصلحة خاصة
نعلمها فلا يجوز التعدي من المورد الى غيره وتوضيح ذلك ان حكم المعصوم عند السؤال عن حكم الطهارة بالماء المشتبه
بالنجس باراقتهما والتيمم فلو كان هذا الحكم من جهة تحصيل الطهارة عن النجس كان له طرق متعددة منها ان يتوضأ
باحد المائين ثم يغسل اعضاء الوضوء بالماء الاخر ثم يتوضأ منه فان كان الماء الطاهر هو الاول كان وضوءه صحيحا
وان كان هو الثاني فكذلك لصحة وضوئه الثاني مع علمه بعدم تنجس اعضاء الوضوء لاحتمال كون النجس هو الماء الاول
فيحكم في اعضائه بالطهارة لاستصحاب الطهارة ومنها ان يتوضأ بهما متعاقبا ثم يغسل اعضاء الوضوء فعلم من ذلك ان
حكمه باراقتهما والتيمم انما هو لمصلحة لا نعلمها فالتعدي من المورد الى غيره مما لا مجال له هذا كله ان قلنا ان حرمة الطهارة
بالماء المتنجس تشريعية واما ان قلنا بان حرمتها ذاتية فيمنع من قبيل ما نحن فيه على مثل الماء المشتبه بالنجس [illegible]
الاول ان الواجب فيها ما له البدل وهو التيمم وترجيح جانب الحرمة على الواجب الذي له بدل لا يستلزم ترجيح جانبها على الواجب
الذي لا بدل له الثاني ان كلامنا في دوران الامر بين احتمالي الوجوب والتحريم ومسئلة الماء المشتبه بالنجس انما هي مما
دار الامر فيه بين الواجب المعلوم والحرام المعلوم فلا يكون مما نحن فيه الثالث ان الاصل تغليب جانب الحرمة لا يعول عليه
المخالفة القطعية في الواجب لاجل تحصيل الموافقة القطعية في الحرام لان العلماء والعقلاء متفقون على عدم جواز ترك
الواجب تحفظا عن الوقوع في الحرام بحيث وقع من الشارع ما يوهم ذلك في مسئلة الماء المشتبه بالنجس من الرضا بترك
الواجب الذي هو الوضوء دل ذلك على ان [illegible] من جهة اشتراط عدم العلم بنجاسة الماء الذي يتوضأ به [illegible]
وعدم العلم هنا حاصل لا بنجاسة الماء فانتفى وجوب الوضوء لذلك فهذا المثال خارج عما نحن فيه قطعا فلا يمكن التعدي من المورد الى غيره

فتأمل

بالماء الطاهر والتيمم

واما الخامس وهو اخبار التوقف عند الشبهة فلان الوقوف ليس مختصا بترك الفعل فقط بل يعم ترك الفتوى ايضا فالفتوى
بترك الفعل لا تعد توقفا وههنا قد حكم بترجيح جانب الحرمة فلم يتحقق من الحاكم التوقف بل الفتوى وذلك خروج عن مقتضى
تلك الاخبار فعند تحصيل ترجيح ذلك انه لا وجه لترجيح جانب الحرمة على الوجوب فالوجه هو التخيير وهذا هو الكلام في المقام
الثاني المقام الثالث في انه بعد البناء على التخيير هل هو بدوي بمعنى ان التخيير مخصوص باول الامر فله ان ياخذ بكل منهما
لكنه بعد الاخذ باحدهما ليس له ان يعدل عنه الى الاخر ام هو استمراري بمعنى ان التخيير مستمر في جميع الوقائع فيكون في كل حال [illegible]
بكل من الحكمين حتى انه بعد الاخذ باحدهما له ان يعدل عنه فياخذ بالاخر [illegible] بالاول ويتمسك له بوجوه الاول
الاستصحاب لانه اذا اخذ باحدهما ثم اراد الاخذ بالاخر كما لو اخذ بالوجوب ثم اراد الاخذ بطرف الحرمة يقع الشك في بقاء
الحكم الاول وعدمه [illegible] استصحاب بقاء [illegible] الاشتغال [illegible] الاخذ باحدهما [illegible] بين التعيين و
التخيير نظرا الى الشك في انه هل يجب عليه البقاء على ما اخذ به ام يتخير [illegible] الاخذ بالمتيقن
هو الاخذ بالقدر المتيقن الثالث انه لو بني على استمرار التخيير لزم جواز العدول عما اخذه [illegible] فيتحقق
المخالفة القطعية [illegible] الوجوب تارة والحرمة اخرى مع ان [illegible] في الجميع نظرا الى
[illegible] استصحاب بقاء الحكم الذي اختاره واخذ به معارض باستصحاب التخيير [illegible] الحكم المختار بسبب [illegible]
وكيفية ثبوت التخيير [illegible] استصحاب الحكم المختار [illegible] الاستواء فقط كان الحكم
[illegible] استصحاب الحكم المختار [illegible]
[illegible] استصحاب التخيير [illegible]
[illegible] ادلة [illegible] كما لو [illegible] المجتهد [illegible] عن مجتهده [illegible] موت او جنون او فسق او
اختيارا على القول بجوازه [illegible] التحقيق ان استصحاب التخيير [illegible] حكم عقلي والعقل [illegible] في الحكم الذي
[illegible] الحكم الذي حكم به هو التخيير [illegible] العقل [illegible]
[illegible] المحذورين كان المكلف مخيرا في الاخذ [illegible] في تلك الحال [illegible] على
[illegible] المحذورين ومعلوم ان التخيير
[illegible] باق في الحال [illegible] التخيير [illegible]
لبعض [illegible] التخيير في ابتداء الامر [illegible]
[illegible] التخيير [illegible] الحكم [illegible] تلك الحال [illegible]
التخيير [illegible] بالاخذ باحدهما [illegible]
لاستمرار التخيير [illegible] التخيير [illegible] الدليل على [illegible] المحذورين
وعلى قياس حكم التخيير في [illegible] المتساويين [illegible] او موت او
[illegible] العلم [illegible] التخيير [illegible]
يكون [illegible] باحد الطرفين [illegible] التخيير [illegible] الواقع [illegible]

[illegible]

يرفعان التحيرة بجعل الشارع اياهما دليلين على الواقع فالعلم بالاعتبار بهما مع كون لسانهما لسان الاخبار عن الواقع يرفع التحير
بل نقول ان الاستصحاب مثلا يرفع الحيرة بجعل الشارع له حاكما من حيث تنزيل الشك المسبوق باليقين منزلة العلم والشك
قلت ان الاستصحاب بمنزلة الواقع للتصريح بخلاف الاخذ باحدهما فانهما لا يرفع التحير وليس بمنزلة الواقع لعدم بيان
من الشارع ولا من العقل في خصوص تعيين شيء من الطرفين مع عدم بيان عنوان ينطبق على احدهما كما في الاستصحاب
بين الشارع الاخذ من طرف الشك مما كان موافقا لليقين السابق فليس التحري في الاخذ بما شاء منهما الا اصلا للتخيير
والتحير فلا يصلح لرفعه المسألة الثانية فيما اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة من جهة اجمال الدليل اما حكما كالامر المردد
بين الايجاب والتهديد او موضوعا كما لو امر بالتحرز عن امر مردد بين فعل الشيء وتركه والحكم فيه هو الحكم في التخيير كما في
المسألة السابقة المسألة الثالثة فيما اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة من جهة تعارض الادلة والحكم هنا ايضا هو
التخيير لاطلاق ادلته وخصوص بعضها الوارد في خبرين احدهما امر والاخر نهي خلافا للعلامة في النهاية وشارح المختصر والآمدي
فيما حكي عنهم من ترجيح ما دل على النهي لما تقدم ذكره في المقام الثاني من المسألة الاولى وما في الاحكام من ان ترك الواجب
المحرم اذا تساويا في داعية الطبع اليهما فالترك يكون ايسر واسهل من الفعل لتضمن الفعل مشقة الحركة وعدم المشقة في الترك
وما يكون ... مقصوده او تمع يكون ... عليه وما عن شارح المختصر من ان الطلب في النهي اشد
لدلالته على الدوام دون الامر وان حاصل النهي قليل بخلاف الامر لان الاول مردد بين التحريم والكراهة والثاني مردد بين
الوجوب والندب والاباحة على بعض الاراء وضعف هذه الوجوه اوضح من ان يبين وقد عرفت ضعف ما تقدم هناك
في هذه المسألة بعينه هو الحكم في سابقتها الا ان غاية ما يمكن ان يقال هنا ان المقصود حكم بالتخيير بين التعيين عند تساويهما
فاذا شك بعد الاخذ باحدهما في كون التخيير استمراريا او بدويا فهناك امران يستفاد منهما استمرار التخيير احدهما الاطلاق
الامر بالتخيير مثل قوله اذن فتخير ان الشامل لما قبل الاخذ باحدهما وما بعده ثانيهما استصحاب التخيير عند الشك فيه زوال
لعدم المانع فانه حكم شرعي قابل للاستصحاب وليس كالتخيير في صورة فقد النص حكما عقليا غير قابل للاستصحاب الا ان يدفع الاول
بورود الاطلاق لبيان وظيفة التخيير في اول الامر فليس شرعا حكم التخيير بعد الاخذ باحدهما ويندفع الشك بان الحكم ليس
مهملا حتى يكون قابلا للاستصحاب بل هو بيان لوظيفة الاخذ في اول الامر وهو حال التردد والتحير في تعيين احدهما ... لكي
مهملا صالحا للبقاء فبعد الاخذ باحدهما هذا كله حال احتمال الوجوب والحرمة بالنسبة الى المجتهد ... نفسه
واحاله ونحو ... والتنصيص وعلى هذا القياس حال المقلد بالنسبة الى فتوى المجتهدين المتساويين فيتخير ابتداء لا
استمرارا بقي هنا امر ينبغي التنبيه عليه وهو ان المجتهد اذا دار امره بين المحذورين فاختار احد الطرفين فهل يجوز له
ان يعين الحكم الذي اختاره منهما للمقلد بصورة الفتوى ... التعيين ام الجزم ان يعين له المقلد مورد التخيير ويكون
المختار من المقلد ويكون له ان يختار خلاف ما اختاره مجتهده وجهان من ان المجتهد وكيل المقلد في الاحكام التي يجوز
فيجوز للمجتهد الاختيار واعلام المختار الذي هو التخيير اياه ومن ان قيامه مقامه انما هو فيما يعجز عنه من استنباط الاحكام
من الادلة والاختيار في مقام التخيير انما هو من باب الاقتراح والعجز للمقلد عنه ... بمعنى ان يكون الاختيار ... الى
المجتهد بحيث يقوم مقام مقلده في ذلك والاحوط ان يبين له ان المقام مقام التخيير وان اختار الحكم الفلاني فيكون

للمقلد ان يأخذ بما اخذ به مجتهده لدوران امره بين التعيين والتخيير لتردده بين ان يكون المعين في حقه ما اختاره مجتهده و
بين ان يكون مخيرا بينه وبين غيره المسألة الرابعة فيما اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة من جهة اشتباه الموضوع وقد
مثل له بعضهم باشتباه الحلف بالوطء او تركه واشتباه الفعل المحلوف على تركه بالفعل المحلوف على فعله ... وما في شهر رمضان ... وما اشبه
بالحلف على شرب الماء الخاص ... ان يكون هناك اناء واحد ... انه خمر او ماء ... المحلوف على تركه او ... عليه
على الاول ان الحكم في ذلك هو تحريم الوطء المشتبه بين الحيض والطهر وبين الجنابة والنفاس وعدم وجوب ... على الثاني
وعلى الثاني ان الحكم عدم وجوب شرب الماء الخاص وعدم حرمته جمعا بين الاصل ... الخاص وما عدا ... على
ما ... الثالث مما ... من الموضوع ومن المعلوم ان محل الكلام في هذه المسائل من حيث الاعتماد على اصل البراءة
وعدم الوجوب ... حكما انما هو ما لم يكن هناك اصل موضوعي والاولى في المثال ما اذا وجب اكرام العدول وحرم اكرام
الفساق واشتبه حال زيد من حيث الفسق والعدالة ابتداء من دون علم بحالته السابقة والحكم فيه كما تقدم من التخيير او علم
وجوب الاخذ والالتزام باحدهما في الظاهر بل هنا اولى اذ ليس فيه طرح لقول الامام لان الاصل يخرج مجراه عن موضوع
الحكم ولا ينفي الحكم اذ ليس الاشتباه في الحكم الشرعي الكلي الذي بينه الامام وليس فيه ايضا القطع بمخالفة معلومة ولو اجمالا
مع ان مخالفة المعلوم اجمالا في مقام العمل لا توجب العصيان في الشبهات الموضوعية ... دوران الامر بين الحرمة
والندب داخل في القسم الاول الذي هو دوران الامر بين الحرمة وغير الوجوب لانه دوران الامر بين الوجوب والكراهة داخل في القسم
الثاني وهو دوران الامر بين الوجوب وغير الحرمة وقد عرفت حكمهما وقال صاحب الفصول ان الحكم في الاول الندب نظرا الى
ان الفعل يحكم برعاية جانبا الوجوب بجهات الاهتمام في امتثاله بقدر الامكان ويحكم في الثاني بالكراهة لنظير ما ذكر
في الاول وهناك سؤال ... في القسم السابعة من جهة عدم كون شيء من طرفيه حكما الزاميا الا اذا دار
الامر بين الندب والاباحة وحكمها انتفاء الندب لكون الاباحة البراءة كما يراه صاحب الفصول ويتمسك بها العلامة في بعض
الموارد كاستحباب التكبير للركوع ... للعاشر العرف ... الانفعل الانفي العقاب والاستحباب لا ... في الندب حيث يبنى
بها ولا قاعدة قبح الخطاب بدون بيان لان تلك القاعدة انما تجري بالنسبة الى المخاطبين الحاضرين في مجلس الخطاب
لا بالنسبة الى امثالنا من المعدومين الغائبين عن مجلس الخطاب لاحتمال انه قد صدر من الشارع طلب الندب بينا
غاية ما في الباب انه اختفى علينا وقبح الخطاب بالبيان لا يقتضي نفي اختفاء البيان علينا وانما يقتضي انه لا يصدر من
الشارع خطاب بغير بيان لا ينسد في تفسير قاعدة عدم الدليل وهذا المقام احد موارد افتراق تلك القاعدة عن
اصل البراءة كما عرفت في المقدمة وكذا باستصحاب عدم الاستحباب غاية ما في الباب انه يجوز استصحاب عدم الاباحة الخاصة
ايضا ولسنا بصدد تعيينه ولا نريد جواز استصحاب عدمها في نفي الاحكام الخاصة بها ايضا فيبقى ما يخص بكل من الاباحة
والندب من الاحكام الخاصة ولا يبقى بعد ذلك نفي الاستحباب الثابت بدوران الامر بين الكراهة والاباحة ويعلم حالها
من حكم سابقتها فيحكم فيها بانتفاء الكراهة الثالثة دوران الامر بين الكراهة والندب نظيرها وهو دوران الامر بين الوجوب
والحرمة فيجري فيه ما ذكر هناك من التخيير او تقديم جانب الحرمة فيجري هنا تقديم جانب الكراهة ويتضح للبلد ان دفع
المفسدة اولى من جلب المصلحة الى اخر ما ذكر هناك من الاحكام واما المقصد الثاني في الشك في متعلق التكليف

مع العلم بنوع التكليف بان يعلم الحرمة او الوجوب ويشتبه الحرام او الواجب فيشتبه مطالب المحتملة اما ان يدور الامر فيه
بين الوجوب وغير التحريم او بين التحريم وغير الوجوب او بين الوجوب والتحريم المطلب الاول في دوران الامر بين الوجوب وغير التحريم
والشبهة اما حكمية من شانها الرجوع الى الشارع او موضوعية وعلى التقديرين فاما ان يدور الامر بين المتباينين او
الاقل والاكثر وهذا يحتمل قسمين لانهما اما استقلاليان او ارتباطيان وليعلم ان الشك في الاقل المستقلين في الشبهة

والاكثر م

الوجوبية يؤل الى الشك في التكليف فهو خارج عن محل ما نحن فيه لان اول الشبهة هنا الى العلم التفصيلي بالاقل والشك
ابتداء في وقوع التكليف بالاكثر من شك بعد علمه بانه مديون لزيد في كونه مائة او ثلاثة عشر درهما او اثني عشر درهما
كان متيقنا بالاقل شاكا في ثبوت الزائد ابتداء وحكمه البراءة كما ان الشك في الاقل والاكثر المرتبطين في الشبهة التحريمية
خارج عن عنوان الشك في المكلف به داخل في الشك في التكليف بالنسبة الى الاقل من علم بحرمة المجهول العلاني وشك
انه هو المركب من عشرة اجزاء خاصة او تسعة باسقاط واحد معين من تلك الاجزاء فالمركب من العشرة مقطوع الحرمة
ويقع الشك في حرمته باسقاط الجزء المعين وذلك شك ابتداء في حكم اجزاء [illegible] البراءة بخلاف الشك بين الاقل والاكثر
المستقلين في الشبهة التحريمية كما لو علم اجمالا بحرمة بعض اشياء معينة في الشرع او عشرة بزيادة واحد معين عليها فان
حرمة الاقل متيقنة والشك انما هو في حرمة ما زاد عليه وعلى هذا فما ذكره شيخنا الامام المرتضى ره بقوله واعلم انا لم نذكر في
الشبهة التحريمية من الشك في المكلف به صورة دوران الامر بين الاقل والاكثر لان مرجع الدوران بينهما في تلك الشبهة الى
الشك في اصل التكليف لان الاكثر معلوم الحرمة والشك في حرمة الاقل انتهى يجب ان يكون ناظرا الى الاقل والاكثر المرتبطين وان
كان ظاهره النظر مطلقا هذا وليعلم قبل الاخذ في تحقيق المقام انه قد يمثل للشبهة الوجوبية في المتباينين في هذا المقصد
بالظهر والجمعة والقصر والاتمام في مواضع التخيير ويتوجه الاشكال عليه في بادي الرأي من جهة انهما من قبيل الاقل والاكثر
لكون كل من المثالين من دوران الامر بين الركعتين واربع ركعات والسلام ايضا بالاخر جامع لاخر الصلوة فان كانت ركعتين
فبعدهما وان كانت اربعا فبعدها ولكن التحقيق صحة التمثيل بهما لكونهما من قبيل المتباينين اما في الظهر والجمعة فلانهما وان
كانا من قبيل ركعتين واربع ركعات الا انهما مختلفان بحسب الاحكام واللوازم الا ترى ان الجمعة يعتبر فيها الجماعة والعدد
والوقت الخاص وغير ذلك ولا يشترط شيء منها في الظهر واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وهذا التمثيل كون
كون مثال الظهر والجمعة من قبيل الشبهة الوجوبية انما هو اذا لم نقل بكون الجمعة محرمة عينا بحيث [illegible]
يعتبر في كون الشبهة وجوبية انتفاء الحرمة الذاتية الشرعية وقد تقدم تفصيل ذلك في المسائل السابقة واما في
القصر والاتمام فقد عدهما بعضهم انما يعودان من قبيل المتباينين بالقصد والنية ولا يخفى ما فيه فان ذلك انما
على مذهب من لا يقول باعتبار نية التعيين في مواضع التخيير ويكتفي بمجرد قصد القربة حتى انه يقول لو شرع في الصلوة

بينهما م

عازما على القصر صح له الاتمام وبالعكس فلابد من اجراء حكم المتباينين بحيث يجمع على ذلك القول كالقول ان الاقل و
الاكثر وان كانا مندرجين في الوجود الخارجي لكن صيرورتهما متباينين بقصد من الشارع وذلك بان يعتبر الاقل
بشرط ان لا ينضم اليه الزائد والاكثر بشرط شيء بمعنى اشتراط انضمام الزائد وبهذا الاعتبار يصيران متباينين
هذا بحسب الكبرى بمعنى امكان ذلك واما الصغرى وهي كون القصر والاتمام من قبيل المتباينين بالاعتبار المذكور

فلان قدماء الفقهاء بين فريقين قائل بوجوب القصر عينا في المواطن الاربعة وقائل بوجوب الاتمام عينا فيها او معلوم
ان وجوب القصر عينا هو باعتبار الاقل بشرط لا كما ان وجوب الاتمام عينا هو باعتباره بشرط انضمام الزائد وحيث وقع التخيير
في الترجيح بين القولين المذكورين حقق القول بالتخيير من جهة التحير ومآل التخيير الى التخيير بين ما اخذ بشرط لا وبين ما اخذ
بشرط انضمام شيء فثبت الصغرى ايضا فقد تبين ان من التخيير بين الاقل والاكثر ما يمكن ارجاعه الى المتباينين بحسب اقتضاء
انظار اهل العرف وان كان مما يندرج في الوجود الا ان ذلك مالو امر بقراءة القرآن الصادق بالقليل والكثير فاتى بسورة

هنا م

لم يقطع قراءته فانها تعد عند اهل العرف قراءة واحدة بخلاف ما لو قطع ثم شرع في القراءة مما يعد [illegible]
طرق القطع وهو من القرائن [illegible] اذا عرفت ذلك فاعلم ان الكلام يقع في مقامين المقام الاول في الشبهة الوجوبية
الدائرة بين المتباينين من اقسام الشك في المكلف به ومنشأ الشبهة اما فقد النص او اجمال النص او تعارض النصين او
وقوع الاشتباه في الموضوع فهنا اربع مسائل المسئلة الاولى فيما اذا كان منشأ الشبهة فقد النص والكلام في هذه المسئلة يقع في
موضعين الاول انه هل يجوز مخالفة العلم الاجمالي بترك جميع المحتملات الثاني انه هل يجب موافقته القطعية ام لا اما الاول فبيانه
انه هل يجوز ان يترك كلا من الظهر والجمعة والقصر والاتمام تمسكا بالاصل في نفي ذلك فالذي يظهر من المحقق الخوانساري
ان مخالفة العلم الاجمالي القطعية الوجوبية فيها رخصة على ان يكون اجماع في مورد خاص وان حرمة ترك الجميع في مثل
الظهر والجمعة انما هي من جهة الاجماع بل الضرورة ويظهر من الفاضل القمي ره ميل اليه [illegible] عدم جواز مخالفة العلم الاجمالي
على وجه القطع والدليل عليه امور الاول الادلة الشرعية الناطقة بالامر بالطاعة والنهي عن المعصية مثل قوله تعالى اطيعوا
الله واطيعوا الرسول وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وما لا يبقى ان مخالفة العلم الاجمالي بالحكم الشرعي

حكم م

عصيانا لامر الشارع الثاني بناء العقلاء فانهم لا يفرقون في مقام عدم جواز المخالفة القطعية بين العلم الاجمالي والعلم
التفصيلي الثالث العقل المستقل بعدم جواز مخالفة العلم الاجمالي كالتفصيلي لانه كاشف عن الواقع فحكم العقل [illegible]
الواقع بوجوب الاطاعة والامتثال [illegible] بين العلم التفصيلي والاجمالي من جهة جواز ترخيص الشارع في مخالفة
الثاني دون الاول نظرا الى ان الثاني مشوب بالشك في التعيين وقبيل ان العلم لما كان عبارة عن انكشاف الواقع
فرض ترتب الحكم على الواقع لم يكن فرق بين تعلقه بالاجمالي والتفصيلي في ان المنع عن العمل بكل منهما والترخيص في مخالفته
يستلزم التناقض فلا يجوز للشارع ان ينهى عن العمل به او يرخص في ترك العمل به الرابع اطباق العلماء على عدم جواز خرق
الاجماع المركب حتى من يجوز مخالفة العلم القطعية هنا كالمحقق الخوانساري ره والفاضل القمي ره فانهما يقولان بعدم جواز
خرق الاجماع المركب وليس ذلك الا لعدم جواز مخالفة العلم الاجمالي بان الحق في احد القولين وليس عدم جواز الخرق
من باب التعبد اذ لا دليل عليه من الكتاب والسنة والتمسك بالاجماع يستلزم الدور فتأمل ولعل ما حكاه الشيخ ره في ذلك
المسئلة من طرح القولين والرجوع الى الاصل فهو غير مرضي القائل وما ذكره بعض المتاخرين من جواز العمل بالاصل في
نفي كل من القولين اذا كان هناك اصلان من الاصول المعول عليها فقد تقدم انه ضعيف وانه من المستحدثات واما
الثاني فتفصيل القول فيه ان في وجوب الموافقة القطعية للتكليف المعلوم اجمالا قولين احدهما الوجوب والاخر
عدم الوجوب وليعلم قبل الاخذ في تحقيق الحق ان منع وجوب الموافقة القطعية يمكن ان يؤول الى منع الصغرى بمعنى

انه عند العلم اجمالا بالتكليف مع الشك في المكلف به لا يتحقق التكليف بالواقع حتى يلزم الاحتياط للوصول الى المدرك بل الذي علينا العمل
الا بما يقتضيه ظواهر الادلة والاصول فليس هناك اشتغال بالواقع حتى يلزم الخروج عن عهدته ويستفاد هذا المعنى من كلام
الفاضل القمي ره ويمكن ان يؤول الى منع الكبرى وهو ان الاشتغال بالواقع عند العلم الاجمالي بالتكليف مع الشك في المكلف
به وان كان ثابتا الا انه لا يقتضي بالاشتغال الا يقتضي اليقين بالبراءة ويستفاد هذا المعنى من كلام المحقق الخوانساري
فيما نقله الفاضل القمي ره عنه في بحث الاستصحاب حيث قال انه الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى آخر وهو ان يكون دليل شرعي
على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا او وقت كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراطه بشيء اصلا
ثم قال فحصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده واستدل عليه
بانه اذا كان امر او نهي بفعل الى غاية مثلا فعند الشك في حدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن
بالامتثال والخروج عن العهدة ولا يحصل بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المطلوب وهذا ما اختاره كلامه ره
وهو بعينه عدم لزوم اليقين بالبراءة عند اليقين بالاشتغال بل يكفي الظن بالبراءة وان كان من امارة غير معتبرة على ما هو
مقتضى اطلاق كلامه ره بما قيل ان هذه الطريقة مما هو لازم كل من يقول باعتبار الاصول من باب الظن ولا يعتبرهما
في مقابلة الظن كالفاضل القمي ره وقد اشرنا الى ذلك في طي الكلام على دليل الانسداد ضرورة انه لا يبقى طريق الى العمل
بعد انتفاء العلم في المورد على ذلك التقدير سوى العمل بالظن وانما قيد بكونه يقول باعتبار الاصول من باب الظن لانه على القول
باعتبارها من باب التعبد لا يكون ناظرة الى الواقع والى امتثاله وانما يكون مؤديها حال الجاهل في مواردها هذا ولكن لا يخفى
عليك انه يجعل هذه الطريقة مما يلتزم الفاضل القمي ره مما لا وجه له لان هذه الطريقة فرع الالتزام بثبوت التكليف بالواقع
وقد عرفت انه ينكره وانه يرجع كلامه الى منع الصغرى فحاصل الكلام ان المنع يمكن ان يؤول الى الكبرى باعتبار الاكتفاء في
الاشتغال اليقيني بالظن بالبراءة بل يكون ذلك باعتبار اصل البراءة من التعيين بان يجعل الشارع اصل البراءة في
مثل المقام الذي هو العلم بالتكليف اجمالا مع الشك في تعيين المكلف به مكتفيا في الامتثال بان يجعل بدلا عن الواقع في
مرحلة الظاهر ويجعل الوظيفة هي البراءة عن التعيين ويكون ذلك بجعل الموافقة الاحتمالية حكما ظاهريا لاحتماله
على مصلحة جابرة لمفسدة فوات الواقع وعلى هذا يحصل بالاتيان باحدهما كالظهر وحده او الجمعة وحدها البراءة عن التكليف
الذي حصل الاشتغال به من جهة اكتفاء الشارع بالاحتمال في مقام الامتثال وحاصله التخيير في الاخذ بجانب احدهما ولكن
مما بيناه تاسيس الاصل في المقام يجب ان يرجع اليه عند العجز او فقد الدليل على شيء من القولين اللذين هما الرجوع الى
البراءة عند الشك في المكلف به والرجوع الى الاحتياط فنقول كما بيناه على رجوع النزاع الى الصغرى وهو عدم ثبوت
التكليف بالواقع فمقتضى الاصل هو البناء على البراءة من التعيين فيتحقق بعدم ثبوت ما زاد على ذلك من الادلة والاصول
والمفروض عدم ثبوت التكليف بالواقع والاحتياط فرع ثبوته واما بناء على رجوع النزاع الى الكبرى فلا ريب ان مقتضى
الاصل هو الاحتياط لان المفروض هو اليقين بالاشتغال مع الشك في كفاية الظن او لزوم اليقين لا بد من سلوك
طريق يحصل به الخروج عن عهدة التكليف وليس ذلك الطريق الا القطع بالبراءة فلا بد من الاحتياط اذ عرفت
ذلك فاعلم ان المحقق هو البناء على الاحتياط في هذه المسئلة وهو الذي جرى عليه طريقة العلماء من قديم الا

وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال والخروج عن العهدة

من المحقق الخوانساري ره والفاضل القمي ره والكلام هنا يقع تارة في جواز الاحتياط بحسب العقل واخرى في وجوبه اما الاول
فهو مما لا اشكال فيه لوجود المقتضي وهو الطلب المتعلق بالواقع المحتمل من مولى للواقع وعدم ما يصلح للمانعية الا ما يتخيل في حسن المانع
منه من تشكيلات ما يتصور كونه مانعا امران احدهما ان الاحتياط والاتيان بهما تشريع والتجري بناء عليه لان التشريع
عبارة عن الاتيان بما ليس من الدين بعنوان انه منه والاحتياط عبارة عن الاتيان بما يحتمل كونه المطلوب في الواقع
باحتمال انه مطلوب مع عدم العلم او رجاء لادراك الواقع واين هذا من التشريع ثانيهما ما ذكره بعض من يوجب في مسئلة الثوبين
المشتبه طاهرهما بالنجس من انه لو صلى في كل منهما لزم عدم الجزم بكونه الماتي به هو المامور به عند الاتيان بكل من الصلاتين
فيطرح الثوبين ويصلي عريانا فعلم منه ان المانع عنده هو انتفاء الجزم بالاتيان بالمامور به عند مباشرة كل منهما و
يدفعه اولا المنع من لزوم اعتبار الجزم فيكفي في حصول التقرب احتمال كونه الماتي به هو المامور به ورجاء ادراكه به
وثانيا انا نمنع من عدم حصول الجزم مطلقا في هذا المقام لحصول الجزم الظاهري الناشئ من الامر الظاهري بالاحتياط فيهما ومنع
من جهة الشك في تعيين المكلف به واما الثاني وهو وجوب الاحتياط فيما نحن فيه فلان من الواضح ان طريق الاطاعة
موكول الى العقل والعقلاء والعقل يحكم جزما بوجوب الاتيان بما علم على وجه الاجمال او التفصيل والعقلاء يلزمون العمل
بالعلم الاجمالي بالاحتياط في الاتيان بطرفيه والحاصل انه لا فرق في كون الحكم كاشفا عن الواقع ووجوب العمل عليه بين
التفصيلي منه والاجمالي ونهى الشارع عن العمل بالعلم التفصيلي كما لا يلزم منه التناقض عند مطابقته للواقع كذلك العلم الاجمالي
نعم يفترق العلم الاجمالي عن التفصيلي بانه لما كان فيه شوب شك من جهة الشك في التعيين صح للشارع ان يكتفي في
مقام الامتثال بالاتيان باحد طرفي العلم بان يرفع اليد عن الواقع من جهة جعل الاتيان باحدهما بدلا عنه لا مطلقا
ولكن هذا ايضا بمجرد الامكان ويتوقف في مقام الوقوع على قيام الدليل وهو مفقود فان قلت اذا انفتح هذا الباب
اعني جواز جعل الشارع الاتيان باحد طرفي العلم الاجمالي بدلا عن الواقع فقد انفتح ما انت بصدده من عدم لزوم الاحتياط
في المسئلة لان العقل لما وجد قيام هذا الاحتمال توقف عن الحكم بالاحتياط وتحصيل الموافقة القطعية فلا يتم ما هو
مطلوبك فيبنى على البراءة قلت لعل المرتاب ما ذكرته انما يتحقق عند العقل الاشتغال بالواقع حكم بوجوب الخروج عن
عهدة التكليف به الى ان يتحقق ان الشارع اكتفى عنه بغيره ولا يكتفي العقل في الحكم بالبراءة بمجرد احتمال اكتفاء الشارع بغيره
مقام من جهة انه علم ان في البدل مصلحة جابرة لمفسدة فوات الواقع هذا مجمل الكلام في الاستدلال على المطلوب وتوضيح
المقام ان الخصم اما ان يستند في منعه لوجوب تحصيل الموافقة القطعية الى انتفاء المقتضي لذلك او يستند في منعه
الى قيام المانع ولا مجال لشيء منهما اما الاول فلان دعوى انتفاء المقتضي انما يتحقق بان يدعى ان المراد بالخطاب
بوجوب الصلوة مثلا هو ايجابها على من علم بوجوبها تفصيلا او يجعل سند دعواه اما وضع الالفاظ للمعاني المعلومة
دون الواقعية بان يكون معنى الصلوة مثلا الصلوة المعلوم وجوبها او يكون معنى اقيموا الصلوة الايجاب المعلوم للمخاطب
او يجعل سندها انصراف الالفاظ بانفسها الى المعلوم بان يكون المراد بقوله اقيموا الصلوة الايجاب المعلوم للمخاطب
او يكون المراد بالصلوة الصلوة المعلوم وجوبها لانصراف اللفظ الى ذلك او يجعل انصراف الالفاظ لكن لا انصراف
المفردات بانفسها بل انصرافها الى المعلوم على الوجه المذكور مقتضى التركيب بان يكون الانصراف الى ذلك من خواص التركيب

فيكون تركيب اقم مع الصلوة مقتضيا لانصراف الصلوة الى الصلوة المعلوم وجوبها او الانصراف الايجاب المفهوم من الامر الى الحال
المعلوم للمخاطب ويقال ح ان الخطاب قد اقتضى التكليف بالمعلوم فلا يتحقق مقتضى التكليف بالواقع وانما كان يتحقق
مقتضى ارادة الواقع لو كان المراد بالخطاب طلب الواقع وقد بين انتفائه وانت خبير بان الدعوى المذكورة مع فسادها
في نفسها خصوصا فيما لو ادعى ان الصلوة مثلا مما هو موضوع قد وضعت الصلوة المعلوم حكمها الى غير ذلك هو الوجوب
لانه لم يقل به احد حتى القائل بوضع الالفاظ للمعاني المعلومة لان القائل بذلك انما يعتبر في الوضع العلم بالموضوع له لا
العلم بحكمه فيقول ان الخمر موضوع لما علم انه خمر ولا يقول انه موضوع لما علم حكمه الذي هو الحرمة وعلى هذا القياس الصلوة
مثلا فيقول بوضعها لما علم انه صلوة لا لما علم وجوبه وكذلك مدعي الانصراف فانه يدعي انصراف لفظ الخمر مثلا الى ما علم
انه خمر لا الى ما علم حرمته فتجري عليها امور الاولى تقييد جميع الخطابات بالعلم بان تكون متوجهة الى العالمين بالاحكام والدليل
عليه انه لم يقل به احد الثاني ان ذلك يستلزم التصويب الباطل الذي لا يقول به احد حتى العامة اما انه يستلزم التصويب
فلانه يكون الاحكام مختصة بالعالمين فلا يشاركهم غيرهم واما انه لا يقول به احد حتى العامة فلان القائلين بالتصويب انما
يقولون به في الاحكام التابعة لرأي المجتهد الناشئة من القياس والاستحسان ولا يقولون في الاحكام المأخوذة من الخطابات
الشرعية الثالث انه غير معقول لاستلزامه الدور ضرورة ان العلم بالحكم موقوف على ثبوت الحكم فلو توقف ثبوت الحكم على
العلم بالحكم لزم الدور الرابع ان يقتضي ذلك جواز المخالفة القطعية ايضا بالنسبة الى المعلوم اجمالا فيجوز تركهما جميعا
لعدم العلم بشيء منهما تفصيلا فلا يثبت التكليف به اصلا ولا ريب في بطلانه واما الثاني فهو تسليم المانع فلانه اما ان يكون
من جانب العقل او من جانب الشارع وكلاهما منتف اما على الاول فلان ما يتصور مانعا في المقام اما عدم اهلية العاقل للعلم
التفصيلي مع علمه اجمالا بالتكليف للخطاب بتوجيه الخطاب والتكليف اليه واما عدم قدرته على الامتثال وكلاهما منتف ضرورة
اهليته لتوجيه الخطاب اليه وقدرته على الامتثال وذلك واضح واما على الثاني فلان ما يتصور مانعا انما هو اطلاق اخبار الرخصة
الناطقة بانه لا تكليف الا بعد العلم وهي بعد تخصيص مؤداها بالعلم التفصيلي واندراج العلم الاجمالي عنها لا اجمال الا بالفرد
في المقام لانه اما ان يرفع باصل البراءة في المثال السابق مثلا الظهر والجمعة مثلا جميعا او احديهما بعينها او احديهما
لا بعينها والاول يستلزم طرح العلم الاجمالي فانه يلزم منه المخالفة القطعية والثاني يستلزم الترجيح بلا مرجح والثالث يستلزم الحكم
بالتخيير بين المعينين ولم يستفد من ادلة البراءة فلا بد لطرح دليل الاخر هذا ويؤيد الحكم بالاحتياط في المسئلة المبحوث
عنها رفع الحسين بن علي المروي عن المحاسن سئل ابو عبد الله عن رجل نسي صلوة من الصلوات الخمس لا يدري ايها هي
قال يصلي ثلثا واربعا وركعتين فان كانت الظهر والعصر والعشاء كان قد صلى وان كانت المغرب والغداة فقد صلى
ووجه التأييد ان الحديث دل على ان تحصيل الغرض الذي هو اليقين بالاتيان بالمأمور به لازم وقد حصل ثلث صلوات
وانما جعلناه مؤيدا لا دليلا لامكان الاستدلال به على البراءة من حيث ان الاحتياط بمقتضى الظاهر لو كان لازما كان الواجب
هو الاتيان بخمس صلوات لان الصلوات الثلث المتوافقة في عدد الركعات انما الفرق في الكيفية من حيث الجهر والاخفات
وبنية التعيين الا انه يمكن الجواب بان سياق الحديث يعطي وقوع العفو عن الجهر والاخفات وقصد التعيين كما هو مقتضى
قوله فان كانت الظهر والعصر والعشاء كان قد صلى فان معناه انه قد اتى بالصلوة التي كانت عليه ولا يتحقق ذلك الا بان يكون

الكيفية الحاصلة من الجهر والاخفات وبنية التعيين ملغاة في نظر الشارع هنا وح فيكون مقتضى الاحتياط هي الثلث لا الواحدة
مع انها من حيث ايقاعها على احد احتمالات الثلث هذا والمعتمد فيما اخترناه من الاحتياط وتحصيل الموافقة القطعية
في المسئلة انما هو حكم العقل وبناء العقلاء واستدل لما وافقونا وهم الاكثر بوجوه اخر غير ما ذكرنا بالتمام المطلوب منها صحيح
عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما ام على كل واحد جزاء
فقال لا بل عليهما ان يجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم بمثل هذا
بمثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه وتعلموا والاشكال في سنده ومعه الاستدلال الا ان مورد الحديث
وان كان هو الاقل والاكثر الا انه يتعدى الى ما نحن فيه من حكم المتباينين اما بالاجماع المركب فان كل من قال بالاحتياط في
الاقل والاكثر قال به في المتباينين واما بالاولوية لانه اذا قيل في الاقل والاكثر بالاحتياط مع كون الشك بالنسبة الى الزائد
على الاقل يؤول ابتداء الى المتباينين الغير المعلوم الشك فيهما بذلك المثابة مطرقين اولى واما بالانه لفظ الحديث بحيث
قال اذا اصبتم بمثل هذا انظر الى ان المراد بمثل هذا هو مالك في المكلف به مع العلم بالتكليف اجمالا والامر بالاحتياط على الاول
بوجهين الاول انه من اخبار الآحاد وليست حجة في المسائل الاصولية الثاني ان المراد بالامر بالاحتياط هو الامر بالاجتناب
عن الفتوى والتوقف عنها فلا يدل على لزوم الاحتياط في مقام العمل والاجتهاد بالاول اما الاول فلما عرفت مكررا من ان البحث
علم حجية اخبار الآحاد لمسائل الاصولية لان ما دل على حجيتها لم يقيدها بكونها مؤدية لانها مسائل اصولية والكونها مسائل
فرعية مع انا نقول انه يمكن ان يدعى ان اصل البراءة من المسائل الفرعية حتى في الشبهات الحكمية وتوضيح ذلك ان اصل البراءة
في الشبهات الموضوعية وان كان من المسائل الفرعية لكونه من احكام افعال المكلفين لكن يمكن في الشبهات الحكمية ان يدعى انه
من المسائل الاصولية لكونه من القواعد الممهدة لاستنباط الاحكام ويمكن ان يدعى انه من المسائل الفرعية المتعلقة بافعال المكلفين
وسيجيء تفصيل القول في ذلك في بحث الاستصحاب ان شاء الله ولا يهمنا في المقام تعيين شيء من الوجهين لما عرفت من الاثبات
لكفايتنا المنع من ثبوت كونه في الشبهات الحكمية ايضا من المسائل الاصولية واما الثاني فلان كون المراد بالاحتياط هو التوقف
عن الفتوى خلاف الظاهر ولو كان لا يلزم ان يقول فعليكم بالتوقف وحيث عبر بلفظ الاحتياط كان الظاهر هو الاحتياط
في مقام العمل فانه لا ينبغي ان يحمل الرواية على ان الحكم بالاحتياط من القول في مقام بيان الحكم والفتوى حتى من بيان طريق
الاحتياط خلاف الظاهر فلو حمل عليه نعم ولكن يرد على الاستدلال وجهان الاول ان لفظ الحديث قد اشتمل
على قوله حتى تسألوا وتعلموا وهو يعطي ان المراد بيان حكم من تمكن من تحصيل العلم بالحكم بادراك الوصول الى حضور
الامام ولا ريب انه يلزم الاحتياط والسؤال على ذلك التقدير حتى في الشبهات الابتدائية اذا كانت حكمية هذا
فلا ينافي هو الحديث ان الحكم هو الاحتياط في حق من لا يتمكن من تحصيل العلم بالوصول الى حضورهم مثل اهل زماننا
الثاني ان الحديث المذكور ليس حجة في مورده لان مورده انما هو الاقل والاكثر الاستقلاليين المحكوم فيهما بالبراءة قطعا
وجه ان الظاهر ان الكفارات من قبيل الديون فلو وقف يجزي منهما بان الحكم مكفيا واحدا فمقدره ذمته بقدر الطعام
وكذلك لو اشترك مع غيره في ذبح شاة مثلا ثبت في ذمته بقدر ما يخصه من الحصة فمعه الشك فيما بين الاقل والاكثر
لا يكون الحكم الا البناء على البراءة من الزائد فالحديث حجة في مورده وحيث لم يكن حجة في مورده لم يكن حجة في التعدي

منه الى غيره من المتباينين لا بالاجماع المركب ولا بالاولوية ولا بابطال الاصل هنا اما الاولان فلتوقف التمسك بهما على ثبوت
الاصل واما الاخير فلاستلزامه تخصيص المورد وهو محظور ومنها قاعدة الاشتراك ووجه الاستدلال بها انه لا ريب في ان الامر
على الحاضرين في مجلس الخطاب لم يكن الا واحدا معينا من الظهر والجمعة مثلا ولا ريب في انا مشتركون لهم في الاحكام
كما يقتضيه الاجماع والاخبار بل الضرورة فيكون حكمنا ايضا هو ذلك المعين وحيث اشتبه فلا بد فيه من تحصيل الموافقة
القطعية بالاحتياط وفيه انه ان كان المقصود بقاعدة الاشتراك اثبات اصل التكليف توقف اثبات الاحتياط في
الوصول اليه والامتثال الى الدليل الذي ذكرناه لوجوب الاحتياط وتحصيل الموافقة القطعية للعلم الاجمالي فلا يكون
هذا دليلا على الاحتياط مستقلا الا ان غاية ما هناك انها تثبت الصغرى وهو توجه الحكم الواقعي الينا كما كان في الدليل
الذي ذكرناه يتحقق احراز الصغرى بوجود الخطاب الحتمي على وجه يعم العالم والجاهل وان كان المقصود بها اثبات
ولزوم تحصيل الموافقة لهم في الحكم الواقعي على اي وجه كان كما هو المحتمل من قوله فلا بد فيه من تحصيل الموافقة القطعية
اتجه عليه ان قاعدة الاشتراك كما تقدم تقريرها بما يليق بها من المبحث انما يثبت بها مع اتحاد الصنف وهو مفقود
في المقام لكونهم واجدين لشرط التكليف التفصيلي وهو العلم به تفصيلا دون الفاقدين لذلك ووضح
مقالتنا هذه انه لو فرض كون امرهم في المكلف به دائرا بين الظهر والجمعة مع علمهم بالتكليف بالصلوة اجمالا وعدم
تمكنهم من نيل العلم بالتفصيل كان وظيفتهم الاحتياط على مذهبنا وتحقق [illegible] اتحاد الصنف بيننا وبينهم [illegible]
ح بقاعدة الاشتراك والا فمع اختلاف الصنف بسبب علمهم بالمكلف به تفصيلا وعدم تمكننا على ما هو الواقع فلا
تنفع القاعدة وليس وظيفتنا ح سوى العمل على ما تقتضيه العقل من طريق الاطاعة فهو المتبع في المقام دون قاعدة الاشتراك
ومنها الاستصحاب وبيانه انه لو فرض ان من شك في تعيين المكلف به مع علمه بالتكليف كما في مثال الظهر والجمعة فاتى
باحد الامرين اللذين علم بالتكليف فيهما اجمالا وشك في التعيين بان اتى بالظهر مثلا في المثال المذكور فلا ريب في انه يبقى
بعد الشك في حصول الامتثال بما هو مامور به وخروجه عن عهدة ما اشتغل به ذمته ح فيجري استصحاب الاشتغال
ويلزمه الاحتياط في تحصيل المامور به بالاتيان بالاخرى ايضا وفيه اولا ان اجراء الاستصحاب يتوقف على تعيين المستصحب فان اريد
ان المستصحب هو المعين الواقعي الذي نزل به الروح الامين على سيد المرسلين صلوات الله وسلامه عليه فهو لم يكن منجزا
في حقه قبل الاتيان بما اتى كالظهر في المفروض ضرورة ان الكلام انما هو فيما علم اجمالا بالتكليف بالصلوة وشك
في ان المكلف به هو الظهر او الجمعة فلم يتحقق له حالة تعلم فيها ان المكلف به خصوص الظهر حتى يستصحب بقاءه بعد
الشك فيه وان اريد ان المستصحب هو التكليف المجمل وهو كونه مامورا باحد الصلوتين من دون تعيين فقد سقط
بالاتيان بما هو مصداق له وهو الظهر ولا معنى لاستصحاب ما علم سقوطه وثانيا ان الاستصحاب بعد التنزل عن
الاشكال في المستصحب مما لا حاجة اليه لان الشك في تعيين المكلف به ان كان علة تامة للاحتياط كما هو الواقع
فلا حاجة الى استصحاب الاشتغال لانه بنفسه موجود وان لم يكن علة تامة فاستصحابه لا يفيد الاحتياط فان الشك بالنسبة
الى البراءة والاحتياط قسمان اما علة تامة للاحتياط وهو الشك في المكلف به او علة تامة للبراءة وهو الشك في التكليف
فيما نحن فيه ان كان الشك راجعا الى المكلف به فهو بنفسه علة تامة للاحتياط وان كان راجعا الى التكليف فهو علة تامة

للبراءة

للبراءة وعلى التقديرين فنفس الشك كاف في ترتب حكمه عليه ولا حاجة الى الاستصحاب ومنها الاستصحاب بضميمة الاجماع المركب
وتوضيح ذلك انا لو فرضنا ان رجلا تعلم جميع الاحكام قبل غيبة الامام ثم نسي بعضها وشك في المكلف به واقعا
فلا ريب انه يجري في حقه استصحاب الحكم الواقعي فيلزمه تحصيل الموافقة القطعية بالاحتياط وحيث تحقق وجوب الاحتياط
على هذا الفرض تحقق في غيره بالاجماع المركب فان كل من قال بالاحتياط قال به مطلقا ومن لم يقل به لم يقل به [illegible]
وفيه اولا ان المورد ليس من المسائل المعنونة حتى يتحقق عدم القول بالتفصيل بينه وبين غيره من الموارد فدعوى الاجماع المركب
في المقام واهية جدا وثانيا انه بعد تسليم الاجماع المركب يمكن القلب بان يقال ان غير الناسي اذا شك في ان تكليفه هو الاحتياط
او البراءة استصحب فيه البراءة بناء على مذاق القوم من جريان الاستصحاب في مورد اصل البراءة وان النزاع صغروي من حيث ثبوت
الاشتغال بالعلم بالتكليف اجمالا مع الشك في المكلف به كما هو طريقة القوم خلافا للمحقق الخوانساري على ما عرفت سابقا
فبعد تحرير محل النزاع وان الاصل عند الشك هو البراءة على تقدير رجوع النزاع الى الصغرى كما تقدم ايضا على هذا فيتم
البراءة في غير الناسي ويثبت حكمها في الناسي بضميمة الاجماع المركب لا يقال ان استصحاب التكليف وجودي واستصحاب البراءة
عدمي وقد تقرر في تعارض الاستصحابين المتعارضين ان كان احدهما وجوديا والاخر عدميا كان الوجودي مقدما على العدمي
من حيث ان الوجودي اقوى من العدمي ومن المقرر في محله انه بضميمة احد طرفي الاجماع المركب اذا كانت اقوى كان الحكم لذلك
الطرف دون الاخر وعلى هذا فلا معنى للقلب لانا نقول ما ذكر من تقديم الاستصحاب الوجودي على العدمي مما لا دليل عليه الا ان
كان الوجه فيه ان الاستصحاب العدمي يقتضي استصحاب العدم الازلي والاستصحاب الوجودي من حيث كونه استصحابا يقتضي حالة
سابقة منقضية وجودية فيحصل القطع بارتفاع العدم الازلي فيكون العمل على الاستصحاب الوجودي دون العدمي فان
هذا الوجه انما ينفي عن ترجيح الاستصحاب الوجودي على العدمي في مقام التعارض بل مآله عدم جريان الاستصحاب العدمي
فالحاصل انا نقول اما ان لا يكون الاستصحاب العدمي جاريا واما ان لا يكون الاستصحاب الوجودي مقدما عليه عند التعارض
فلا نسلم تقديم الوجودي على العدمي على فرض التعارض اذ لا دليل عليه ولا مصرح به من الاعلام ثم ذكره [illegible]
وهو مردود عليه ايضا الى انه ذكر في بعض كلماته في انقسام الاستصحابين اذا تعارضا وكان احدهما اكثر موردا
من الاخر قدم الاقل على الاكثر وفيما نحن فيه لما لاحظنا وجدنا ان استصحاب البراءة اكثر موردا من استصحاب الاشتغال لان
مورده ليس الا الناسي على الوجه الذي فرضه فهو موردنا [illegible] فيكون مقتضى تلك القاعدة
التي ذكرها هو تقديم استصحاب البراءة على استصحاب الاشتغال فتحصل من جميع ذلك ان استصحاب الاشتغال الذي هو ضميمة احد
طرفي الاجماع المركب ليس اقوى من استصحاب البراءة الذي هو ضميمة الطرف الاخر فيتعارضان ويتساقطان ويرجع الى الاصل
الاولي العقلي الذي هو البراءة وقد علم من ذلك كله ان الوجه في الاستدلال على الاحتياط في المسئلة هو ما ذكرناه من حكم
العقل لا غير فالعقل حاكم بلزوم تحصيل الموافقة القطعية بالاحتياط ولولاه لكان القول بالبراءة متجها [illegible] اثبات الاحتياط بما
ذكر من الوجوه وهذا هو الكلام في ادلة الاحتياط واحتج القائلون بالبراءة بوجوه الاول دليل العقل وهو قبح العقاب
على ترك الاحتياط بناء على القول به لانه اما ان يكون على المعين الواقعي ولا وجه له لانه عقاب من دون بيان قبيح ولم يبين
الشارع واما ان يكون على كلا المحتملين ولا وجه له ايضا لاعتراف القائلين بالاحتياط بان الواجب هو الواقع ليس الا

واحد معين واما ان يكون على الجامع المشترك بينهما وهو ممتنع لان المفروض انهما متباينان ولم يتعلق الطلب في الواقع الا
بواحد معين واما ان يكون على الامر المردد بينهما لا وجه له لان المكلف به اذا كان هو الواحد المعين في الواقع كان الامر
من قبيل المجمل فيجب الاتيان لا بترتب عليه اثر فهو خارج عن محل الابتلاء فلا يكون مانعا من الرجوع الى البراءة
في ان عنوان المكلف به لو كان معلوما وشك في مصاديقه كما في الشبهة المحصورة فان العنوان معلوم وهو النجس
امرنا بالاجتناب عنه تحقق التكليف ولم يبق شك في حكمه الا انه حيث اشتبه الطاهر بالنجس وقع الاشتباه في
العنوان الذي علم تعلق التكليف به كان اللازم الاحتياط لتحصيل الامتثال بالعنوان المأمور به واما فيما لم يتحقق
المكلف به وتحقق الشك في حكمه فلا يلزم الاحتياط وذلك لان الشك في حكم الله كما ينشأ من الجهل بنفس الحكم الذي هو
الوجوب او التحريم او غيرهما كذلك ينشأ من الجهل بالموضوع الكلي كما لو شك في ان الواجب هل هو الظهر او الجمعة فان
حكم الصبح مجهول من حيث انه هل حكم بوجوب الاحترام لا وكذلك لا ندري هل حكم بوجوب الظهر لا وحيث لم يعلم
العنوان المكلف به صح لنا الحكم بالبراءة عن تعيينه فنأخذ باحدهما ونحكم بالتخيير ونحكم بالبراءة من تعيينه ويشهد
بذلك ان الاول انا لم نجد من علمائنا من حكم بالاحتياط في الفقه ولا في الاصول بل وجدنا من علمائنا من حكم في
ما يقتضي الحكم بالبراءة فمنهم السيد حيث حكى عنه في المعالم انه اورد على نفسه في بعض كلامه سؤالا هذا لفظه فان قيل
انا نسد طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة
من مذاهب ائمتنا فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعولون فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا
في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم الى ان قال وان لم يكن ذلك يحصل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرناها تعين العمل على
مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين هذا ولا يخفى ان التخيير في كلامه ليس ناظرا الى خصوص ما دار الامر فيه
بل مطلق سواء وما الشك في المكلف به كما هو مقتضى سياق كلامه حيث يريد بيان المخلص فيما ليس هناك طريق علمي ومعلوم
غير محصور فيما دار الامر بين المحذورين وكذلك مقتضى التعليل بقوله لفقد دليل التعيين ومنهم الشيخ فيما اذا اختلفت الامة
ولم يكن مع احدهما دليل حكم بالتخيير بين القولين وتبعه عليه جماعة وليس ذلك الا من فروع ملخص حيث علم بالتكليف
وشك في المكلف به الثاني ان المحقق حكم في تعارض الخبرين بالتخيير فيدل ذلك على ان الاحتياط ملغى في نظر الشارع
عند تردد المكلف بين امرين والجواب انك قد عرفت ان العقل يحكم جزما بوجوب تحصيل الموافقة القطعية بالاحتياط
من الاقسام المذكورة ان العقاب انما هو على المخالفة في الواقع قوله انه لا وجه له لان العقاب من دون بيان قبيح
الشارع مدفوع بان القبح انما يسلم لو لم يكن طريق الى الوصول الى الواقع والعمل عليه والمفروض ان نفس التكليف معلوم
الباب انه لم يتعين المكلف به والعقل حاكم بوجوب الوصول اليه من جهة امكانه بالاحتياط قوله في الشق الاخير الخروج
عن محل الابتلاء قلنا انا نفرق بين محل الابتلاء وغيره انما هو في الشبهات الموضوعية واما الشبهات الحكمية التي هي محل النزاع
قضايا فرضية عند المجتهد فلا فرق فيها بين محل الابتلاء وغيره بل جميعها محل ابتلاء المجتهد الذي غرضه الاستعلام
انه يصح العلم بحكم الله في تلك القضايا وانه يريد العمل بها وهي محل ابتلائه لمرتبة عالم الاستعلام واما الاشتهار بكلام
الشيخ فلا يصلح لانه لا حجة في قولهما مع عدم التفاتهما الى الصور المنتشرة والاقسام المتشعبة وقد فصلنا الكلام فيها في باب

وايضا

وناهيك في ذلك على عدم جواز مخالفة العلم بالتكليف اجمالا وانه يجب الكلف به اتفاق اصحابنا على عدم جواز خرق الاجماع
المركب فانه من فروع ما نحن فيه واما الاستشهاد بما دل على التخيير بين الخبرين المتعارضين الذين لا مرجح لاحدهما على
الاخر فلا يصح ايضا لان ذلك حيث لم يعلم اجمالا بصدور احد الخبرين فان ورود الخبرين مع احتمال ان يكون احدهما
او كلاهما مما لم يصدر عن الامام واما ان علم اجمالا بصدور احدهما من المعصوم قطعا فلا مساس لها بما نحن فيه لان الحكم يكون
مثل ما نحن فيه بعينه ويحكم فيه بحكم الثاني الاحتياط الذي يقابل البراءة مثل قوله ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم
وقوله الناس في سعة ما لم يعلموا ونحوهما وجه الاستدلال ان كلا من الظهر والجمعة غير معلوم انه بعينه ما حجب فنكون
في سعة من تعيين كل منهما فنحكم بالبراءة من التعيين وقد مر ما تقدم الاشارة اليه من انه لا يخلو اما ان نحكم بالبراءة من كل
منهما وح يلزم المخالفة القطعية واما ان نحكم بالبراءة من واحد منهما بعين وح يلزم الترجيح بلا مرجح واما ان نحكم بالبراءة
من واحد منهما بعينه لا بعينه حتى نحكم بالتخيير بينهما وح نقول ان اخبار البراءة لا تفي بافادة التخيير فلا بد من استفادته
من دليل آخر ولا دليل عليه في ذلك هنا ولا يخفى ان الجواب عن هذا الوجه قد ذكره بعض من تأخر وليس راجعا الى
ابطال شيء من المقدمات فالجواب الحقيق هو اثبات ان كل منهما معلوما حتى يرتفع المقدمة الاولى فالاحسن في الجواب ما ذكره
شيخنا المحقق العلامة دام مجده بما افاده من دلالتها بالمفهوم على عدم كونه موضوعا عن العباد وكونه محجوبا عليهم ومأخوذين
به وملزمين عليه دليل عقلي تقتضيه حكم العقل بوجوب المقدمة العلمية على وجوب الاتيان بكل من الخصوصيتين فالعلم
بوجوب كل منهما بعينه وان كان مجهولا الا ان العلم بوجوبه من باب المقدمة ليس محجوبا عنا فلا مساغ لدعوى عمومه
الشيء ظاهر الفائدة وعموم ظاهر ادلة البراءة كما ينافي بين عدم الوجوب النفسي وانما ثبت الوجوب الغيري
انتهى ملخصا وكذلك البعض ان محصل ان هناك امورا ثلاثة الواجب المعين في الواقع والامران المردد بينهما كالظهر و
الجمعة في المثال المذكور وهذان وان كانا مما يجب بحكم العقل يحكم بمنطوق قوله الناس في سعة ما لم يعلموا الا ان
لما كان الواجب المعين الواقعي مما علم اجمالا وكان واجبا بحكم مفهوم الحديث المذكور وهو ان الناس ليسوا في سعة ما علموا
وكان الامران المردد بينهما مما لا يتحقق الواجب الا بهما فهو واجب وان كانا بالعرض فمن جهة انه ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولا يخفى انهما متعدد
عليهما فلا منافاة بين الاباحة الذاتية وان كانت بالحصر ظاهرة وبين الوجوب العرضي كما لا منافاة بين الاباحة الاصلية
الواقعية وبين الوجوب العرضي المقدمي ثم اورد عليه انه ليس هناك امور ثلاثة اذ ليس المعين الواقعي الا احد الامرين المردد
بينهما في الواقع وح نقول ان كلا من الامرين اذا لوحظ بخصوصه كان مما حجب علمه فيشمله منطوق الحديث فاذا لوحظ
الظهر في المثال السابق عليه انه لم يعلم فيكون المكلف في سعة منه فنحكم بالبراءة منه ولا نحكم فيهما الا بالبراءة فليس هناك
شيء ثالث يكون ان معلوما له الا مفهوم الايات بعينه هناك ثالث اعتباري يغاير المردد بينهما بالاعتبار ولا يعقل
مع كون لفظ الحديث ناظرا الى الامور الخارجية فان لفظ الحديث يعطي ان الناس في سعة الامر الذي لا يعلمون
وليس في الخارج الا هذان ومن المردد بينهما واذا لوحظ كل منهما بعينه صدق انا في سعة حيث لم نعلم نعم لو كان قد عبر
في الحديث بمثل قولنا الاسعة للناس لا فيما لم يعلموا لم يكن ناظرا الى الخصوصيات وكان عنوانا كليا يمكن ان يقع من
جهة الامرين المردد بينهما مما علم على انه بالوجوب من باب المقدمة فيهما مما يصدق عليه عنوان العلم ويقع هناك

واذا لوحظ خصوص الجمعة
صدق عليه انه لم يعلم فيكون
المكلف في سعة منه فنحكم
بالبراءة منه

او سعته وعدمها بالاعتبارين واما اذا جهل ما لم يعلموا امر تخصيصا وجعل التكليف في سعته كما هو مقتضى لفظ الحديث لم يعم
ان يق انه لا سعة فيه باعتبار العلم بوجوبه من باب المقدمة لانه لكونه فيقتضي عليه انه ما لم يعلم ثبت انه في سعة فلا يصح غيره عدم
اعتبار الوسعة لكون ثبوت وسعته منافيا لعدم الوسعة وانه خبر بسقوط [illegible] هذا ايراد ما فهمه من كلام المجيب على ما
يعطيه كلامه لانه لا يدل على وجوب شيء الا انه لا يتعلق [illegible] فالعلم بوجوب كل منهما بعينه وان كان يجيء [illegible] فانه يدل على
ان ما المقدمة انما هو المعين عند الشارع منهما المجهول عندنا الى شيء [illegible] الشارع عنهما [illegible] بمجرد تمام المقدمة العلمية كاف
في كونه ذي المقدمة غير خارج ضرورة ان المقدمة العلمية انما [illegible] على ما كان محصلا للذي المقدمة لكونه موجودا فيهما
وكونه احد المحتملات [illegible] الثالث [illegible] من كلام الفاضل القمي ره من ان وجوب الاحتياط يستلزم تاخير البيان عن وقت
الحاجة وتوضيح [illegible] ذهب المحقق الخوانساري ره الى اختيار القول بالبراءة عند الشك في المكلف به ثم استثنى من ذلك
[illegible] على وجه الاجمال [illegible] لو كان لفظ [illegible] شرائط [illegible] ما لم يعلم
معناه [illegible] الاحتياط وحكى الفاضل القمي ره كلامه حيث [illegible] المحقق
العلامة الخوانساري ره في شرح الدروس [illegible] عدم وجوب الاحتياط في اجزاء
العبادات ايضا [illegible] الماء المشتبه بالنجس [illegible] على جواز التوضي [illegible] لا
بزوال الصلوة [illegible] بوجوب الصلوة يقتضي اليقين بالاتيان باجزائها وشرائطها التي ثبتت بالدليل وقد علمت انه
لم يثبت الدليل سوى اشتراطها بالطهارة بالماء وعدم التطهير بالمياه النجسة المتيقنة او المظنونة على [illegible]
ثبوت اشتراطها بالماء الطاهر لكن نقول ان طاهرا بوجه الذي [illegible] ولو حصل اليقين بالتكليف بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر
بل يكون مترددا بين امور فلا يبعد القول بوجوب تلك الامور جميعا ليحصل اليقين بالبراءة وكذا لو قال الامر ان الامر
مشروط بكذا ولم يعلم او يظن لمراده [illegible] هذا ايضا الظاهر وجوب الاتيان بكل ما يحتمل ان يكون كذا حتى يحصل اليقين
او الظن [illegible] كلام المحقق الخوانساري ره قال الفاضل القمي ره وصرح [illegible] المحقق الخوانساري ره بعدم وجوب الاحتياط في اجزاء
العبادة وشرائطها في مواضع كثيرة [illegible] ايضا ويمكن ان يكون مراده بما استثناه بقوله نعم الخ مثل الامر بقضاء الفائتة
المرددة بين الخمس ومثل اشتراط صحة الصلوة بعدم التكفير المختلف في تفسيره بانه وضع الكف اليمنى على اليسرى او بالعكس او
غير ذلك مثل ما اشتبه عليه الامر في وجوب القصر في الصلوة او الاتمام او الظهر او الجمعة ثم قال ره واقول وان كان
النظر الجليل هو ما ذكره ره ولكن دقيق النظر يقتضي خلاف ذلك فان التكليف بالامر المجمل المحتمل لافراد متعددة بارادة فرد
معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتاخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق اهل العدل على استحالته وكل ما يدعى
كونه من هذا القبيل فيمكن منعه اذ غاية ما يسلم في القصر والاتمام والظهر والجمعة وامثالها ان الاجماع وقع على ان من ترك الامرين
بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب لا ان من ترك احدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا بان ترك فعلهما مجتمعين يستحق
العقاب ونظير ذلك مطلق التكليف بالاحكام الشرعية سيما في امثال زماننا على مذهب اهل الحق من التخطئة فان التحقيق
ان الذي ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الادلة الظنية لا تحصيل الحكم النفس الامري في كل واقعة
ولذا لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي من اول الامر ايضا نعم لو فرض حصول الاجماع او ورود النص

على وجوب شيء معين عند الله مردد عندنا بين امور من دون اشتراطه بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لاسقاط قصد التعيين
في الطاعة لتم ذلك ولكن لا يخفى ان [illegible] قوله يعني المحقق الخوانساري ره فلا يبعد القول بالوجوب بل لا يبعد القول بوجوب [illegible] و
الجزم بالوجوب ولكن اين هذا الفرض وانى يمكن اثباته انتهى ما اردنا نقله من كلامه ره وتبرا ولا ان ما ذكره من جهة
التكليف بالمجمل وتاخير البيان عن وقت الحاجة لا مدخل له في المقام لان ذلك انما يتصور بالنسبة الى المخاطبين بذلك الخطاب
وكلامنا في البحث عن البراءة والاحتياط انما هو بالنسبة الى امثالنا من غير المخاطبين فلا اجمال في الخطاب اصلا لانهم علموا
المراد وانما طرأ الاشتباه في المكلف به من جهة ترددنا في ذلك الخطاب بين امرين بالنسبة الينا من جهة اسباب اختفاء
الاحكام ولا ان هذا التردد العارض من جهة اسباب اختفاء الاحكام غير واجب على الحكيم تعالى حتى يقبح تاخيره عن وقت
الحاجة بل يجب عند هذا الاختفاء الرجوع الى ما قرره الشارع كلية في الوقائع المختلفة والا فالى ما يقتضيه العقل من البراءة
والاحتياط ونحن ندعي ان العقل حاكم بعد العلم بالوجوب والشك في الواجب وعدم الدليل من الشارع على الاخذ باحد
الاحتمالين المعين او المخير والاكتفاء به من الواقع بوجوب الاحتياط حذرا من ترك الواجب الواقعي واين ذلك من مسئلة التكليف
بالمجمل وتاخير البيان عن وقت الحاجة وثانيا ان التكليف بالمجمل وتاخير البيان عن وقت العمل لا يستلزم قبحه مطلقا
وانما يقبح اذا ادى التكليف به على الوجه المذكور الى التكليف بما لا يطاق بان يؤدي ذلك الابهام الى اراده المعين في الواقع على وجه
الخصوصية ولم يكن طريق الى الامتثال اصلا حتى بالاحتياط واما التكليف بالمجمل وتاخير البيان مع تمكن المكلف من الامتثال
ولو بالاحتياط فلا دليل على قبحه ولهذا اختار بعض المحققين من المتاخرين قبح تاخير البيان عن وقت الحاجة بقبح تاخيره عن
وقت الحاجة الى البيان لا الحاجة الى العمل الذي هو الحاجة الى العمل لا يقتضي بقبح التاخير اذا كان هناك طريق الى الامتثال
من دون بيان كالاحتياط والحاجة الى البيان انما يتحقق اذا لم يكن طريق الى الامتثال بخلافه [illegible] حيث زعموا ان تاخير
البيان عن وقت الحاجة الى العمل قبيح وقد تبين ضعفه وثالثا ان ما ذكره من تسليم وجوب الاحتياط اذا قام الدليل
على وجوب شيء معين في الواقع غير مشروط بالعلم هدم لما ذكره من عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة لانه اعتراف
بعدم قبح التكليف بالشيء المعين عند الامر المجهول عند المكلف وذلك لان التكليف بالمعين الغير المشروط بالعلم نوع من التكليف
بالمعين المجهول وقسم من تاخير البيان عن وقت العمل وهذا هو الذي اورده شيخنا الامام المرتضى ره بقوله واما ما ذكره
تبعا للمحقق المذكور من تسليم وجوب الاحتياط اذا قام الدليل على وجوب شيء معين في الواقع غير مشروط بالعلم فغير انه انما
كان التكليف بالشيء قابلا لان يقع مشروطا بالعلم ولان يقع منجزا غير مشروط بالعلم كان ذلك اعترافا بعدم قبح التكليف
بالشيء المعين المجهول فلا يكون العلم شرطا عقليا انتهى ثم قال ره واما اشتراط التكليف به شرعا فهو غير معقول بالنسبة الى
الخطاب الواقعي فان الخطاب الواقعي في يوم الجمعة سواء فرض قوله صل الظهر ام فرض قوله صل الجمعة لا يعقل ان يشترط بالعلم
بهذا الحكم التفصيلي نعم بعد اختفاء هذا الخطاب المطلق يصح ان يرد خطاب مطلق كقوله اعمل بذلك الخطاب ولو كان عندك
مجهولا وائت بما فيه ولو كان غير معلوم كما يصح ان يرد خطاب مشروط وانه لا يجب عليك ما اختفى عليك من التكليف في
يوم الجمعة وان وجوب امتثاله عليك مشروط بعلمك به تفصيلا ومرجع الاول الى الامر بالاحتياط ومرجع الثاني الى
الامر بالبراءة عن الكل ان افاد نفي وجوب الواقع رأسا المستلزم لجواز المخالفة القطعية ونفي ما علم اجمالا بوجوبه وان افاد

نحو وجوب القطع بالبيانات وكفاية بعض بالاحتمال ثم رجع الى جعل السبب الواقع والبراءة عن اتيان الواقع على ما هو عليه لكن دليل
البراءة على الوجه الاول ينافي لعلم الاجمالي المشترط والبراءة المتباينة على الوجه الثاني غير موجه فيلزم من وجوب
الامرين بعنى وجوب مراعاة العلم الاجمالي مع عدم وجود دليل على قيام احد المحتملين مقام المعلوم اجمالا الا بحكم العقل
الاحتياط اذ الثالث للدليل الامرين فالحاجة الى الشارع بالاحتياط ووجوب الاتيان بالواقع غير مشروط بالعلم التفصيلي به
مضافا الى ورود الامر بالاحتياط في كثير من الموارد انتهى ومراد ما ذكره من استلزام ذلك الفرض اعني تنجز التكليف
بالامر المردد من دون اشتراط بالعلم به لاسقاط قصد التعيين في الطاعة فيتجه عليه ان سقوط قصد التعيين انما حصل بمجرد
التردد والاجمال الواجب سواء قلنا بالالتزام بالاحتياط ام لا فليس من لوازم تنجز التكليف بالواقع وعدم اشتراطه بالعلم
توضيح المقام على وجه ينكشف حقيقة الحال في كلمات هؤلاء الاعلام هو ان المحقق الخوانساري بعد ان حكم بالبراءة في الموارد
الذي ذكره استدرك حكم مورد ثم قال ولو كان من قبيل خبر الواقع في الشرع او من قبيل الحال كما هو الشايع في كلمات العلماء
من انهم اذا ثبتوا احكاما في مورد وكان هناك مورد اخر ولو فرضنا يجري فيه ذلك الحكم على فرض وقوعه تجوزا ذلك المنع وذكر
حكم ولا يكون ذلك دليلا على وقوعه اعلى امكانه بل كان اعم منها ومن مقابلهما الكل خطأ الفاضل القمي رحمه الله على الحكم
الواقع في الخارج ومثل له بالفاسق في جملة الفرائض الخمس وبالتكفير والقصر والاتمام والظهر والجمعة ولم يقع منه خطأ غير ذلك
ثم تقول ان ما اورده على المحقق المذكور من لزوم تاخير البيان على تقدير وقوع الفرض على ما زعمه من كونه المحقق المذكور قد قصد
ذلك متجه لانه استند في المنع عليه الى انه غاية ما يسلم هو انه قام الاجماع على ان من ترك الظهر والجمعة يستحق العقاب ثم
الاجماع على ان من ترك احدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا يستحق العقاب ولا يلزم منه انه لو قام الاجماع على وجوب
المعين الواقعي استلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة لان الاجماع المذكور تكليف في حقنا بالمعين من دون بيان لم يقال
هذا الاجماع بالنسبة الينا من دون بيان لم يقال هذا الاجماع بالنسبة الينا نحو ما المخاطبين اذا خاطبهم الامر بالشيء معين
مع تاخير البيان عن وقت الحاجة ومن المعلوم عند المنصف ان هذا حق ولا يتجه عليه ما اورده عليه من ان حديث التكليف
بالمجمل وتاخير البيان عن وقت الحاجة لا دخل له بالمقام اذ لا اجمال في الخطاب اصلا وانما طرء الاشتباه في المكلف به من جهة
تردد ذلك الخطاب المبين بين امرين الى آخره وشرحه بعينه لو ورد نص بان من اشتبه عليه المامور به وجب عليه الاتيان بذلك
المعين فانه يلزم منه ذلك تاخير البيان حتى في حقنا معاشر الغائبين وكلام الفاضل المذكور ناظر الى مثل هذا النص و
الاجماع الحاكم في حق من اشتبه عليه المامور به المعين بالاتيان به كما لا يخفى عليه فرضه لكلام الذي استند اليه في الاجماع واما ما
ذكره في الايراد الثاني من ان قبح تاخير البيان بعد ورود التكليف بما لا يطاق فان استلزم كان قبيحا والا فلا فهو حق لان
انه لا يرد على الفاضل المذكور لان كلامه ناظر الى صورة كون الامر قد قصد الاتيان بذلك المعين بان قال لمن خفي عليه
بالخطاب الاول اشتغل بذلك المعين الذي اردته من الخطاب الذي اشتبه عليك المراد به كما يكشف عنه تعبيره بقيام الاجماع
على استحقاق العقاب على ترك المعين الواقعي ويكشف عنه ايضا ما ذكره بعد ذلك بقوله نعم لو فرض حصول الاجماع او ورود
النص على وجوب شيء معين عند الله تعالى مردد عندنا بين امور من دون اشتراطه بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لاسقاط قصد
التعيين في الطاعة لتم ذلك الوجه في ذلك ان مراده بنفي الاشتراط بالعلم انما هو عدم العلم بالمامور به والاتيان به على وجه

التعيين

التعيين شرطا في امتثال المامور به ذلك المامور به المعين وبعبارة اخرى علم المكلف عند الاتيان به ان هذا هو المامور به والمراد
بالاشتراط اشتراط المولى على المكلف والزامه بالاتيان به على وجه التعيين فيكون المراد بالنص او الاجماع هو وجوب اتيان المكلف
بذلك المعين على اي وجه كان ولو في ضمن المحتملات ومعلوم ان هذا الفرض يكون دليلا على ان الشارع قد اسقط قصد التعيين في
الامتثال فلا يستلزم التكليف بما لا يطاق بخلاف ما لو لم يسقط الشارع قصد التعيين فانه يصير تاخير البيان عن وقت الحاجة
على وجه يستلزم التكليف بما لا يطاق فلو قال اسيام كل ان تذبحوا بقرة واراد بقرة معينة وكان مقصوده الامتثال بذلك المعين عينه
على وجه التعيين او قال بعد الخطاب المشتبه على المامور بما امرتك به قاصدا الى الامتثال والاتيان به على وجه التعيين كان من تاخير البيان
المستلزم للتكليف بما لا يطاق وفي حكمه ما لو ثبت بالاجماع ارادة الامتثال بالمعين من خطابه على وجه التعيين بالنسبة الينا بخلاف
ما لو كان مراده الامتثال والاتيان بالمعين ولو في ضمن المحتملات فانه لا يستلزم التكليف بما لا يطاق ويصح ان يقال انه ليس من تاخير البيان
عن وقت الحاجة نظرا الى كون مثل ذلك نوعا من البيان في المعين وبما ذكرناه من البيان يعلم سقوط الايراد الثالث لان ما
على ان المراد بالاشتراط كون التكليف مشروطا بالعلم ثبت بثبوته وينتفي بانتفائه وقد عرفت ان ليس المراد ذلك وسقوط ما ذكره
بقوله واما اشتراط التكليف به شرعا الى آخره بانه لا يعقل ان يكون الخطاب الواقعي مشروطا بالعلم بعد الحكم التكليفي التفصيلي
واين هذا مما ذكره الفاضل المذكور والمطابق لما ذكره هو ان يقصد الخطاب الواقعي على وجه يكون في نظر المولى او صريح كلامه
ان يأتي المكلف بالمامور به عالما بانه المامور به معينا وهذا معقول لكنه فيما لا يلزم به ومع هذا يعلم عدم مناسبة ما استدرك بقوله
ثم اصعب اجتماعه هذا الخطاب المطلق آه لما ذكره الفاضل المذكور ومما ذكرنا ظهر سقوط الايراد الرابع لان اسقاط قصد التعيين
يوجب ان يقع التكليف بما لا يطاق وتاخير البيان عن وقت الحاجة بخلاف ما لو لم يسقطه فانه يكون من قبيل التكليف بما لا
يطاق وما ذكره من ان سقوط قصد التعيين انما حصل بمجرد التردد ممنوع لانه في صورة كون التكليف قبيحا يسقط الامتثال اصلا لا انه
يسقط قصد التعيين واذ قد عرفت ذلك كله فلنرجع الى اصل المطلوب فنقول ان الامر في مفروض المسألة هو الاحتياط
بالاتيان بالمحتملات لكن يتوجه في المقام سؤال وهو انه اذا كان المامور به عبادة وسقط قصد التعيين لعدم التمكن منه فعند
الاحتياط في مقام العمل فبايهما ينوي الوجوب والقربة والجواب ان في ذلك طريقين احدهما الطريقة المختارة عند
كثير من العلماء وهي قصد القربة والوجوب بكل منهما وهذا مبني على كون اوامر الاحتياط شرعية حتى يصير كل من الامرين
المردد بينهما مامورا به بالامر الظاهري الشرعي ولازم هذه الطريقة انه يقصد القربة عند الاتيان بكل واحد حتى انه لو حصل
احدهما قاصدا به القربة من دون التفات الى الآخر او مع الاعراض عنه ثم التفت او بدا له الاتيان بالآخر كان مطيعا بهما معا و
رفع الجميع صحيحا وثانيهما ما اختاره بعضهم وهو ان يقصد الاتيان بجميع المحتملات في قصد الامر وينوي حصول التقرب بالمامور به
الواقعي الحاصل فيما في هذه الطريقة مبنية على ان اوامر الاحتياط انما هي للارشاد فليس الاحتياط واجبا شرعيا وانما هو
طريق من طرق الطاعة يحكم به العقل وقد حكم هنا بامتثال المامور به الواقعي والوصول اليه ولازم هذه الطريقة انه لو جمع
الشروع وقصد التقرب بالمعين الواقعي الحاصل في ضمن الجميع فلا يصح له نية التقرب والوجوب باحدهما لو اتى باحدهما فقط لا
عن عزم او معرضا عن ذلك الغير ثم التفت او بدا له يكن ممتثلا لانه ان نصوص من حال بالوجه الثالث ان مرد على الوجه الاول تارة
لا وجه لقصد الاتيان بالمحتملات الا من باب المقدمة اذ لم يوجد بها امر في انفسها وانما هي لتحصيل المعين الواقعي فيكون وجوبها

للغير من باب المقدمة ما لا من المقدمي الاتيان من جعل ما تعلق به عبادة لان صيرورة الشيء عبادة تابعة لثبوت حسن فيه في حد
ذاته والمطلوب للغير لا يكون المقصود منه سوى الوصول الى ذلك الغير كيف يتصور ان يكتسي المطلوب للغير بلحاظ الحسن الغيري فلا
يتصور صيرورته عبادة حتى انه لو صرح الآمر بالامر بالمقدمات لم يكن الامر يفيدها حسنا نفسيا فلا يكون طلبها الا للغير
فلا تصير عبادة ومن هنا قلنا ان ما ذكره اكثر الفقهاء من ان الوضوء يجب لمس كتابة القرآن ان وجب وكذا التيمم يجوز
الاتيان بهما بنية الوجوب ليس في محله لان وجوب الوضوء او التيمم لمس كتابة القرآن مما لم ينص عليه في الكتاب ولا في
السنة غاية ما في الباب انه حرم مس كتابة القرآن بغير طهارة بقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون وليس طريق حكمهم
بوجوب الوضوء او التيمم عند وجوب مس كتابة القرآن سوى كونهما مقدمتين للواجب وقد عرفت ان الامر المقدمي لا يتأتى
منه جعل ما تعلق به عبادة فكيف يصح التقرب والوجوب بذلك الوضوء او التيمم فتلخص مما ذكرنا ان حكمهم بالوجوب اذا وجب
مس كتابة القرآن لا وجه له فلا يصح قصد الوجوب ولا التقرب بذلك الوضوء او التيمم اما التيمم فلانه ليس حسنا نفسيا اصلا
لانه لا يرفع الحدث واما الوضوء فلانه وان كان حسنا نفسيا عندنا وعبادة في حد ذاته غير ان التحقيق ما حقق الوجوب لا ان
كثيرا من المتقدمين لا يقولون بحسنه النفسي ولا دليل على ندبه ولهذا لا يقولون بجواز الاتيان به لاجل الكون على الطهارة
فكيف الوجوب النفسي فانهم لا يقولون به فلا يكون وجوبه عند عدم الامر بالمقدمة مترددا ومن هنا قال في الشرائع عند قول صاحب
الكفاية والمشهور وجوب الوضوء لمس كتابة القرآن ان وجب بالنذر وشبهه وهو يتوقف على حرمة المس للمحدث بالحدث الاصغر
المقدمة مطلقا فالحق لا يتم الواجب الا به فيجب لكن تحقيقا والاشارات تقدم عدم وجوب المقدمة مطلقا فلا يبقى عدا الوجوب الشرطي ونفي النص
الوجوب في البيان واما حرمة المس فقد اختلفوا فيه فبين قائل بها وهو الاظهر وعليه المعظم وبين قائل بالكراهة وهو خيار ابن [illegible] والمبسوط و
المهذب والسرائر واستوجهه بعض الاواخر وهو ظاهر المعتبر ولا يخلو من اشكال حيث ذكر الجنب والحائض ظاهر المهذب البارع
كالمعتبر حيث ضعف الاخبار الدالة على الحرمة وحمل في الانتصار اختاه الخ وقال لكن عضدها المشهور بين الاصحاب فالعمل بها اجود هذا ما
اردنا نقله من كلامه ولكن لا يخفى على ما ذكرنا الاسم الوجوب الشرطي بجواز قصد التقرب حتى على القول بوجوب المقدمة فلا بد من البيان على هذا
نعم لو رايت القرآن في القذر دار امره بين محذورين اما ترك القرآن على حاله فيكون قد ارتكب هذا الحرام ولم يرتكب حرمة المس فرض على وجوبه
او استنقاذه وارتكاب حرمة المس وان لم يرتكب الحرام الاخر وتحصل من جميع ما ذكرنا انه لا يصح قصد القربة ولا الوجوب بكل من الامرين
المتباينين المردد فيهما هذا وتحرير الكلام في مقامين الاول ما ذكره من ان الامر المقدمي لا يتأتى منه جعل ما تعلق به عبادة معللا فيه
بان صيرورة الشيء عبادة تابعة لثبوت حسن فيه في حد ذاته فانا نمنع من ذلك اما اولا فلانه اعترف بان التيمم ليس حسنا نفسيا
وعلله بانه لا يرفع الحدث مع انهم عدوه من العبادات مع ان حصر الحسن غير منحصر في رفع الحدث كما يرى ان الشارع
امر بوضوء الحائض وهو عبادة [illegible] جنبا ولا يرفع الحدث وهو عبادة واما ثانيا فلان العبادة بالمعنى الاخص عند علمائنا
ما يتوقف صحته على قصد القربة وليس اي بابا للعبادة ما ذكره كما ان الحيا فيهما ليس ما ذكره الفاضل القمي من انها على ما هو [illegible] من
انحصار المصطلح فيها في شيء وقد اجاد سلطان المحققين حيث قال العبادة قد تطلق ويراد بها المهية المخترعة في الشرع
بها وايقاع الذي هو ما يتوقف صحتها على قصد القربة سواء كان فعلا كالطهارة والصلوة والزكوة والحج والاعتكاف او تركا
كالصوم وقد تطلق على كل ما وقع على وجه التعبد به سواء كان امرا مخترعا في الشرع كالمذكورات او لا كاداء الدين و

وصلى

الزيارة وردف الاخرى والمعاملات لو اجيزت اذا قصد بها القربة وهي بالمعنى الثاني اعم منها بالمعنى الاول وقد عرفت [illegible]
انحصار المصطلح فيها في شيء وهذا غير بعيد لانها شرعا كما العبادة التي علم انحصار المصطلح فيها في الامثال الغير [illegible] نحو
كالطهارة وطرد بالواجبات التي ليست بعبادة ولا يختص بما ليس فيها في شيء كوجوب توجيه الميت الى القبلة انتهى واما ما ذكره
من ان المطلوب للغير لا يكون المقصود منه سوى الوصول الى الغير فان اريد به القصد الحقيقي حتى يكون منافيا لكونه مطلوبا على
وجه التعبد ايضا ففيه ان كون المقصود منه ذلك لا ينافي كونه مطلوبا على وجه التعبد وان كان ربما يسري الشبهة من ملاحظة
الاوامر الغير العرفية كنصب السلم مثلا ولكن مثل هذا لا يعجب بملاحظة فيه انه ليس لاهل العرف اوامر تعبدية وح نقول يجوز
ان يامر الشارع بالمقدمة لا للتعبد كما في تطهير الثياب والبدن من الخبث ويجوز ان يامر بها مع الغرض ويكون مقصوده
التعبد غاية ما في الباب انه يكون مقيدا بحال خاص مثل ارادة الصلوة والطواف الا انه لا ينافي كونه عبادة كما في الوضوء
للصلوة بقصد القربة وكثير منهم يشترطون نية الاستباحة وليس معناها الا كون ذلك الوضوء واجبا للغير كالصلوة مثلا وان اراد
القصد الصادق في مقابل الحسن الذاتي لم يكن منافيا لما ذكرناه والحاصل ان ما ذكره مبني على ان يكون العبادة منحصرة
فيما علم اتصافه بالحسن الذاتي فلا يكون غيره عبادة ونحن نقول ليس كذلك بل العبادة عبارة عما امر به الشارع للتعبد به وهذا
يجتمع مع كونه مطلوبا للغير كما يجتمع مع كونه مطلوبا نفسيا الثاني ما اورده على اكثر الفقهاء في قولهم ان الوضوء يجب لمس كتابة
القرآن ان وجب وكذا التيمم من انه لا وجه لنية الوجوب فيهما انما هو وجوب غيري [illegible] الوجوب الغيري لا يصلح ان يجعل متعلقه عبادة فلا يصح
نية القربة بهما فنقول يتجه عليه اولا ان وجوب الوضوء في كل مورد اتصف بالوجوب ليس الا غيريا فتخصيص هذا المورد بحصر
هذا الايراد لا وجه له الا ان يراد وجوب الصلوة بعد دخول وقتها او الطواف في وقت وجوبه وغيره من سائر الموارد
التي تتصف بالوجوب انما هو لاجل وجوب ما هو شرط فيه ولم يتعرض في هذا المقام لنية القربة ولم يشكل لاهم من طلب ذلك
فلعلهم يقولون بما يلتزم به في مقام دفع الاشكال عن نية الوجوب في الوضوء للصلوة فانه قد اتفق ان شيخنا الامام
المرتضى في دفع الاشكال على وجه كلي وهو ان الوضوء في نفسه عنوان واقعي يرجع في ثانيه [illegible] رافع الحدث [illegible] شرط لقصد
الواقع لك العنوان واتيان الفعل من حيث كونه بذلك العنوان في مقام مع قطع النظر عن الامر فمن يريد امرا غيريا وبما كان
ذلك العنوان مجهولا لا يمكن القصد اليه وجب القصد اليه اجمالا بالاتيان بذلك الفعل لاجل ارادة الشارع فان اراده مرة
من حيث ذلك العنوان واما حصول التقرب للفاعل فباعتبار رجحانه الذاتي الذي لولا الوجوب الغيري لكان مستحبا نفسيا مع
كذلك مع الوجوب الغيري عند بعض والقول بان الوجوب الغيري لا يصير منشأ للتقرب لاستحبابه فلا بد [illegible]
لان المفروض ايقاع الفعل لوجوبه مدفوع بمنع عدم حصول التقرب بالواجب الغيري اذا كان في نفسه عبادة مطلوبة شرعا
نظير الصوم الذي يجب بنذر الاعتكاف لتنفيذه غاية الامر عدم زيادة ثواب لاجل هذا الوجوب فانه لا يوجب الثواب
ولا يبعد [illegible] وانت خبير بان المنع الذي ذكره في دفع الكلام لا اثر له في حل الاشكال لان محصل المنع [illegible]
في تصوير المطلوب [illegible] ذلك لا يرجع الى محصل [illegible] التقرب [illegible] الاتيان بالمامور به [illegible]
ان الامتثال يتبع القصد فان قصد الاتيان بالمامور به لكونه واجبا غيريا فقد امتثل الامر الغيري وان قصد الاتيان
به لكونه مندوبا فقد امتثل الامر الندبي والمفروض انه لم يقصد سوى الوضوء للصلوة وغيرها مما هو شرط به فتحقق

فالقصد الى هو القصد اما [illegible]
فقصد اجمالي الى ذلك العنوان

التقريب لا نعلم تحصيله وثانيا ان ما ادعاه من ان كثيرا من القدماء لا يقولون بحجية النفي ولو تنزلنا لهذا لا يقولون بجواز
الاتيان به لاجل الكون على الطهارة دعوى لا شاهد عليها بل لعل صاحب الشرائع رحمه الله الذي هو من جملتهم صاحب قصب السبق في
التتبع واستقصاء الاقوال قد اقتصر في الكون على الطهارة وكان لا خلاف في غير تحقيقها او نقلا لا هو موضع وفاق كما في
المكيثرة وفي الكفاية فضلا عن الاخبار هذا كله وثالثا ان الحكم النفسي في التيمم غير موجود وقد اعترف به مع ان كونه من العبادات
مما لا اشكال فيه والكلام هذا وارد شيخنا الامام المرتضى على الوجه الاول من وجهي تصوير قصد القربة عند
بالمحتملات بوجهين اخرين فقال واما الوجه الاول فيرد عليه ان المقصود من الوجه الواقعي هو الوجوب الثابت في حد
المعنى والملزوم من نية الوجوب المقدمي قصده واضافة القربة غير حاصلة بنفس فعل احدهما ولو بلا [illegible] وجوبه الظاهري
لان هذا الوجوب مقدمي ومرجعه الى وجوب تحصيل العلم بفراغ الذمة ودفع احتمال ترتب ضرر العقاب بترك بعض منها
وهذا الوجوب ارشادي لا تقرب فيه اصلا نظير اوامر الاطاعة فان امتثالها لا يوجب تقربا وانما المقرب نفس الاطاعة
الواقعية المرددة بين الفعلين فافهم فان المطلوب دقيق انتهى وانت تقول اما الوجه الاول فانه وان كان مبنيا على ان الوجوب
المقدمي مطلقا مانع من صيرورة متعلقه عبادة الا انه مبني على احتمال ضعيف ان المقدمات العلمية [illegible] خلاف ذلك
لهذا جعلنا ما ذكره من الوجهين مغايرا للايراد السابق لابتنائه على كون مطلق الوجوب الغيري مانعا [illegible] الوجهين وذلك
انه قال ومرجعه الى وجوب تحصيل العلم بفراغ الذمة فيرجع الى قاعدة الاشتغال التي هي منطبقة على المقدمة العلمية
كان نص [illegible] بان المقدمة العلمية من حيث مقدميتها لا يصلح ان تصير عبادة لكون وجوبها ارشاديا محضا [illegible] العقل
ومثل هذا لا يصلح لجعل متعلقه عبادة بل الظاهر ان المقدمات التي تجب من جهة وجوب ذي المقدمة [illegible]
عبادة فلا يمنع شيئا من ذلك وانما نقول بجواز جعل الامر الغيري متعلقه عبادة اذا كان قد تعلق به امر الشارع ولو كان
مقيدا لكون الوقت الذي ياتي به فيه [illegible] الاتيان واجب نفسي خصوصا اذا كان ذلك المتعلق من قبيل [illegible] كالطهارات
الثلث المامور بها في قوله ثم اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق الاية بل ربما امكن الالتزام بترتب الثواب
العقاب على مثل هذه المقدمة لدوران [illegible] والعصيان تحصل من جميع ما ذكرناه ان وجوب المحتملات عقلي ارشادي محض
لا يصح ان يقصد بها القربة لكن ههنا سؤال اورده شيخنا الامام المرتضى [illegible] وهو انه يمكن اثبات الوجوب الشرعي [illegible]
ما القربة في المحتملين بان الاول منهما واجب بالاجماع فعلى مذهب القائل بالحرمة [illegible] على القول بالبرائة [illegible]
المخالفة القطعية وعلى مذهب القائلين بالاحتياط تحصيل للموافقة القطعية فهو واجب على كل حال وان شئت قلت
بحكم الاستصحاب المثبت للوجوب الشرعي الظاهري فان مقتضى الاستصحاب بناء الاشتغال وعدم الاتيان بالواجب الواقعي وبقاء
وجوبه واما بعد اتيان المحتمل الثاني فلو لا ان لزوم اتيانه الا انه ليس بواجب شرعا لخصوص كونه ظهرا او جمعة وانما يجب بحكم
العقل من حيث احتمال تحقق الواجب الموجب للفراغ عن [illegible] المخالفة او القطع بالموافقة انما الاصل عدم [illegible] الاول وعدم [illegible] تقدمه
مرجعه الى الامر بامرين الواقع ولو احتمالا الذي طريق الوجوب الشرعي [illegible] جهة قصد التقرب به واما المحتمل الثاني [illegible]
ليس الا لحكم العقل من باب المقدمة وما ذكر من الاستصحاب [illegible] جريان الاستصحاب في هذا المقام من جهة حكم العقل [illegible]
الامر بالاشتغال بالواجب الواقعي [illegible] بوجوب اتيان المحتملين جميعا وبعد الاتيان باحدهما يكون حكم العقل باتيان [illegible] والاولى

قلنا اعتبار عليه
واما الوجه الثاني

حاكما

حاكما بوجوب الجميع وهو خلاف المفروض وثانيا ان مقتضى استصحاب الاشتغال وجوب البناء على بقاء الاشتغال بالواجب الواقعي
المعين حتى يحصل اليقين بارتفاعه اما وجوب تحصيل اليقين بارتفاعه بالاتيان بالمحتمل الثاني فلا يدل عليه الاستصحاب وانما
يحكم عليه الاستصحاب وانما يدل عليه العقل المستقل بوجوب القطع بتفريغ الذمة عند اشتغالها وهذا معنى الاحتياط فقد
رجع الامر اليه فيلحق ما قدمناه من عدم كون الامر به الا عقليا مقدميا واما استصحاب وجوب ما وجب سابقا في الواقع
او استصحاب عدم الاتيان بالواجب الواقعي فشيء منهما لا يثبت وجوب المحتمل الثاني حتى يرجع الى توسط امر عادي هو
كون هذا المحتمل الثاني احد محتمليه ولا ذم على الاتيان به حتى يتحقق سقوط الواجب الواقعي وانطباقه على هذا
بامر عادي مستتبع من الحكم الجعلي فلا يتم اعتبار الاستصحاب المذكور الا على تقدير القول باعتبار الاصول المثبتة الذي
لا نقول به ومن هنا ظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين استصحاب عدم الاتيان بالظهر وبقاء وجوبها لمن شك في الاتيان
بها في اثناء الوقت وذلك لان الظهر حينما كانت واجبة في الفعل الامر فاذا شك في الاتيان بالمامور به المعين حكم
الاستصحاب واستصحاب الموضوع عبارة عن ترتيب احكام الشرعية والحكم عليه بها واستصحاب عدم الاتيان بالظهر هنا
واجبه عدا انك صورة كون الوجوب من احكام الشرعية واستصحاب الحكم عبارة عن اثبات انشاء الحكم ثانيا
من قبل الشارع عند الشك فيه فلا اشكال في ذلك والقياس عليه ما نحن فيه مما لم يعلم فيه المستصحب بعينه عند
المكلف فيستصحب المعين في الواقع المجهول عنده لاثبات الاتيان بثاني المحتملين فهو من الاستصحاب ولكن من اين يأتي
لما انطباق ذلك المعين الواقعي المجهول على المحتمل الثاني فانه من لوازم الاحتياط المستلزم للتشريع وبيانه انه لا ريب في ان
جميع المحتملات ليست مأمورا بها في الواقع فليست عبادة وانما المامور به هو واحد معين في الواقع فهو عبادة دون
غيره فالاتيان بالجميع بجعل ما ليس عبادة من قبيل العبادة وذلك هو التشريع ولكن التشريع انما يلزم في العبادات من حيث
قصد التقرب بما ليس مقربا دون الواجبات التوصلية التي لا يعتبر فيها القصد واشتراط التحصيل بفرض نية وقصد القربة ولا
النقض بما لو قيل بالبرائة فانه يأتي حينئذ باحدهما مخيرا ويحتمل ان يكون غير ما هو عبادة في الواقع فقد قصد القربة بما يجعله
الشارع مقربا وان ما لم يثبت كونه عبادة بعنوان انه عبادة وثانيا انك قد عرفت انه لا يقصد القربة على وجه ولا
يلزم الاشكال على شيء منهما اما على الاول فلانه لا يقصد التقرب فاذا وقع بكل منهما نظرا الى الامر الظاهري بيان ذلك
الاحتياط لا يرتفع التشريع لو يجوز الامر الظاهري للتعبد به عن ادخال ما ليس من الدين فيه ومع قيام الامر ولو ظاهرا
لا يكون خارجا من الدين واما على الثاني فلانه لا يقصد التقرب بما ليس عبادة وانما قصد التقرب بالمامور به الواقعي
الذي هو عبادة المسئلة الثانية فيما اذا اشتبه الواجب بغيره من جهة اجمال النص والكلام هنا بعينه هو الكلام في المسئلة
السابقة والمختار هنا هو المختار هناك المسئلة الثالثة فيما اذا اشتبه الواجب بغيره لتكافؤ النصين وعدمه المسئلة
سندا حيث يقع بحث تعارض الادلة والحكم فيها هو التخيير لا الاحتياط الدال على ذلك وعمومات الترجيح للمعارض حتى يأتي الى
الاخذ بما فيه الاحتياط لان المفروض عدم موافقة شيء منهما للاحتياط الا ان يستظهر من تلك الادلة مطلوبية الاحتياط
عند تصادم الادلة لكن قد عرفت بما تقدم ان الحكم الاحتياط لا يعادم سندا ودلالة لا حكم التخيير المسئلة الرابعة فيما
لو دار الامر بين الوجوب وغيره من جهة الاشتباه في الموضوع الخارجي كما لو علمنا انه تعالى قال بعينها كنتم تولوا وجوهكم

شطره لكن الشبهة في جهة القبلة في الخارج بين جهتين او اكثر والحكم هنا هو الاحتياط وفاقا للاكثر خلافا للفاضل القمي تبعا
للمحقق الخوانساري في دليل فاعل ذلك حكم العقل بضرورة ثبوت نفس التكليف على ما في الباب انه تردد مصداق المكلف
بين امرين فيمكن تحصيل العلم بالاحتياط ولا مجال للبراءة لان التمسك بها في نفي احدهما معينا ترجيح بلا مرجح وفي نفي الامرين
مستلزم طرحها العقل القطعي والتخيير في اجراء البراءة بين الفردين للذين تردد المكلف بينهما الغير مؤدي له ثم البراءة فتعين
الاحتياط لتحصيل المامور به ويمكن دعوى الفرق بين هذا المقام وبين الشبهة الحكمية التي منشأ الاشتباه فيها هو المكلف
نحو ما لو شككنا في ان الشارع هل اوجب علينا الظهر خصوصا او الجمعة بخصوصها بعد العلم بايجاب صلوة فيقال
ما نحن فيه اولى بالقول بعدم الاحتياط من حيث ان القائل بالبراءة هناك يصح له ان يقول بالاحتياط هنا نظرا الى ان
الايجاب من حيث هو من دون تعلق بمتعلق لم يصدر من الشارع ولا يعقل ذلك ايضا وانما الصادر هو الايجاب
المتعلق في الواقع بمتعلق معين دون غيره مثل خصوص الظهر دون الجمعة مثلا او عكسه وذلك الايجاب المتعلق
بمتعلق خاص الصادر على وجه خاص انما هو الحكم الشرعي والمفروض انه لم يعلم فيصح ان يقال الاصل يقتضي البراءة منه بخلاف
ما نحن فيه فان المفروض ان الحكم قد علم صدوره من الشارع بخصوصياته باسرها لم يبق شك في شيء منها مثلا قد امرنا
بالصلوة الى القبلة لكن وقع الاشكال في مصداق الخارجي فمع عدم بقاء شيء من الشك في الحكم الشرعي ولا في متعلقه
كيف يعقل تعيين اصل البراءة ولا مجال هنا التمسك بقاعدة الاشتراك في اثبات الاحتياط لان قاعدة الاشتراك
محلها انما هي الاحكام الكلية دون الموضوعات لا مجال ايضا لمقابلة التمسك بتلك القاعدة بالمنع من ثبوتها ثم
ذلك يبتني على انها لو ثبتت كان لها اثر في المقام وليس كذلك اذ لا مساس لها بشبهة الموضوع وهو ظاهر عند من له
ادنى تامل هذا واما الذي يصلح دليلا للفاضل القمي امور الاول ما يستفاد من كلامه من ان الدليل على ثبوت التكليف بالصلوة الى
القبلة مثلا حتى في حق الجاهل ولزوم الاحتياط عليه لتحصيل المامور به ان كان هو الاجماع فهو ممنوع وان كان هي الادلة
اللفظية الدالة على اصل التكاليف فحينئذ المنع بانا نقول ان الالفاظ منصرفة الى المعاني المعلومة مطلقا او لا اقل من ثبوت
انصرافها الى المعلومة اذا وقعت في حيز الامر وعلى هذا فمن اين يقتضي القول بالاحتياط لتحصيل الواقع اذ ليس تكليف
هو ذلك وفيه اولا ان ما ذكره من منع القول بالاحتياط لتحصيل الواقع بالاجماع لا وجه له لانا لا ندعي الاجماع على الاحتياط
في حق الجاهل لكن نقول انه قد ثبت اصل الاستقبال في الصلوة بالاجماع بل الضرورة فعند اشتباه مصداق القبلة بين
الجهات في الخارج نثبت المطلوب بالاجماع على ثبوت الامر بالتوجه الى القبلة الواقعية بضميمة مقدمة عقلية وهي ان تحصيل
المطلوب عند الجهل لا بالاحتياط ودعوى ان التكليف بالصلوة مثلا لو كان دليله الاجماع فمقتضيه بالامر التوجه الى
القبلة في الكتاب العزيز وليس المراد بها الا ما علم تستلزم تقييد التكليف بالصلوة الى القبلة بحال العلم فلا يثبت في حق الجاهل فيلزم
سقوط التكليف بالاستقبال في حق الجاهل راسا لا ثبوت التكليف به وتخيير المكلف في الجهات عند اشتباهها كما هو مقصد
الفاضل المذكور وثانيا ان ما ذكره بالنسبة الى الادلة اللفظية يتجه عليه ان الاول منع دعوى انصرافها الى
المعلومة بدعوى ان العلم طريق في الماهية فتوقف الامتثال عليه لا يوجب اعتباره في مفاهيم الالفاظ ولا انصرافها
الى المعلومة والدعوى المذكورة انما نشأت من الخلط بين ما يتوقف عليه الامتثال وبين ما اعتبر في مفاهيم الالفاظ الثاني

قطعا

ان

ان ما ذكره بعد تسليمه لا ينتج ما ادعاه من البراءة بمعنى التخيير بل اللازم مما ذكره اختصاص التكليف بالعالم تفصيلا وسقوطه عن
غيره وان علم اجمالا لانه انه ليس على الشارع الى انه هل ثبت من دليل آخر التكليف بالنسبة الى غير العالم تفصيلا ام لا و
يكون هذا الشك ابتدائيا وشكا في اصل التكليف فيتعين اصل البراءة فنتيجة ما ذكره انما هو البراءة بمعنى سقوط التكليف
راسا عند الشك فيه ابتداء لا البراءة بمعنى التخيير لان يتخير بين الفردين للذين ثبت التكليف الكلي المحتمل لهما الثالث
انه لو قيل بثبوت التكليف في حق الجاهل على الوجه الذي ذكر كالمردد بين الجهتين مع علمه بنفس التكليف بالتوجه الى
القبلة كما هو المفروض لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح عقلا مستحيل الوقوع من الشارع وفيه اولا ان قاعدة
قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح عقلا لا تجري هنا الا بالنسبة الى من كان مخاطبا واما امثال الناس ممن لم يدرك
الخطاب اصلا فلا يعقل لهم تأخير البيان وعدم تأخيره في حقهم معنى محصلا اصلا وتحقيق موارد اصل البراءة واصل
الاحتياط انما يقصد به تحقيق الثمرة بالنسبة الينا وثانيا ان القاعدة المذكورة انما هو ما لو كان المقام مما يناط بيانه بالشارع
وليست الشبهة الموضوعية مما ينتظر فيها البيان من قبله وانما هو قابلية لذلك وانما هي منوطة بنظر المكلف وثالثا ان
اللازم مما ذكره هو ان لا يتحقق الاحتياط مورد اصلا لان الاحتياط لا يتصور الا مع عدم البيان التفصيلي ومع تحقق
قطعا والوقوع اخص من الامكان فيدل على نفي استحالة الاحتياط بداهة انه لو فرض تحقق البيان والعلم التفصيلي
لم يكن لما اختاره من التخيير وجه فلا يتحقق الا مع عدم العلم تفصيلا وحيث كان كذلك يدور الامر بين الاحتياط و
التخيير ومن البين ان لا مدخل لاختيار التخيير في نفي قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة المستحيل صدوره عن الحكيم
عقلا كما انه لا مدخل للاحتياط في ثبوت قبح تأخير البيان على الوجه المذكور فافهم الثالث ان مقتضى الجمع بين ادلة
البراءة وبين حكم العقل القطعي بحرمة المخالفة انما هو الحكم بالتخيير وذلك لان ادلة البراءة مثل قوله الناس في سعة
ما لم يعلموا انما تقتضي البراءة من التعيين بالنسبة الى ما يخفى فيه من حيث كونه غير معلوم ولكن لما كان اصل التكليف معلوما
ودليل العقل يقتضي حرمة المخالفة القطعية حتما لم يكن بد من الاقدام على الاطاعة فيكون لكل من الدليلين حكومة ولو في الجملة
ليتحقق الجمع بينهما وفيه انه لو كان مقتضى مثل قوله الناس في سعة ما لم يعلموا من ادلة البراءة هو سقوط الامتثال على وجه
العينية وعلى وجه التخيير جميعا كان لما ذكر وجه من حيث ان دليل العقل على حرمة المخالفة القطعية كان مخصصا لها
فيجمع بين مقتضاهما بالتخيير وبقي الامتثال على وجه التعيين داخلا تحت حكم ادلة البراءة الدالة على سقوطه لكن ليس الحال على
هذا المنوال لان مقتضى تلك الادلة ليس الا نفي تعين كل ما هو مشكوك في ثبوت التكليف به وذلك لان المقصود في
ما لم يعلموا عبارة عن الامر المعين الخاص والمتبادر من العلم هو العلم التفصيلي فمعناه ان الشيء المعين الذي لم يعلم ثبوته
تفصيلا فالناس في سعة منه ونقول ان اصل البراءة المستفادة من الحديث المذكور وامثاله انما يجري في خصوص
شيء مما اشتبه بالموضوع دون غيره كالوجوب بالنسبة الى خصوص كل من الجهتين المشتبه فيهما القبلة مثلا فليس
كان ترجيحا بلا مرجح وان اريد اجراؤه فيهما معا لزم المخالفة القطعية وان اريد اجراؤه بالنسبة الى احدهما مخيرا
ذلك مما لا يدل عليه ادلة البراءة والمفروض ان التكليف ثابت قطعا فيتعين الامتثال بالاحتياط عند ويبقى التنبيه
على امور الاول ان الاحتياط هل هو واجب شرعي ام لا وبعبارة اخرى انه اذا ترك جميع محتملات المامور به كالصلوة الى

الجهات المحتملة فهل يترتب على كل من المحتملات العقاب بأسره فيعاقب عقاب صلوات متعددة بعدد المحتمل من الجهات ام ليس عليه الا
عقاب واحد على الواقع الذي لم يأت بالمحتملات الا بعضها او تركها جميعا مفوتا له وان شئت عبرت عن المطلب بعبارة اخرى
ذكرها بان التجري هل هو محرم ذاتي يترتب عليه العقاب كون ترك محتمل الوجوب من التجري فيترتب على كل مما تجرى به من ترك
كل من المحتملات عقاب بأسره ام ليس الحال على هذا المنوال والحق عندنا هو ان ليس الاحتياط واجبا شرعيا ولا التجري
مما يترتب عليه العقاب وربما يقال بوجوب الاحتياط شرعا والذي يصلح مستندا لذلك امور الاول الاستصحاب وبيانه
انه ليس فان الشارع قد امرنا بالصلوة متوجها الى القبلة فاذا اشتبهت بين الجهات الاربع واتينا بالصلوة الى ثلث
جهات وبقيت جهة واحدة وشككنا في بقاء الامر بالصلوة جرى هنالك استصحاب الامر بالصلوة ووجب الاتيان بها متوجها
الى تلك الجهة وقس عليه ذلك في مثل هذا المقام بانه شك في الامتثال بالامر فلهذا يلزم الوجوب للاتيان فاذا
الاشتغال والعاشر الى الاستصحاب لان كل مورد كان الشك فيه ثابتا الحكم بالاتيان فالتمسك بالاستصحاب لغو
لافتقاره الى ملاحظة الحالة السابقة والمفروض ثبوت الحكم بمجرد الشك من دون ملاحظة الحالة السابقة فيثبت الحكم
قبل الاستصحاب فلا يكون له مدخل في ثبوت الحكم وثانيا ان الاحتياط بالاتيان بما بقي من المحتملات عند الشك في تحقق الامتثال
قبله حكم عقلي ولا يسرى الاستصحاب في الاحكام العقلية على ما فصلنا في ابوابه ساعدنا على ذلك تقدير الملك العزيز
وثالثا انه على تقدير جريان الاستصحاب في اثبات الحكم الفعلي فلا يلزم من ذلك كون الحكم العقلي المستصحب حكما شرعيا يترتب على تركه
العقاب الثاني الاخبار الناطقة بالامر بالاحتياط وقد بينا انا تتبعنا في الكتب الاربعة ولا غيرها من الكتب المعتبرة المسلمة منها
ولا اثر منها مع ضعف الاسانيد ثم قد وجدنا فيها خبرا في بعض الكتب الاربعة وهو ما دل على الاحتياط في جزاء الصيد
اصابه رجلان صيدا لكنه وارد في بيان الحكم في الشبهة الحكمية فلو رام المدعي تمام المطلوب بعدم القول بالفصل بين الشبهة الحكمية
والموضوعية من هذه الجهة التي هي وجوب الاحتياط شرعا نظرا الى انه ان كان واجبا شرعيا كان كذلك فيهما والا فلا
ايضا قلنا ان الخبر المذكور في مورده دليل على الوجوب لانه لابد من حمله على الاستحباب اولا لشك فيه الاول والاكثر
هو ذلك في التكليف عند التحقيق ومع كونه في مورده للاستحباب كيف يثبت الوجوب في غيره بعدم القول بالفصل ولو سلمنا ثبوت
صحة الاحتياط قلنا ان نفس الاحتياط ليس فيه دلالة اقتضائها بالوجوب لانه ليس الا عبارة عن الاتيان بشيء لاحتمال مطابقته الواقع
هذا المعنى غير قابل للوجوب فلابد وان يحمل الامر به على الندب وهذا نظير ما قالوا في المامور به من حيث ان مادته غير
قابلة للاقتضاء بالوجوب فيحمل الامر على الندب عند تعارض المادة والصورة الثالث حكم العقل بقبح التجري والترك
ما يحتمل الوجوب فاذا كان قبيحا كان تركه واجبا والتحقيق الا ان الاحتياط وتوضيح المقام انا نقول هنا سنظر ما ورده
السبزواري ردا على المحقق الاردبيلي في قوله بان الجاهل ان طابق عمله الواقع كان صحيحا والا فلا فقال الفاضل المذكور
بطلان عمل الجاهل مطلقا وذلك لانا نفرض شخصين كل منهما يجمع المحتملات القبلة الا واحدا والاخر اتى باحتمال فضاد الواقع
عمل هذا ولم يصادف عمل الاول فاما ان يقال بثبوت العقاب عليهما معا فيثبت المطلوب او يقال بان لا عقاب على واحد منهما
وهو واضح البطلان لان ذلك انكار لما نطق به الكتاب والسنة فانه لا اقل من ثبوت العقاب على من قصر فلم يصادف الواقع او
تتوقف ثبوت العقاب على من صادف دون من لم يصادف عمله وبطلان هذا من بطلان سابقه بالاولوية لابتوقف ثبوت

بعقاب

خلافي

العقاب على من لم يصادف دون من صادف عمله وهذا يلزم منه اناطة العقاب بما هو خارج عن الاختيار لان المصادفة وعدمها امران
خارجان عن اختيار الفاعل فيه بطلان لوجوه الاول ان ترتب القبح والعقاب عليهما معا هو المطلوب وقبول القبح وذم
العقلاء وان كان متوجها على من صادف وعلى من لم يصادف عملهما من جهة التجري الا ان تعلق القبح والذم انما هو لعزم
وقصد السوء ونحوه وصاحب المدارك ان العزم على القبيح قبيح بغير عمل لكنه ليس مما يترتب عليه العقاب والا يوجب التكليف
به باتفاق الجميع حتى من الفاضل المذكور وانما المكلف به هو الفعل الخارجي وبحرم الذم لا يستلزم العقاب كما هو شأن العبد
نفس عزم على قتل مولاه وهذا ورد من شيء السوء لا يكتب فانه يشمل القبح والاهو عنده ولا يترتب عليه العقاب في الخارج
لقائل ان يدفع هذا الايراد بان من الاخبار ما دل على ثبوت العقاب على النية مثل ما دل على خلود الكفار في النار
من اجل نياتهم واشاله التي تجمع بين صنوف الاخبار الدالة على ثبوت العقاب والدالة على انتفائه بان يحمل الاول
على ما لو باشر شيئا من مقدمات الفعل والثاني على ما لو باشر شيئا منها وعلى هذا فيكون ملخص خبر من قبل
ما قبل العقاب لاقتران النية بترك شيء من المحتملات ويجمع بينهما بحمل الثاني على ما لو ندم وارتدع فثبت من قبل
نفسه والثاني على ما لو لم يتب وعلى هذا ايضا يثبت مطلق قبل العقاب لكن التحقيق انتفاء العقاب على التجري قطعا
لان ما يثبت قبل القبح والذم انما هو النية بحكم العقلاء ولا يترتب عليها عقاب لما عرفت من عدم التلازم بين الذم والعقاب
الا اذا كان الذم على الافعال الخارجية وعلى المدعي اثبات ترتب العقاب على النية المقارنة لشيء من المقدمات
لذلك فهل ترى ان من عزم على قتل مولاه وتناول السيف يستحق العقاب عند العقلاء العدد والمجرد علمهم بعزمه
وان لم يسل سيفه ولم يحمل على المولى ومجرد الجمع بين الاخبار بذلك لا يصلح دليلا على المطلوب الثاني هل يجوز
الاحتياط مع التمكن من العلم التفصيلي فيصح لمن تمكن من تحصيل العلم بجهة القبلة ان يترك تحصيل العلم التفصيلي
العمل بالاحتياط والامتثال الاجمالي ام لا فنقول ان طريقة العقلاء قد استقرت على تجويزه قطعا لحكم العدل ان
العبد لو تردد بين ان المامور به هل هو ماء العراق ام ماء البئر فاحضرهما جميعا عند المولى عد ممتثلا قطعا لكن
قد خالف طريقة الفقهاء فانهم لا يكتفون بالامتثال الاجمالي كما في القبلة عند اشتباهها والثوب عند اشتباه امر
بين الطاهر والمتنجس ولا يجوزون تكرار الصلوة على الحد المحتمل وقد ادعى صاحب الحدائق الاجماع على عدم صحة الحمل
اذا اتى به على وجه التكرار مع التمكن من التفصيل وحكى مثل ذلك بعض مشايخنا عن صاحب الجواهر في مجلس البحث
حيث ادعى الاجماع على فساد المأتي به على وجه الاحتياط وصرح بعدم الاتيان به عند التمكن من التفصيل والوجه
ما استقر عليه طريقة العقلاء قلت كيف تحكم بجواز الاحتياط مع التمكن من العلم التفصيلي وقد ذكرت في
المقدمات انه اذا دار الامر بين التعيين والتخيير فان كان ذلك في موارد التكليف كما لو شك في كون المامور به هو الظهر
بعينها او شيئا من الظهر والجمعة مخيرا بينهما فيجب حمله على الاول وان كان ذلك في طريق الاطاعة كما لو شك في انه
هل يتعين عليه تقليد الاعلم ام يتخير بينه وبين غيره فالحكم هو وجوب الاحتياط لان طريق الاطاعة مما هو موكول
الى العقل والعقل انما يأخذ بالقدر المتيقن في مقام الاطاعة وما نحن فيه ايضا بعد الامر بين التعيين والتخيير نظرا
الى ان الاحتياط والاتيان بالمحتملات ليس واجبا عينيا ان باب كونه حائزا في مقابلة الامتثال التفصيلي و

الى ع

المقام من طريقة الطاعة فاذا شك في انه هل يتعين الامتثال التفصيلي او يتخير بينه وبين الامتثال الاجمالي فلا بد من
البناء على تعين الامتثال التفصيلي قلت هذا الذي ذكرته وان كان مما لا ريب فيه لكن انما يجري عند الشك ونحن في
هذا المقام قاطعون بجواز الامتثال الاجمالي بحكم العقلاء فلا يكون مما دار الامر فيه بين التعيين والتخيير وشك بينهما
حتى يبنى على الاشتغال هذا ولكن الانصاف انه لا يجوز العدول عن طريقة العلماء لوجهين احدهما ان كلامهم انما هو
في الامور التعبدية ترى الفرق بينها وبين الموارد التي يجوز العقلاء فيها الامتثال الاجمالي هو انه ليس في الاوامر العرفية
ما يتعبد بها وانما يتعلق غرضهم بحصول المامور به دون التعبد والانقياد فيتضح الفرق بين المقامين فلا يجري حكم احدهما
في الآخر وثانيهما انهم متفقون على ذلك كما قيل وحكمهم على خلاف طريقة العقلاء بل على خلاف حكم العقل لو اغمضنا عن
الفرق المذكور في الوجه الاول فيكون كاشفا عن رأي المعصوم مضافا الى ان غاية ما هناك ان يقع الشك في حصول الامتثال
بالاحتياط نظرا الى ما حكموا به من عدم الجواز فيصير الامر بين التعيين والتخيير في مقام الاطاعة فيحصل الشك في كفاية
التخيير فيحكم بالاحتياط بالاخذ بطرف التعيين وهو الامتثال التفصيلي فيما نحن فيه فبما ذكرنا ينبغي ان من لم يتمكن من
العلم التفصيلي في شئ من اجزاء المامور به او شرائطه لا يصح له الاكتفاء بالاحتياط في الشرط والجزء الآخر
الذي يتمكن فيه من تحصيل العلم التفصيلي مثال ذلك انه لو لم يتمكن من العلم بجهة القبلة تفصيلا لكن تمكن من العلم
تفصيلا بطهارة الثوب فجواز الامتثال الاجمالي في الاول لا يوجب جواز الامتثال الاجمالي في الثاني للزوم اجراء
حكم كل من القضيتين على ما هو اللازم فيها ثم الثالث لو قلنا بكون الاحتياط واجبا شرعا لزم قصد الامتثال
والقربة في كل واحد من المحتملات فاذا صلى الى الجهات الاربع ينوي في كل صلوة يتوجه بها الى جهة من الجهات قصد
القربة والامتثال واما لو قلنا بكونه واجبا عقليا لزم ان يقصد في ابتداء الاشتغال بالمحتملات الاتيان بها لتحصيل
الواجب الواقعي في ضمنها متقربا بذلك وحيث عرفت ان الحق كونه واجبا عقليا لا شرعيا تعين الثاني دون الاول فان
قلت كيف تنكر وجوب الاحتياط شرعا وتفرع عليه وجوب قصد الاطاعة بالواجب الواقعي الذي يحصل في ضمن المحتملات بعد
اعترافك بكون العقل يحكم بوجوب الاحتياط في مثل ذلك وقد تقرر ان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع وهو احد تقريري
الملازمة التي اثبتها القوم تلك قضية الملازمة ما الانقلاب بالمنع والانكار الا ان جريان حكمها مخصوص بما اذا كان
الحكم الذي يحكم به العقل بالوجوب مثلا ومن هذا السير كما هو شأنه في كل مورد حكم فيه بشئ مما يقبل ترتب الانشاء الشرعي
المولوي اليه والاطاعة ليست مما يقبل ذلك لانه لو وجب كل ما امر به شرعا الطاعة لوجب لكل اطاعة اطاعة وتسلسل
فيلزم على من ترك شيئا مما امر الشارع عقابات غير متناهية وعقابات لا تحصى وهو واضح البطلان واما اوامر الطاعة
الواقعة في الكتاب والسنة فهي للارشاد وليست اوامر مولوية يترتب على مخالفتها عقاب زائد على عقاب اصل المامور به
هذا وقد وقع بعض من تاخر على ما ذكرنا امرين احدهما انه لو نوى الاتيان بالمحتملات لاجل ادراك الواقع في ضمنها وامتثال
الامر الواقعي بواحد من المحتملات ثم اخبره مخبر صادق عالم بما ادى به الاتيان بان المحتمل الواقع منتشر فقد تم مطابقة الواقع
مع علمه بصادرها اتى به مجزيا ولم يلزمه الاتيان بما عداه
يجزي وثانيهما ان الجاهل بالشرائط والموانع الشرعية اذا اتفق في اثناء الصلوة فحكمها فان بني على

شئ غير عالم على السؤال عن حكم الواقعة فيصدق صلوته مجزية اما لو بني على تحقق عالما على ان يسأل عن حكم الواقعة
فان وجد ما اتى به مطابقا للواقع اكتفى به والا عمل على مقتضى الواقع ثانيا فالمرجح صحة صلوته على تقدير المطابقة وعن
الفرق ان الصورة الثانية مآلها الى الاحتياط بين المتباينين اللذين احدهما ما اتى به والآخر ما يلزم عليه الاتيان به بعد
الفراغ والسؤال وتبين عدم مطابقته الواقع بحيث يتبين بعد الفراغ انه فقد الواقع عملا الذي صدر منه بغلط
عند الاحتمال الآخر كما عرفت في الفرع السابق والاشتغال بما اما الاول فلان تفريعه على ما ذكر ان كان من جهة بطلان
القول بالوجوب الشرعي على اي وجه اتفق فلا وجه لتخصيص هذا الفرع بخصوصه بالذكر اذ اللازم ذلك في كل عبادة
وقعت بغير الوجه الشرعي على اي وجه اتفق وان كان من جهة ان بطلان ذلك القول يوجب هذا الفرع بخصوصه فهو واضح
الفساد وان كان من جهة انه على فرض صحة ذلك القول يلزم البطلان في الفرع المذكور فهو واضح الفساد لان الامر الظاهري
اذا تبين مطابقته للواقع لم يصح الحكم بفساد ما فعله وهو واضح واما الثاني فلكونه اجنبيا عما نحن فيه اذ لم يقصد المكلف
الجمع بينهما ولا القربة بما يحصل من الواقع لو تحقق فيهما على وجه الاجمال كما هو مفروض البحث وانما قصد ان ياتي بالمامور به
بعد السؤال اكتفى به وان تبين فساده اتى بغيره واين هذا مما نحن فيه ما اوضح ان ذلك مبني على انسداد باب العلم
في حضر حيث لا يسعه ابطال العمل ولا السؤال في اثنائه فيعمل بالظن والاحتمال على حسب ما امكنه ثم انه بعد الفراغ يتبين
له او يسأل الواقع فيلزمه الاستكشاف لطلب الواقع بقدر الامكان كما في امر المحصور في بعض الموارد الاحتياط الى
ان يلقى المكلف امرين فيشك الرابع انه من وجب عليه الاحتياط بامرين احدهما مترتب على الآخر هل يجب عليه الاتيان بمحتملات
الاول باسرها ثم ياتي بمحتملات الثاني بعد الفراغ عن محتملات الاول ام يجوز له ان ياتي بشئ من محتملات الاول ويعقبه
بشئ من محتملات الثاني ثم ياتي بشئ من محتملات الاول ايضا ويعقبه بشئ من محتملات الثاني وهكذا الى ان يفرغ من
محتملات الجميع مثال ذلك من وجب عليه الظهر والعصر في حال كونه في الوقت المشترك بينهما مع اشتباه القبلة عنده فهل
يجب عليه الاتيان بصلوة الظهر اولا الى الجهات الاربع باسرها ثم ياتي بالعصر الى الجهات الاربع ام يجوز له ان ياتي
بالظهر والعصر جميعا الى جهة ثم ياتي بهما جميعا الى جهة اخرى وهكذا الى آخر الجهات ومثله من اراد الاحتياط بالقصر
والاتمام في الظهرين كما لو دخل عليه وقت الصلوتين وهو مسافر فلم يصلهما حتى صار حاضرا في البلد فهل الاحتياط
بالجمع بينهما يلزمه الاتيان بمحتملي الظهر اولا ثم بمحتملي العصر ام يجوز له ان يعقب كلا من احتمالي الظهر بمثله من احتمالي
العصر او غير ذلك من الامثلة المشهور هو الاول والمحكي عن ابن فهد وصاحب ... محتمل كلام العلامة في
المنتهى هو الثاني وهو الاقرب لنا على ذلك ان المقتضي موجود والمانع مفقود اما الاول فلان المقتضي لكل من الظهر و
العصر انما هو الامر بهما وهو موجود واما الثاني فلان ما يتصور مانعا ليس الا وجوب الترتيب بينهما وهو منتف قطعا
لان الواجب ان كان ترتيب صلوة العصر الواقعية على صلوة الظهر الواقعية فهو حاصل فيما لو اتى بمحتمل من العصر عقيب
محتمل من الظهر الى ان ياتي الى آخر الاحتمالات كما هو حاصل فيما لو اتى بجميع محتملات الظهر ثم عقبها بمحتملات العصر وان
كان هو ترتيب صلوة العصر الظاهرية على صلوة الظهر الظاهرية فهو ايضا حاصل على التقديرين فيجوز ان يلتمس
ما ذهب اليه الاكثر ثم لو كان من الثابت وجوب ترتيب المامور به الظاهري كصلوة العصر الظاهرية على المامور به

الواقعي السابق كصلوة الظهر الواقعية كان اللازم في المفروض الاتيان بجميع محتملات الظهر ثم تعقيبه بمحتملات العصر وذلك
غير ثابت بل الثابت خلافه فان قلت انك قد التزمت بما ادعى صاحب الحدائق قدس سره عليه الاجماع من انه لا يجوز الامتثال
الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي وفي هذا الفرض الذي قلت فيه بالجواز لا يعلم ترتب العصر الواقعية على الظهر
الواقعية الا على سبيل الاجمال والاحتمال بخلاف ما لو قدم جميع محتملات المترتب عليه على جميع محتملات المترتب فانه يعلم قطعا ترتب
العصر الواقعية على الظهر الواقعية وتوضيحه انه لو اتى عند تعقيب عصر كل جهة من الظهر تلك الجهة لا يعلم عند شروعه في العصر
كونها عصرا واقعية كما انه لا يعلم كون الظهر التي قدمها الا عصر [illegible] نظرا الى عدم العلم بكون تلك الجهة جهة القبلة
واقعا وهذا الاحتمال قائم في الجهات الاربع باسرها حتى الجهة الاخيرة وهذا بخلاف ما لو اتى بمحتملات الظهر جميعا فانه يعلم
قطعا حصول الظهر الواقعية فيكون قد اوقع كلا من محتملات العصر عقيب الظهر الواقعية الحاصلة في ضمن مجموع محتملات الظهر
نعم عند الاتيان بكل محتمل من العصر وقوعه عقيب الظهر وهذا المقدار من العلم بالتفصيل يوجب تعين الاتيان
بمجموع محتملات العصر عقيب مجموع محتملات الظهر قلت التزامنا بوجوب التفصيل مع التمكن منه وعدم جواز الاجمال
انما كان من جهة دعوى الاجماع من صاحب الحدائق قدس سره على عدم جواز الاحتياط في العبادة خصوصا في صورة التكرار
عند التمكن من العلم التفصيلي ولم يكن التزامنا ذلك من جهة حكم العقل لانه يجوزه وفي هذه المسئلة دعوى لزوم استيفاء
محتملات المترتب عليه قبل الاخذ في اتيان محتملات المترتب قد وقع الخلاف بين العلماء رضوان الله عليهم فاجاز كلا من
لزوم الاستيفاء وترتيب كل من محتملات المترتب على كل من محتملات المترتب عليه قوم فالاجماع في تجويز كل منهما [illegible]
لنا ان نقول ان ترك الاجمال الى التفصيل انما يجب اذا اوجب الاجمال زيادة محتملات المأمور به في مقام [illegible]
فيستلزم زيادة تكرار المأمور به كما في الصلوة في الثوبين المشتبهين مع امكان العلم بالتفصيل اما مثل ما نحن فيه مما لا يستلزم
ذلك فلا نسلم فيه وجوب ترك الاجمال الى التفصيل هذا كله انما هو في الوقت المشترك بين الظهر والعصر واما اذا كان
في الوقت المختص كما اذا اشتبه القبلة في اول الظهر فهل يجوز ان ياتي بالظهر الى جهة ويعقبها العصر الى تلك الجهة
وهكذا الى ان ياتي بتمام المحتملات ام يلزم استيفاء جميع محتملات الظهر ثم الاخذ بمحتملات العصر فالذي يترائى في بادي
الرأي هو عدم جواز تعقيب كل من محتملات الظهر بمحتمل من محتملات العصر بل لا بد من تمام محتملات الظهر ثم الشروع
في محتملات العصر نظرا الى ان اول الوقت مختص بالظهر ويختلف اختصاص اول الوقت بحسب اختلاف المكلفين من
حيث استجماع الشرائط كلا او بعضا وعدمه ومن حيث السرعة والبطوء في الاتيان بالمأمور به فيختلف الوقت بالنسبة
الى المكلفين بحسب احوالهم فعلى هذا فلو اشتبه عليه القبلة في اربع جهات يكون الوقت المختص بالظهر في حقه مقدار
من اول الوقت يسع ست عشر ركعة [illegible] من الوقت مقدار اثنتي عشر ركعة فشرع في العصر كان باطلا [illegible]
وعلى هذا فلا يجوز في اول الوقت الا اتمام محتملات الظهر ثم تعقيبها بمحتملات العصر ولكن التحقيق انه لا فرق بين الوقت
المختص والوقت المشترك فيجوز تعقيب كل من محتملات الظهر بشيء من محتملات العصر كما يجوز اتمام جميع محتملات
الاولى وتعقيبها بجميع محتملات الثانية والسر في ذلك ان هذه المحتملات ليست مما امر الشارع بها بما انها [illegible]
مقدمة للصلوة الواقعية وانما اعتبرها العقل في مقام الاطاعة وتحصيل المأمور به فهي مقدمات علمية لا مقدمات

وجودية

وجودية اعتبرها الشارع في المأمور به والمقدمات الوجودية المعتبرة في الاتيان بالمأمور به المترتب عليه مأمور به آخر كصلوة الظهر
الظهر مثلا وان كانت مما يختلف بسببها الوقت المختص بالظهر لكن المقدمات العلمية لا يختلف بسببها الوقت المختص
وانما قلنا ذلك لان الادلة الدالة على تعيين الوقت ناظرة الى المأمور به الواقعي ومنصرفة اليه وكذا المقدمات الوجودية دون العلمية
التي يرشد العقل الى الاتيان بها لاحراز الواقع واستشهد لبعض ما ذكرناه بانه لو صلى من اشتبه عليه القبلة صلوة الظهر
الى جهة واحدة ثم نسي الاتيان بها الى الجهات الاخر فشرع في محتملات العصر فاتمها ثم ذكر [illegible]
الاشكال ان ما اتى به من صلوة الظهر مطابق للواقع مع ما اتى به من الظهر والعصر جميعا ولم يكن صلوة العصر مما وقع في
الوقت المختص ولو كان الوقت المختص ازيد من مقدار اربع ركعات كان اللازم بطلان صلوة العصر [illegible]
ان ما ذكره فرع من فروع ما ذكرنا وان الحكم بالصحة فيما ذكره من الفرض مبني على تسليم ان المقدمات العلمية لا تدخل في
الوقت المختص والا فاللازم هو الحكم بالفساد ولكن الظاهر ان الحكم من قبيل المسلمات [illegible]
على ما ذكره لان الوقت المختص بالمعنى المذكور [illegible] الظهر [illegible] الاتيان بها [illegible]
فيدخل الوقت المشترك قال في المعتبر [illegible] وقت العصر عند الفراغ من فرض الظهر باجماع علمائنا [illegible]
ومعلوم ان هذا الكلام ناظر الى صورة ايقاع الظهر وقال في الرياض [illegible] عليه الفتوى ويظهر
من الجمع فيها هو اختصاص الظهر عند الزوال بمقدار ادائها [illegible] باختلاف احوال المكلف باعتبار
كونه مقيما او مسافرا صحيحا او مريضا سريع القراءة والحركات وبطيئهما [illegible]
فان المعتبر مقدار ادائها [illegible] شرائطها المفقودة ثم بعد مضي هذا المقدار من الزوال يشترك الفرضان في الوقت [illegible]
على العصر [illegible] فيصح العصر لو صليها قبل الظهر ناسيا لها وهذه فائدة الاشتراك انتهى وحيث عرفت ذلك نقول
ان في الفرض الذي ذكره قد وقع الظهر [illegible] الاختصاص والاشتراك [illegible] على عدم العبرة بالمقدمات
العقلية وعلى تمام الفرق بينها وبين المقدمات الشرعية فالاستشهاد غير صحيح وان كان المطلب حقا لما ذكرناه فان قلت [illegible]
الظهر الى جهة واحدة ثم اراد ان ياتي بالعصر عقيبها فهو من حيث كونه شاكا في الاتيان بالمأمور به [illegible]
حقه استصحاب عدم الاتيان بالظهر ومع عدم الاتيان بالظهر كيف يسوغ له الاتيان بالعصر فلا بد من اتيان جميع محتملات
الظهر حتى يتحقق له الاتيان بها ثم تعقيبها بالعصر لتصح ايضا قلت اولا ان هذا السؤال لا اختصاص له بالوقت المختص [illegible]
في الوقت المشترك ايضا لان المناط هو الشك في الاتيان بالظهر الموجب لاستصحاب عدم الاتيان بها المستلزم لبطلان
العصر وعدم جواز الاتيان بها وثانيا ان الاستصحاب لا ينفي الاحتمال فيحتمل ان يكون ما اتى به هو الظهر في الواقع و
حيث كان ما اتى به بنية العصر ايضا محتملا لكونها صلوة العصر الواقعية وعدمه وكان الاتيان به بحكم الاحتياط
لا يتعين كونه صلوة العصر لم يكن منافيا لوجوب الاستصحاب الغير المنافي للاحتمال نعم لو كان ما اتى به ثانيا هو العصر الواقعية
كانت المنافاة [illegible] مع استصحاب عدم الاتيان بالمأمور به المترتب عليه الخامس تعذر الاحتياط الكلي هل
يجب الاحتياط الجزئي بمعنى الاتيان ببعض المحتملات ام لا ولا بد من بيان محل الكلام فنقول انه مع تعذر الاحتياط الكلي
يتصور [illegible] احدهما ان يكون بعد تعذر الاحتياط الكلي مقتضى الاحتياط في الباقي موجودا بان [illegible]

الواقعي السابق كصلوة الظهر الواقعية كان اللازم في المفروض الاتيان بجميع محتملات الظهر ثم تعقيبه بمحتملات العصر وذلك
غير ثابت بل الثابت خلافه فان قلت انك قد التزمت بما ادعى صاحب الحدائق قده عليه الاجماع من انه لا يجوز الامتثال
الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي وفي هذا الفرض الذي قلت فيه بالجواز لا يعلم ترتب العصر الواقعية على الظهر
الواقعية الا على سبيل الاجمال والاحتمال بخلاف ما لو قدم جميع محتملات المرتب عليه على جميع محتملات المرتب فانه يعلم قطعا ترتب
العصر الواقعية على الظهر الواقعية وتوضيح ذلك انه عند تعقيب عصر كل جهة لظهر تلك الجهة لا يعلم عند شروعه في العصر
كونها عصرا واقعية كما انه لا يعلم كون الظهر التي قدمها الا عصر احتمالا نظرا الى عدم العلم بكون تلك الجهة جهة القبلة
وانما هذا الاحتمال قائم في الجهات الاربع باسرها حتى الجهة الاخيرة وهذا بخلاف ما لو اتى بمحتملات الظهر جميعا فانه يعلم
قطعا حصول الظهر الواقعية فيكون قد اوقع كلا من محتملات العصر عقيب الظهر الواقعية الحاصلة في ضمن مجموع محتملات الظهر
فيعلم عند الاتيان بكل محتمل من العصر وقوعه عقيب الظهر وهذا المقدار من العلم بالتفصيل يوجب تعين الاتيان
بمجموع محتملات العصر عقيب مجموع محتملات الظهر قلت التزامنا بوجوب التفصيل مع التمكن منه وعدم جواز الاجمال
انما كان من جهة دعوى الاجماع من صاحب الحدائق قده على عدم جواز الاحتياط في العبادة خصوصا في صورة التكرار
عند التمكن من العلم التفصيلي ولم يكن التزامنا ذلك من جهة حكم العقل لانه يجوزه وفي هذه المسئلة وهي لزوم استيفاء
محتملات المرتب عليه قبل الاخذ في اتيان محتملات المرتب قد وقع الخلاف بين العلماء رضوان الله عليهم فاجاز كلا من
لزوم الاستيفاء وترتيب كل من محتملات المرتب على كل من محتملات المرتب عليه قوم فلا اشكال في تجويز كل منهما مضافا الى ان
لنا ان نقول ان ترك الاجمال الى التفصيل انما يجب اذا اوجب الاجمال زيادة محتملات المامور به في مقام العمل بان
يستلزم زيادة تكرار المامور به كما في الصلوة في الثوبين المشتبهين مع امكان العلم بالتفصيل اما فيما نحن فيه فلا يستلزم
ذلك فلا نسلم فيه وجوب ترك الاجمال الى التفصيل هذا كله اذا اتى في الوقت المشترك بين الظهر والعصر واما اذا كان
في الوقت المختص كما اذا اشتبه القبلة في اول الظهر فهل يجوز ان ياتي بالظهر لجهة ويعقبها بالعصر لتلك الجهة
وهكذا الى ان ياتي بتمام المحتملات ام يلزم استيفاء جميع محتملات الظهر ثم الاخذ بمحتملات العصر فالذي يترشح في
الراي هو عدم جواز تعقيب كل من محتملات الظهر بمحتمل من محتملات العصر بل لا بد من تمام محتملات الظهر ثم الشروع
في محتملات العصر نظرا الى ان اول الوقت مختص بالظهر ويختلف اختصاص اول الوقت بحسب اختلاف المكلفين من
حيث استجماع الشرائط كلا او بعضا وعدمه ومن حيث السرعة والبطوء في الاتيان بالمامور به فيختلف الوقت بالنسبة
الى المكلفين بحسب احوالهم وعلى هذا فلو اشتبه عليه القبلة في اربع جهات يكون الوقت المختص بالظهر في حقه مقدار
من اول الوقت يسع ست عشرة ركعة فلو شرع من الوقت مقدار اثنتي عشرة ركعة فشرع في العصر يا بطلت صلوته
وعلى هذا فلا يجوز في اول الوقت الا تمام محتملات الظهر ثم تعقيبها بمحتملات العصر ولكن الحق انه لا فرق بين الوقت
المختص والوقت المشترك فيجوز تعقيب كل من محتملات الظهر بشيء من محتملات العصر كما يجوز اتمام جميع محتملات
الاولى وتعقيبها بجميع محتملات الثانية وسر ذلك ان هذه المحتملات ليست مما امر الشارع بها وانما هي من
مقدمة الصلوة الواقعية ومما اعتبرها العقل في مقام الاطاعة وتحصيل المامور به فهي مقدمات علمية لا مقدمات

وجودية

وجودية اعتبرها الشارع في المامور به والمقدمات الوجودية المعتبرة في الاتيان بالمامور به والمرتب عليه مامور به كصلوة الظهر
الظهر مثلا وان كانت مما يختلف بسببها الوقت المختص بالظهر لكن المقدمات العلمية لا يختلف بسببها الوقت المختص
وانما قلنا ذلك لان الادلة الدالة على تعيين الوقت ناظرة الى المامور به الواقعي ومنصرفة اليه وكذا المقدمات دون المقدمات
التي يرشد العقل الى الاتيان بها لاحراز الواقع واستشهد بعض من تاخر لما ذكرناه بانه لو اتى من اشتبه عليه القبلة بصلوة الظهر
الى جهة واحدة ثم نسي الاتيان بها الى الجهات الاخر فشرع في محتملات العصر فاتمها ثم ذكر لكن اخبره خبير بالاسرار عالم بما في
الاستتارات ان ما اتى به من صلوة الظهر مطابق للواقع وما اتى به من الظهر والعصر جميعا ولم يكن صلوة العصر مما وقع في
الوقت المختص ولو كان الوقت المختص ازيد من مقدار اربع ركعات كان اللازم بطلان صلوة العصر وفيه اولا انه يمكن ان يقول
ان ما ذكره فرع من فروع ما ذكر وان الحكم بالصحة فيما ذكره من الفرض مبني على تسليم ان المقدمات العلمية مما لا مدخل لها في
الوقت المختص والا فاللازم هو الحكم بالفساد ولكن الظاهر انه يعد من قبيل المسلمات ولكنها مع ذلك غير ملتزم بها الا ان
على ما ذكره لان الوقت المختص بالمعنى المذكور معناه في صورة نسيان الظهر والمامور بالاتيان بها قائما هو الفراغ منها ومع
فيدخل الوقت المشتر … ر اجماع علمائنا وحكي نقله عن المنتهى
ويظهر … بعض الروايات المحكي عليها الفتوى ويظهر
ومعلوم ان هذا الكلا … ل ملجا تمام حال المكلف باعتبار
من الجمع فيها هو اختصا … جول الوقت لشروط الصلوة او فقدها
كونه مضيا وسائر احيج … شترك العرض في الوقت والظهر مقدمة
فان المعتبر قدار ادائها … ك انتهى وحيث عرفت ذلك نقول
على العصر الا مع القبلة … ير الظهر على عدم حجية بالمقدمات
انه في الفرض الذي ذكره … هنا ما ذكرناه من قلنا فافهم
العقلية وعلى تمام العرفية … المامور به الذي هو الظهر يجري في
الظهر الى جهة واحدة ثم انه … فلا بد من اتيان جميع محتملات
حتى استحضا علم الاتيان … اختصاص بالوقت المختص فيجري
الظهر حتى يحصل له الاتيان … تيان بها المستلزم لبطلان
في الوقت المشترك ايضا الذي … الذي هو الظهر في الواقع و
العصر وعدم جواز الاتيان … الاتيان به لمجرد الاحتياط
حيث كان ما اتى به بنية العصر … الذي به ثانيا هو العصر الواقعية
لا التعيين كون صلوة العصر لم يكن … تعذر الاحتياط الكلي هل
كانت المناقشة في محتملها ممكنة … لام فنقول انه مع تعذر الاحتياط الكلي
يجب الاحتياط الجزئي بمعنى الاتيان …
يتصور له الحال وجهين احدهما ان يكون بعد تعذر الاحتياط الكلي مقتضى الاحتياط في الباقي موجودا بان يبقي

الذي هو

الكل

العلم الاجمالي يكون المكلف به في جملة المحتملات الباقية التي هي ما عدا المتعذر مشاركة لسائر الملازم او لا عند انسداد باب العلم
هو الاحتياط فاما تعذر للعسر والحرج وجب العمل بالظن في المظنونات والاحتياط في المشكوكات ببقاء العلم الاجمالي بوجود
الاحكام المامور بها في جملة المظنونات والمشكوكات وبهذا الوجه الاشكال في وجوب الاحتياط فيه لوجود المقتضي فيه
وان تعذر الاحتياط الكلي ثانيهما ان لا يكون المقتضي باقيا بعد تعذر الاحتياط الكلي في ضمن باقي المحتملات كما لو تعذر الصلوة
الى احد الجهات نظرا الى علم اجمالي يكون القبلة في الجهات الثلث الاخر وهذا الوجه هو محل الكلام في هذا المقام وح نقول
ان صور المسئلة ثلث لانه اما ان يكون تعذر الاحتياط الكلي بان يقطع بعض اطرافه لا بوقع الامر لرابان بيتوق تمكنه من الاتيان
به او يعسر عليه ذلك واما ان يكون من جانب الامر بان يرخص والاول اما ان يكون المتعذر فيه من المحتملات معينا كما لو تعذر
جهة خاصة من جهات القبلة واما ان يكون غير معين بان يكون قادرا على الصلوة الى جهات ثلث من الجهات الاربع
جهة ضيق الوقت عنها باسرها فهذه صور ثلث الاولى ان يكون تعذر بعض غير معين من المحتملات لا برفع الامر الاحتياط
الكلي فقد يتراءى بحسب بادي الراي ان يكون الحكم هنا هو البرائة لانتفاء العلم الاجمالي ورجوع الشك الى التكليف بالباقي
لكن النظر الدقيق يقتضي وجوب الاحتياط لان المقتضي هنا موجود من حيث انا قد علمنا مطلوبية الصلوة للشارع بقدر الامكان
فيلزم الاتيان بمحتملاتها وقد جرى على هذا المنوال ديدن معظم الفقهاء فحكموا بالصلوة الى جهات ثلث عند تعذر شيء
من الاربع والى جهتين عند تعذر الجهتين الاخريين ولم يفرقوا فيما بين تحقق العلم الاجمالي قبل تعذر شيء من اطرافه
وفيما بين تحققه بعده فحكموا بالاحتياط مطلقا بخلاف الشبهة المحكي فانهم فصلوا هناك بين ما لو انتفى شيء من اطراف
العلم الاجمالي ثم تحقق هو كما لو كان هناك اناء فسقط وانكسر ثم علم اجمالا بنجاسته او نجاسة الاناء الموجود فلا يلزم
بل الحكم هنا هو البرائة وبين ما لو تحقق العلم الاجمالي ثم انتفى احد اطرافه كما لو تلف احد الانائين بعد العلم الاجمالي
بنجاسة احدهما فيلزم الاحتياط في الاناء الموجود فلعل الوجه في عدم تفصيلهم هنا مع انهم قد فصلوا هناك انهم
فهموا من الشارع انه لا يرضى بترك الواجب بقدر الامكان خصوصا الصلوة ومناط البرائة والاحتياط انما هو حكم العقل
بناء العقلاء والعقلاء يحكمون بوجوب الاتيان بالمامور به في الحال هذه وعليه استقر بناؤهم فيما يشابه ما نحن فيه من موارد الاطاعة العرفية
بل التحقيق قيام الفرق بين ما نحن فيه وبين الشبهة المحكي بعدم ثبوت بقاء التكليف في صورة سبق انتفاء بعض اطراف
العلم الاجمالي على حصوله في تلك المسئلة فيصح للمكلف ان يقول هناك انه لا دليل على الامر بالاجتناب عن النجس فيما لو بقي
احد الانائين ثم علم اجمالا بنجاسة احدهما بخلاف مسئلة القبلة فان التكليف بالاستقبال باق بدليل شرطيته في الصلوة كما
عرفت فافهم الثانية ان يكون تعذر بعض معين من محتملات المامور به لا برفع الامر الاحتياط الكلي كما لو تمكن من الصلوة الى جهة
خاصة والحكم في هذه الصورة نظير الحكم في سابقتها الا انه ربما يتخيل ان الاحتياط في هذه الصورة اقوى منه في
سابقتها نظرا الى ان الموافقة في السابقة من حيث كون المتعذر واحدا غير معين اتفاقية لانه يمكن ان يختار من الجهات
ما لا يصادف الواقع من باب الاتفاق بان يكون المصادف ما ذكر ويمكن ان يختار ما يصادف من باب الاتفاق بخلاف هذه
فان الموافقة على تقدير كون الواقع في جملة ما عدا المتعذر المعين دائمية فيكون الامر بطلب الواقع هنا اقوى من جهة
تحقق القرب الى الواقع فيها وربما يتخيل عكس ذلك فيقال ان البرائة في هذه الصورة اقوى من سابقتها نظرا الى

وقد وجدنا انه يحكم العقل والعقلاء

اذا تعذر شيء من المحتملات بعينه كان للمكلف ان يقول يحتمل ان يكون هو بعينه ما امر به الشارع واقعا فيرجع شكه في التكليف بالباقي
الى الشك في التكليف فيلزم الحكم بالبرائة بخلاف الصورة السابقة وانت خبير بما فيهما اما الاول فلانه يحتمل كون
الاحتياط هنا اقوى بان ما ذكر من ان الموافقة على تقدير كون الواقع في جملة ما عدا المتعذر المعين دائمية معارض
بان المخالفة وعدم الامتثال على تقدير عدم كون الواقع فيها دائمية ايضا فلا يكون ذلك سببا للقوة واما الثاني فلان
مقتضاه عدم وجوب الامتثال اساسا مع ان التكليف المرة الآن بضم اليه ما تقدم من ان وجوب اصل الصلوة في الجملة
ثابت فيؤول الامر الى الصلوة وجوب الاتيان بصلوة واحدة مخيرا في التوجه بها الى اي جهة شاء الثالثة ان يكون تعذر
الاحتياط الكلي من جانب الامر بان يرخص ويقول لا اريد الاحتياط الكلي بالاتيان بجميع المحتملات وسكت عن التعيين
التعيين فيه والحكم في هذه الصورة هو البناء على البرائة نظرا الى ان تصريح الامر بعدم ارادة الاحتياط الكلي ينبئ عن
انه لا يريد الواقع لان الاحتياط الكلي بالاتيان بجميع المحتملات مقدمة علمية للشيء الى المامور به الواقعي ورفع اليد عن المقدمة
دليل على رفع اليد عن ذي المقدمة فتحصيل الصلوة الواقعية بعد رفع اليد عن مقدمتها التي هي الاتيان بجميع المحتملات
غير مطلوب ولكن لما كان اصل الصلوة ثابتة ولم يرد الامر الواقعية منها كان اللازم الاتيان بصلوة مخيرا في التوجه
بها الى اي جهة شاء من الجهات فان قلت اذا فرض ان رجلا قد علم في اول الوقت بجهة القبلة تفصيلا ثم اخر
او انتقل الى مكان آخر لا يعرف فيه القبلة فلا اشكال في انه قد تنجز في حقه الخطاب بالاتيان بالصلوة الواقعية
مع التوجه بها الى القبلة الواقعية التفصيلية ثم انه اذا شك في ارتفاع التكليف وانقلابه الى البرائة وكفاية
صلوة واحدة الى اي جهة شاء من الجهات استصحب بقاء التكليف بالواقع فيلزم الاحتياط في تحصيله بالاتيان
بجميع المحتملات غاية ما في الباب ان الشارع قد اسقط الاحتياط الكلي فيلزم الاتيان بما دونه من اعلى مراتب الاحتياط الجزئي
واذا ثبت لزوم الاحتياط الجزئي مع تعذر الاحتياط الكلي في صورة سبق العلم التفصيلي بالمامور به ثبت في غيره عدم
سبقه بعدم القول بالفصل ولا يتوهم انا نتمسك بالبرائة في صورة عدم سبق العلم التفصيلي ونثبت الحكم بالبرائة في
صورة سبق العلم التفصيلي بعدم القول بالفصل لان الاصل الذي يراد اجراؤه في شيء من طرفي الاجماع المركب وعدم
القول بالفصل ان كان اقوى من الاصل الذي يراد اجراؤه في الطرف الآخر فالحكم للاقوى فيعمل عليه ويكون الطرف الآخر
تابعا له بعدم القول بالفصل وهنا استصحاب عدم الاتيان بالمامور به اقوى من اصل البرائة فيكون الاقوى هو المتبع قلت
هذا الاستصحاب مما لا يجري لعدم بقاء الموضوع لان من وجب عليه الصلوة الواقعية لكل العالم بالقبلة تفصيلا
وقد تبدل هذا العنوان في ثاني الحال بالمتحير فكيف يستصحب حكم العالم تفصيلا بالنسبة الى المتحير ومع تسليم الاستصحاب
كيف يتم المطلوب بعدم القول بالفصل ثم الانصاف ان الاستصحاب ان كان يلتمس له مجرى في المقام من جهة تبدل
على بل المنظر الحالة السابقة ومع تبدل الموضوع لا يمكن استصحاب الحالة الاخصية السابقة لكن قاعدة الاشتغال تنهض
باثبات المطلوب لان الامر بالصلوة قد تنجز قطعا في حال علمه بجهة القبلة كما هو مفروض السؤال فيجب الاشتغال
بها فيحصل الشك في حصول الامتثال البري فقاعدة الاشتغال لكون مجرد الشك علة تامة في الحكم بالاشتغال بعد ثبوت
التكليف هنا والانصاف فالجواب عن السؤال هو ان يقال ان السائل لعله حكم باستصحاب بقاء التكليف بالصلوة

الواقعية اعترض بان الشارع قد اسقط الاحتياط الكلي ثم نقول انه لو اعترض بذلك لكفى في حصر طريق الجواب عنه لانه قد تقدم
في صدر الكلام على هذه الصورة انه رفع اليد عن المقدمة دليل على رفع اليد عن نفس المقدمة فيجري البراءة بالتقريب المذكور
فلا يبقى مجال للاحتياط ولا يبقى دفع للسؤال المذكور ثم ان ما ذكرنا من كون الحكم هو البراءة فيما كان يتعذر الاحتياط الكلي
من جانب الاكثر انما هو بحسب النظر الجليل ولكن مقتضى النظر الدقيق هو الحكم بالاحتياط وذلك لثبوت التكليف بالصلوة
بقوله تعالى اقيموا الصلوة وثبوت اشتراطها بالاستقبال بقوله تعالى وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره وحكم العقل بان
الشارع لا يصح له رفع الطريق راسا فلو تعرف فيه كان بابداء طريق اخر ولا يصح له ان يقول العلم ليس طريقا وانما
يصح ان يقيم العلم الاجمالي مقام التفصيلي او يقيم الظن مقام العلم فلو صرح بعدم ارادة العمل بالعلم كان
معناه اقامة غيره مقامه انه يرضى من اسلم بمجموع الادلة المذكورة يحصل العلم ببقاء التكليف بالواقع و
تحصيله الان برفع الاحتياط الكلي بالصلوة الى جميع الجهات المحتملة يقتضي عدم لزوم الاتيان بجميع المحتملات ولا يمنع الامن
الالتزام بارتفاع اشتراط الصلوة باستقبال القبلة او اقامة طريق مقام طريق ولما كان بقاء الاشتراط ثابتا بالدليل
تعين ان يراد اقامة طريق اخر وعلى هذا فيكون رفع الاحتياط الكلي عبارة عن اقامة الاحتياط الجزئي مقامه لما عرفت
من عدم جواز رفع الشارع للطريق مطلقا فظاهر ان كان صالحا لان يقوم مقامه واستفادة حكم مجموع الادلة
مما لا مجال للاشكال فيه لكون استفادة اقل المحتمل وكونه عبارة عن الاثنين بتلقاه بالقبول عند اهل العلم
فيكون ما نحن فيه من ذلك القبيل فالحاصل انه لو جوز في الصورة الثالثة هو القول بالاحتياط السادس انهم ذكروا ان
الشبهة التحريمية الغير المحصورة لا يجب فيها الاجتناب ويجوز ارتكاب جميع محتملاتها او اولها الى اخرها فهل الشبهة
الوجوبية الغير المحصورة مثلها فيجوز ترك جميع محتملاتها باسرها بحيث لا يباشر شيئا منها ام لا الوجه هو الثاني بل لا بد من الاتيان بالمقدار
ولو بالاتيان بفرد من المحتملات على عكس الشبهة التحريمية الغير المحصورة والفرق في ذلك انه لم يباشر شيئا من محتملاتها لم يحصل المخالفة
القطعية بالفعل فيها بخلاف الشبهة الوجوبية فانه بالاقدام على مباشرة جميع المحتملات يحصل المخالفة القطعية بل يحصل
العلم الاجمالي بعد مدة مديدة بانه وقع منه ارتكاب محرم واقعي في ضمن شيء من المحتملات التي اقدم على مباشرتها في ضمن تلك المدة
مثال ذلك انه لو علم بنجاسة قطعة من ارض بلدة كبيرة فباشر كل قطعة الى ان باشرتها الى سنة فلم يتجرد عن شيء
منها حصل له العلم اجمالا بعد سنة بانه قد باشر النجس في ضمن شيء من القطعات المذكورة قطعا وهذا لا دليل على جواز
الاقدام عليه بخلاف المخالفة القطعية الفعلية فان حرمتها مما يستقل به العقل ثم انه بعد ما ثبت حرمة المخالفة العلم الاجمالي
بالوجوب في الشبهة الوجوبية فهل يلزم الموافقة القطعية بالاتيان بجميع المحتملات ام لا بل يكتفي العسر عنده ويرتفع به
الاحتياط الكلي بالاتيان بجميع المحتملات الغير المحصورة فنقول لا اشكال في صورة العسر عنده ويرتفع به الاحتياط الكلي
لكن هل يلزم الاحتياط الجزئي ام يجوز الاكتفاء بفرد مخير فيه تمسكا باصل البراءة يعلم حكمه مما تقدم في التنبيه السابق
لكن المعروض من فرد ذلك العنوان هنا الحاصل الكلام في المقام الاول وهو ما لو دار الامر بين المتباينين من الشك
في المكلف به مع كون الشبهة وجوبية المقام الثاني في الشبهة الوجوبية الدائرة بين الاقل والاكثر المستقلين والحكم فيه
هو البراءة مثاله ما لو تعلم انه فاته صلوة واحدة ام صلوات متعددة فيأتي بالقدر المتيقن ويبقى في الزائد على البراءة

مقام طريق [illegible]

لكونه [illegible]

او الثالث في الزائد الى الثلث في ثبوت التكليف المقام الثالث في دوران الامر بين الاقل والاكثر المرتبطين وبعبارة
اخرى في الشك في الاجزاء والشرائط مع فقد النص او اجماله المذكورة في الشك بين المتباينين وان شئت قلت ان الكلام
هنا في الاجزاء نظرا الى تعميم الاجزاء بالنسبة الى الاجزاء الخارجية والاجزاء الذهنية بجعل الشرائط اجزاء ذهنية نظرا
الى ان التقييد بالشرائط داخل في المامور به المشروط بها وان كانت نفس القيود خارجية وعلى تعميم الاجزاء ينقسم الاجزاء
الى ذهنية وخارجية ثم الاجزاء الذهنية تنقسم الى ما له منشأ انتزاع في الخارج عن المامور به وغيره فالاول كالطهارة فانها
الحالة الحاصلة من الوضوء مثلا الذي هو امر خارجي اثر الطهارة فنفس الوضوء خارج عن الصلوة وكذا الطهارة التي
هي اثره الا ان التقييد بها داخل فيها والثاني كالايمان بالنسبة الى الرقبة المؤمنة المامور بعتقها فانه وان كان شرطا الا
ان التقييد به داخل في المامور به وليس له منشأ انتزاع في الخارج من افعال المامور بالعتق يكون هو المنشأ ثم ان القسم الاخير
الذي هو عبارة عما ليس له منشأ انتزاع في الخارج على قسمين احدهما ان يدور الامر فيه بين الشيئين والتخيير عقلا بان
يثبت ان المامور به هل هو الفرد الخاص الذي هو الرقبة المؤمنة او الطبيعة الشاملة لذلك الفرد وغيره التي من شأنها
تخيير العقل بين افرادها وان شئت قلت يدور الامر بين كون المطلوب هو الطبيعة وكون المطلوب هو الفرد وثانيهما
ان يدور الامر فيه بين التعيين والتخيير شرعا بان يثبت ان المامور به من جانب الشارع هو خصوص المؤمنة او ان
الشارع خير بين عتق المؤمنة والكافرة بان يثبت ان الشارع قال اعتق رقبة مؤمنة او قال اعتق اما رقبة مؤمنة
او رقبة كافرة هذا كله بالنسبة الى الاجزاء الذهنية التي هي الشرائط واذ قد عرفت ذلك علمت انه ينبغي تفصيل الكلام
في موضعين الموضع الاول في الاجزاء الخارجية فنقول ان الشك فيها اما ان ينشأ من فقد النص او اجماله او تعارض الدليلين
فيقع الكلام في مسائل الاولى فيما اذا كان الشك ناشئا من فقد النص مثاله ما لو شك في ان الاستعاذة جزء
من الصلوة وفقد النص على جزئيتها او لا بد قبل تحقيق المقام من تقديم امرين احدهما ان النزاع في المسئلة يمكن ان يرجع
الى الصغرى بمعنى ان العلم اجمالا بالامر بالصلوة مثلا هل يوجب اشتغال الذمة ام لا ويمكن ان يرجع الى الكبرى
بمعنى ان اليقين باشتغال الذمة هل يقتضي اليقين بالبراءة ام لا فالقائل بالبراءة على التحرير الاول مسلكه هو ان يقول
ان العلم الاجمالي ليس منجزا للتكليف واخبار التوقف والاحتياط معتضدة بالسند والقائل بالاحتياط على التحرير الاول
مسلكه هو ان يقول ان العلم منجز للتكليف ولو كان اجماليا فيرتفع الحكم العقلي بالبراءة وكذلك يرتفع الاخبار التي
مؤداها مطابق لحكم العقل مثل ما دل على ان التكليف الا بالعلم واما غيره مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فيدفع
اما بان يقال ان ادلة البراءة منصرفة الى الوجوب النفسي فلا تشمل ما نحن فيه من عروض الجزئية وحيثما يرجح حكم البراءة
فيها فلا بد من الاحتياط واما بان يقال ان مقتضاها نفي العقاب ولا عقاب على الواجبات الغيرية والاجزاء من ذلك
القبيل ومع عدم دلالة الدليل على البراءة فلا بد من الاحتياط هذا كله على التحرير الاول واما على التحرير الثاني
فالقائل بالبراءة يقول ان الاشتغال اليقيني لا يقتضي البراءة اليقينية لقيام الظن مقام العلم في مقام الامتثال
كما يقوله المحقق الخوانساري او يقول ان مقتضى الاشتغال اليقيني وان كان هو البراءة اليقينية من المكلف به الواقعي
الا ان اخبار البراءة تجعل ما جرى فيه حكمها هو المكلف به في الواقع بمعنى انها تجعله امرا مثلا اذا شك في جزئية الاستعاذة

الشرائط [illegible]

لانا لا نسلم [illegible] بالواقع [illegible] لنا [illegible] بحكم الظاهري [illegible] فلا يلزم الاحتياط لادراك الواقع

الصلوة فقيل الاصل براءة الذمة منها لحصول برء الذمة بان الصلوة المامور بها ليست الا ما علم منها من الاجزاء [illegible] القائل بالاحتياط
يقول ان الاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينية ولا تحصل البراءة الا بالصورة التى حصل العلم فيها
بالتكليف بها الا ثانيهما انه شك فلم نتمكن من اقامة الدليل على شىء من الطرفين فان كان مآل النزاع الى الصغرى فالاصل
يقتضى البناء على قول من يدعى البراءة لعدم ثبوت التكليف وان كان مآل النزاع الى الكبرى فالاصل يقتضى البناء على قول
من يدعى البناء على الاشتغال اذ لا اساس على الاحتياط عقلا بعد ثبوت التكليف وعدم تحقق [illegible] واذ قد عرفت
ذلك فاعلم انهم اختلفوا فى المسئلة على قولين احدهما البراءة وهو الموصوف بالشهرة فى كلام بعضهم ووقع فى كلام الفاضل النراقى
دعوى اتفاق الاصحاب على عدم الفرق بين العبادات [illegible] حيث قال واما التمسك بالاصل فى [illegible] العبادات فهو نحو [illegible] الاحصاء
وكيف كان فالمتبع هو الدليل ولا ينبغى التوحش مع الانفراد اذا وافقنا الدليل فكيف [illegible] الاصحاب انه لم ينقل كلهم معقول اعنى
وعدم الفرق فمن يعمل بالاصل لا يفرق بين العبادات وغيرها وثانيهما القول بالاحتياط وهو الذى حكى صاحب الحدائق نسبته
بعضهم الى المشهور فعند وقع الخلاف فى اتصاف شىء من القولين بالشهرة [illegible] ان حكم المسئلة مستفاد من محل
كلماتهم فى الفقه والاكثر وان كانوا عند الشك يعملون بما هو مقتضى البراءة من نفى الجزء المشكوك فيه الا ان هنالك طريقين
فى نفى الجزء احدهما اصل البراءة والآخر اطلاق لفظ العبادة كالصلوة وغيرها من الفاظ العبادات المشكوك فى
جزئيتها ولعل من يدعى ذهاب الاكثر الى الاحتياط عند الشك فى الاجزاء والشرائط [illegible] ان نفى الجزء عند الشك فيه مستند
الى الاطلاق لا الى اصل البراءة ومن هنا سرى الاشتباه اليه والظاهر ان المشهور هو البراءة [illegible] الاكثر الجزء
انما هو باصل البراءة لا الاطلاق اللفظى والشاهد على ذلك ان الاكثر قائلون بوضع اسامى العبادات للصحيحة وليس
عندهم اطلاق لفظى لان الاطلاق اللفظى انما يحصل على مذهب من يقول بوضعها لما هو اعم من الصحيحة ومع ذلك يبنون
على نفى الجزء عند الشك فيه فليس الا من جهة بنائهم على البراءة عند الشك فى الاجزاء وقد سلك مسلك القول بالصحيحة
ونفى الجزء عند الشك فيه جملة من اعيان علمائنا كالمحقق [illegible] والمحقق الثانى والشهيد [illegible] وغيرهم رحمهم الله لكن ربما
اتفق لبعضهم ما ينافى ذلك فان صاحب [illegible] حكم فى مسئلة اشتراط العربية فى تكبيرة الاحرام مستندا الى التوقف [illegible] المنقول الا
ومقتضاه الاحتياط فيما هو مورد البراءة لكون الشك راجعا الى اشتراط العربية فى التكبير الذى هو من [illegible] اللسان المقام
انه يمكن دفع الاشكال من جهة بنائه على الاحتياط فى الشرائط [illegible] بين الشرائط و[illegible] الاجزاء التى [illegible] الاتفاق
عليها والشهرة انما هى فيها او التفصيل بين الاجزاء والشرائط بالقول بالبراءة فى الاول والاحتياط فى الثانى [illegible]
[illegible] انه يمكن التفصيل بين قسمى الشرائط المذكورين سابقا بما [illegible] انتزاع مغاير [illegible] ان
فى الوجود وما هو متحد [illegible] بالبراءة فى الاول [illegible] مثل عربية التكبير من قبيل الثانى فيمكن
يكون [illegible] الاحتياط فى [illegible] فافهم [illegible] بان الاكثر قائلون بالبراءة واما ما تراه
فى كلمات جملة من القدماء من التمسك بالاحتياط فانما هو لتاييد الدليل [illegible] بعد التمسك بالادلة
ونحوها الا انهم يتمسكون به كثيرا فى الشبهات الابتدائية التى لا قائل بالاحتياط فيها كالشبهة الوجوبية الابتدائية هذا وقد
[illegible] الاشتباه المذكور الى بعض [illegible] حيث [illegible] ان ثمرة نزاع القول بالصحيح والاعم انما هى فى جريان الاصل

البراءة

البراءة واصل الاشتغال فعلى القول بالاول ينفى المشكوك باصل البراءة وعلى القول بالثانى لا بد من الاخذ باصالة الاشتغال
[illegible] فى مسئلة اشتراط [illegible] فى صلوة الجمعة [illegible] البراءة انما يتجه على القول بكونها اسامى للاعم من
الصحيحة والفاسدة واما على القول بانها اسامى للصحيحة خاصة كما هو الاقرب [illegible] وقد سرى اليه هذا الوهم من كلام
المولى المحقق البهبهانى حيث ذكر انه على القول بوضعها للصحيحة يشكل ثبوت ماهية العبادة واما على تقدير كونها اسامى للاعم
فيسهل [illegible] الاثبات [illegible] من دون [illegible] كلام [illegible] ولكن لا يخفى عليك انه [illegible]
الاركان [illegible] بالاشتغال فى الاجزاء والشرائط وهذا قال انه يشكل ثبوت ماهية العبادة بان ينفى المشكوك بالاصل و[illegible]
الماهية هو ما عدا المشكوك وليس مبنيا على الملازمة بين القول بوضعها للاعم وبين البراءة والملازمة بين القول بوضعها للصحيحة و
بين القول بالاشتغال بل بين القول بالاعم والبراءة عموم من وجه [illegible] اذ كما ان من القائلين بوضعها للصحيحة من قال بان
الفاظ العبادات وان كانت مجملة [illegible] الا انها مبينة بالعرض بالاخبار المبينة لاجزائها وشرائطها كذلك من
القائلين بوضعها للاعم من يقول انها وان كانت مطلقة بحسب الاصل مبينة الا انها صارت مجملة بالعرض من جهة ما علم
اجمالا من تطرق التقييد و[illegible] ينتفى التمسك باطلاق اللفظ وسيأتى الرجوع الى البراءة او الاشتغال كذلك فيما لو لم يكن
العبادة مما قام عليه دليل لفظى يصح التمسك باطلاقه بل كان من قبيل ما ثبت بالاجماع بل نقول انه وان كان بين القولين
المذكورين عموم من وجه [illegible] الا انه بحسب التحقيق لا يجتمع القول بالرجوع الى البراءة والقول بالرجوع الى البراءة
الاطلاق اللفظى لان الاطلاق اللفظى من قبيل الادلة الاجتهادية التى لا يرجع عند وجودها الى الاصول فكيف يجتمعان فى محل
من جميع ما تقدم ان المشهور هو القول بالبراءة ثم كلام المحقق الحكى عنه من [illegible] من قبول العمل بالاحتياط غير لازم
[illegible] الى [illegible] مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثاله [illegible]
ولغ الكلب فى الاناء فقد نجس واختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة ام لا بد من سبع [illegible] الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بد
من ثلث غسلات انتهى وربما يتاتى دعوى شهرة العمل على البراءة من جهة [illegible] من القول بوجوب الاحتياط و
القول بالتفصيل الى جماعة لكن الظاهر ان [illegible] من الجماعة القائلين بالاحتياط انما هم قدماء الاخباريين الذين
كانوا يتمسكون باخبار الاحتياط [illegible] وابن هم من المجتهدين [illegible] لا ناذر على الشهرة بين المجتهدين واما
القول بالتفصيل فيمكن دفع المنافاة من جهة [illegible] الاخذ بالبراءة فى مسئلة الولوغ وكذا غيره من النجاسات
يمكن ان يكون مستندا الى قيام الاصل الموضوعى فى المقام من جهة ان النجاسة اذا تحقق العلم بها [illegible] استصحاب
بقائها الى ان يعلم الرافع فالاخذ بالزائد الموافق للاحتياط مع قيام الاصل الموضوعى لا يستلزم الاخذ [illegible] فى صورة
انتفاء الاصل الموضوعى [illegible] ان الامر بالغسل فى مسئلة النجاسة انما هو حكم وضعى وهو عنوان الطهارة [illegible] الحاصل
البراءة لا يتاتى [illegible] فالمامور بالصلوة طاهرا مع ملاحظة [illegible] المذكور بغسل [illegible]
الزائد لحصول اعتباره اذا تمسك بالبراءة [illegible] العقاب على ترك الغسل [illegible] الا عنوان
الطهارة المشروط بها جواز الدخول فى الصلوة [illegible] انه يمكن ان يكون مبنيا على التفصيل بين الاجزاء والشرائط
بالقول بالاشتغال فى الثانية والبراءة فى الاولى [illegible] الطهارة من قبيل الشرائط [illegible] ان [illegible]

بالاولى [illegible]

من قبيل الشرائط الغير المتحدة في الوجود نظرا الى الفعل المذكور بشرط حصول احدهما والفعل من خارج يحصل منه
الطهارة وليس متحدا مع الطهارة في الوجود كما نظيره في توجيه كلام صاحب الى ذلك تفصيل اخر يورده الشروط فالمفصل
على ذلك الوجه يفرق بين الشروط وهذا الذي تفصيل مغاير لهذا التفصيل فيه قد تقدم بين الاجزاء ومطلق الشرائط
كان الحق هو القول بالبرائة دليلنا على ذلك ان الاولى كل الادلة العقلية من قبح العقاب بلا بيان في صورة ما لم يعلموا
انه قد تعذر حيث علمنا ما لا يعلمون وغير ذلك مما يسمع الاستناد اليه في البرائة وتقريب الاستدلال على وجه
الشارع قد جعل المكلفين في سعة ما لم يعلموا فلا يقتضي ترك ما لا يعلمون العقاب سواء كان مما يترتب عليه العقاب
كالواجبات النفسية او مما هو سبب العقاب في الجملة ولو كان العقاب ليس مرتبا على ذلك المجهول لو فرض تركه عمدا كان مرتبا على
ما يستلزم تركه ذلك المجهول سببا لتركه كالاجزاء فانها وان كانت لا يترتب عليها العقاب من حيث هي اجزاء لكن لما كان تركها
موجبا لفوات الكل وهو مما يترتب عليه العقاب كان المكلفون في سعة منها حيث جهلوا بها بمعنى انها لا تصير مؤدية الى العقاب
ترك الكل فكونهم في سعة ما جهلوا معنى عام يفيد نفي العقاب مطلقا سواء كان مرتبا على ترك نفس ذلك المجهول او سببا لتركه
كالاجزاء فانها وان كانت لا يترتب عليها العقاب كان المكلفون في سعة منها حيث جهلوا بها بمعنى انها لا تصير مؤدية الى
عقاب ترك الكل فكونهم في سعة ما جهلوا معنى عام مفيد لنفي العقاب مطلقا سواء كان مرتبا على ترك نفس ذلك الشيء او على
ترك ما كان ذلك الشيء سببا في تركه كالاجزاء فان تركها سبب في ترك الكل فلو ترك الكل لترك الجزء فهذا يستحق عقاب الكل
من اجل ترك الجزء الذي تركه بل تركه حين تركه باعتبار وعلى هذا اذا جهل الجزئية كان الجاهل في سعة منه بمعنى انه لو تركه
على تركه عقاب ترك الكل ولا يتوهم ان اجزاء البرائة في الاجزاء ينافي ما تقدم ذكره غير مرة من ان الواجبات الغيرية كالمقدمات
ومنها الاجزاء مما لا يجري فيها اصل البرائة لان ذلك باعتبار ايجابها في انفسها فلا يترتب عليها العقاب لعدم كونها مقصودة
للامر بالذات واما بالنسبة الى عقاب الكل واستلزام تركها تركه فلا اشكال في جريان البرائة فيها عند الشك فيها بذلك الاعتبار
واما ما يتوهم من ان الواجب الظاهر من الواجب النفسي فيكون العقاب المنفي في ادلة البرائة عقابه بحكم الانصراف في عقاب الواجب النفسي
ففيه ان الاساس المذكور ليس في الحديث لفظ الواجب ولا لفظ الامر حتى يتوهم انه ينصرف الى الواجب النفسي فهو ظاهر فيه
بل الواقع فيه هو لفظ الموضوع ونحوه وهو ما لم يعلموا وهو عبارة عن فعل المكلف باعتبار حكمه او عن الحكم المتعلق بفعل
وعلى كل حال فليس هناك لفظ الواجب الظاهر في النفسي ولا لفظ الامر كذلك فلا غبار على التقريب الذي ذكرناه في الاستدلال
بالادلة المذكورة فان قلت اذا شك في جزئية شيء كالاستعاذة مثلا لم يكن وجه للتمسك بالبرائة لان المفروض ثبوت العلم
بالتكليف بالكل كالصلوة مثلا فالعلم الاجمالي بالتكليف يمنع من جريان البرائة قلت العلم الاجمالي بالتكليف وان كان
الا انه لا يقتضي ازيد من لزوم الاحتياط وتحصيل اليقين بالخروج عن العقاب ولا ريب ان تحصيل اليقين بالخروج عن العقاب كما يكون
بالاتيان بالفعل كذلك يتيسر باثبات الاذن من قبل الامر وظاهر ان ادلة البرائة تدل على الاذن وان لا عقاب على المجهول
وعلى هذا فلا منافاة بين العلم الاجمالي وشمول البرائة بمعنى نفي العقاب وذلك لان العلم الاجمالي لو كان متعلقا بالجزئية المشكوك فيه
كان نفي العقاب على تركه منافيا للعلم المذكور لكن ليس كذلك فان مقتضاه التحرز عن العقاب وادلة البرائة تتعلق بان لا عقاب في
العقاب فان قلت هب ان العلم الاجمالي ليس مقتضاه ازيد مما ذكر الا انا مكلفون بالصلوة قطعا واصل البرائة لا يثبت

الشرع العقاب ولا يفيد نفي كون المشكوك جزءا ولو اريد اثبات عدم جزئيته باصل البرائة الذي مؤداه محض نفي العقاب لم يكن
الاصل بالنسبة اليه الا من الاصول المثبتة التي لا عبرة بها وعلى هذا فلا بد من الاتيان بما شك في جزئيته حتى يتيقن
الاتيان بالصلوة المامور بها قلت كلامنا انما هو فيما لا نص فيه وان هو من الامر بمعنى الصلوة نفرض الكلام
انما هو فيما لو ثبت من الاجماع مثلا وجوب التعبد بالتكبير والقرائة والركوع والسجود وشك في ان المطلوب في مقام
التعبد هو الملتئم من الاجزاء المذكورة او هو الملتئم منها ومن الاستعاذة ايضا وليس مقصودنا من التمسك باصل البرائة
اثبات الصلوة ولا اثبات الاتيان بها ولا ايجاد المتبادل لكون المقصود من التمسك به انما هو سقوط العقاب فلا ينافي
باصل البرائة الا ان في تهيئه من العبادة دعوى العبادة المستبينة عن خوف دخول النار وذلك اقل المجزي فلا يحصل من
اصل البرائة ازيد من ذلك ولسانا صدق اثباته وبذلك يظهر سقوط ما ذكره صاحب الفصول في مقام اختيار القول بالاحتياط
في المسئلة بقوله ان اصل البرائة وان كان باعتبار عموم ادلته بعضا بنفي الوجوب الغيري عند الشك كالنفسي
فيصح نفي وجوب الاجزاء والشرائط المشكوكة المتوصل بها الى فعل الكل والمشروط الا ان المستفاد من ادلته انما هو مجرد
نفي الحكم لا اثبات لوازمها العادية ككون الماهية المحققة معراة عن اعتبار ذلك الجزء او ذلك الشرط فلا يصلح دليلا
على نفي الجزئية والشرطية ليتعين بها الماهية المحررة كما هو الثمرة في اصل الاستدلال بالاصل الخ فضعف ثبوت
الاشتغال بها وجوب الاتيان بها تحصيلا لليقين بالبرائة هذا كلامه وجه سقوطه انا ما قصدنا اثبات الماهية حتى
يتم ما ذكره البرائة واستنادنا عدم الجزئية من الاصول المثبتة نظرا الى ان نفي جزئية هذا الموضع عادة تركب الماهية الصلوة
مثلا من غيره من الاجزاء بل المقصود باصل البرائة مجرد التخلص من ورطة العقاب هذا هو الكلام على احد الوجهين
في تقريب الاستدلال بالادلة النقلية وقد عرفت انه بتطبيق الاخبار على الجزء المشكوك فيه باجراء اصل البرائة فيه
ثانيهما ان يقال ان اصل البرائة يجري في الكل بمعنى المجموع المركب من المشكوك وغيره وبيان ذلك انا اذا شككنا في ان
المامور به هو التكبير والقيام والقرائة والركوع والسجود او انه هو هذا المجموع مع الاستعاذة فالمجموع المركب من الاستعاذة
والاجزاء المذكورة من قبيل ما لا نعلم بثبوت التكليف به فنكون في سعة منه فلا نكون مكلفين بذلك المجموع فان قلت
ان اصل البرائة كما يجري في الاقل الذي هو المركب من غير الاستعاذة لان التكليف به ايضا غير معلوم فيجري فيه
حكم قوله الناس في سعة ما لم يعلموا فاجراء اصل البرائة في الاكثر الذي هو المركب من الاستعاذة وغيرها من الاجزاء
المذكورة ليس مما لا نعلم الا ترجيح بلا مرجح لان المفروض هو دوران الامر بينهما وكونهما طرفي الشك فيصدق على كل
منهما انه مما لم نعلم قلت الاقل الذي هو ما عدا الاستعاذة من الاجزاء المذكورة ليس مما لا نعلم بل قد علمنا تعلق الطلب
من قبل الامر قطعا وذلك لانه لو كان الاكثر المركب من الاستعاذة وغيرها من الاجزاء المذكورة هو المطلوب في الواقع كان الجزء المستعاذ
من المركب من الاجزاء المذكورة مطلوبا للامر قطعا في ضمن الاكثر ولو كان الاقل المركب من غير الاستعاذة من الاجزاء
المذكورة مطلوبا فالامر اوضح فالاقل مطلوب على كل حال وقد علم التكليف به فلا يجري فيه البرائة غاية ما في الباب
ان الاقل في ضمن الاكثر يكون واجبا غيريا ومع كونه في ضمن الاكثر يكون واجبا نفسيا ولا تفاوت فيه الا انه لا يصلح في اليقين
بالمطلوبية نفسيا او عقليا بوجوب فعل الجامع وشككنا في كون وجوبه نفسيا او غيريا فانه لا اشكال في انه يتيقن اشتغال

ثم يكون نفس الجنابة مامورا به لا يجوز تركه ولا يجري الاصل البراءة فيه وبالجملة فيلزم الاتيان بالاقل ولا يقدح في لزوم الاتيان
كون امره دائرا بين الوجوب النفسي والغيري غاية ما في الباب انه لا يجري عليه خصوص الاحكام المختصة بالواجب النفسي
وكذلك احكام الواجب الغيري فلو نذر احد ان يعطي من فعل واجبا نفسيا درهما لم يصح له ان يعطي مثل من اتى بالاقل
وكذلك لو نذر ان يعطي من يصلي لم يجز له ان يعطي مثل من صلى بغير استعاذة لان اصل البراءة لا يثبت انه من اجزاء عنوان
الصلوة وانما يثبت انه مما يرفع العقاب فان قلت انه لا يجري اصل البراءة في المجموع المركب من الاكثر المردد بينه وبين الاقل
فلم لا تجوز في المتباينين مع ان كلا منهما يصدق عليه انه غير معلوم فيندرج تحت حكم قوله الناس في سعة ما لم يعلموا قلت
ان العلم الاجمالي هناك يمنع من جريان الاصل كما عرفت سابقا لان اجراء البراءة فيهما معا يستلزم المخالفة القطعية
وفي احدهما معينا يستلزم الترجيح من غير مرجح وفي واحد منهما مخيرا ليس موضوعا لدليل البراءة اذ لابد من دليل اخر يعين وجوبهما بالافادة
التخيير وهذا بخلاف ما نحن فيه فان الشك بين الاقل والاكثر يؤول عند التامل والتدقيق الى العلم التفصيلي بالاقل
والشك الابتدائي بالنسبة الى ما زاد عن الاقل فيجري اصل البراءة بالنسبة الى الاكثر بهذا الاعتبار وهو لا يجري في المتباينين
الثاني دليل العقل وبيانه ان المولى اذا امر عبده بما شك فيه بين الاقل والاكثر وكان العبد ليس من قصده الا دفع العقاب
عن نفسه فالدليل العقل يقنع بالامن من العقاب على ترك الاكثر عند اتيانه بالاقل فيما نحن فيه كذلك لان المقصود من
التمسك باصل البراءة ليس احراز عنوان الصلوة ولا الوصول الى المصالح الكامنة التي بسببها امر الحكيم العالم بالاسرار
وانما المقصود هو التخلص من العقاب وهو يحصل باصل البراءة وانما يسري الاشتباه الى القائلين بالاحتياط في هذه المسئلة من
توهم ان اصل البراءة لا يثبت عنوان المامور به كالصلوة مثلا فلا يثبت كون الصلوة هو ما تركب من الاقل وانت خبير ب
ان الغرض من التمسك بالبراءة انما هو رفع العقاب دون احراز العنوان هذا مع انه ربما يتمسك لحكم بالبراءة في المسئلة بوجوه
منها استصحاب عدم وجوب الاكثر وقيل ان استصحاب عدم الوجوب فيها لا فائدة فيه لان مجرد الشك في التكليف كاف
لعدم التكليف فهو بمجرده كاف ولا حاجة الى الاستصحاب وثانيا ان نفي العقاب على ما هو مؤدى البراءة من الاحكام العقلية المترتبة
على عدم الوجوب فاستصحابه لترتيب الحكم العقلي الذي هو نفي العقاب لا وجه له لان الخبر انما هو النقض بغير اليقين لا نفي
ترتيب الاحكام الشرعية الثابتة للمتيقن على المشكوك الذي يراد استصحابه ومنها استصحاب عدم وجوب ما شك في كونه جزءا
بالاستقلال بالنسبة الى الصلوة وقيل ان الجزء اذا لوحظ باعتبار كونه منضما الى غيره من الاجزاء كما اذا لوحظت السورة منضمة
الى سائر اجزاء الصلوة فلا ريب انه بهذا الاعتبار عين الكل الذي هو المركب فيجري الشك فيه على هذا الوجه شكا في الكل كما يتبين
في الفرق بين التضمن والالتزام انه انما هو بالاعتبار فاذا لوحظت الاجزاء منضما بعضها الى بعض كانت الدلالة مطابقة
واذا اعتبر كل منها على حياله كانت الدلالة عليه دلالة تضمن فحاصل المقال ان الجزء الملحوظ باعتبار الانضمام الى غيره يكون
عبارة عن الكل ويكون الشك في وجوب الجزء بهذا الاعتبار شكا في وجوب الكل الذي هو الاكثر فيما نحن فيه فرجع استصحاب عدم
وجوب الجزء بالاعتبار المذكور الى استصحاب عدم وجوب الاكثر وقد عرفت ما فيه وتارة يلاحظ مع قطع النظر عن الانضمام و
بعبارة اخرى يلاحظ ذات ما شك في كونه جزءا ولا بد وهذا الاعتبار يكون مقدمة ويكون وجوبه غيريا ومع قطع النظر عن الوجوب
الغيري بشوب ... وحصل لاحدهما الوجوب الشرعي والاخر الوجوب العقلي بمعنى كونه لابد منه في مقام الاتيان بالمامور به كان

الشك

الشك في الوجوب الشرعي الغيري واريد استصحاب عدمه اعترض عليه انه غير مثبت فيما هو بصدده من اثبات كون المامور به هو الاقل
لان استصحاب عدم وجوب السورة الغيري لا يثبت كون الصلوة المامور بها مركبة من غير السورة من الاجزاء الا بالملازمة عادة
لان تركب الصلوة من غير السورة ليس لازما شرعيا لعدم وجوب السورة وجوبا غيريا فلا يفيد استصحاب عدم الوجوب الغيري بالنسبة
الى الصلوة كون الواجب النفسي هو الاقل الذي هو ما عدا السورة ولو اريد بالاستصحاب المذكور رفع العقاب فلا حاجة
اليه لانه يرتفع بادلة البراءة فلا يبقى وجه لتجشم التمسك بالاستصحاب وان كان الشك في الوجوب العقلي واريد استصحاب
عدمه فهو ايضا غير مفيد لان استصحاب عدم اللابدية للسورة لا يثبت كون الصلوة مركبة من غيرها من الاجزاء لان
تركبه من غيرها ليس حكما شرعيا لعدم لابدية السورة حتى يثبت باستصحاب عدمه مضافا الى ان استصحاب عدم اللابدية مما
لا وجه له لان اللابدية بالنسبة الى المقدمة من الامور الانتزاعية الاعتبارية التي تنتزع منها كالفوقية والتحتية فهي من الامور
الاعتبارية التي لا وجود لها الا باعتبار المعتبر وليست من الاوصاف المتاصلة الحادثة التي يجري فيها الاستصحاب كما سيجيء
تحقيقه في محله ان شاء الله تعالى فان تكلف استصحاب عدم المنشأ منه كالمقدمية فيما نحن فيه فهو والا فلا وحاصل استصحاب عدم الوصف
الانتزاعي مع بقاء المنشأ منه فتامل ومنها استصحاب عدم جزئية المشكوك فيه ومعناه بظاهره انه لم يكن جزءا قبل ذلك قطعا
وجزئيته الان مشكوك فيها فيستصحب عدمها وهذا التقرير الاول يتوقف على ان جعل الشارع لجزئية المشكوك فيه لم يكن في الزمن
السابق قطعا وقد شك فيه بعد ذلك فيستصحب عدمه فيتوقف تتميم هذا المقال على القول بكون الاحكام الوضعية مجعولة
كما هو مذهب المتمسك بهذا الوجه من الاستصحاب ولكن التحقيق ان الاحكام الوضعية ليست مجعولة الا انها مستفادة من الشارع
عدا الاوامر والنواهي غاية ما في الباب انه امر بشيء عقيب شيء فامر باشياء مقارنة كالقراءة والركوع والسجود فانتزع
العقل منه جزئية كل واحد من الامور المذكورة اذا لوحظ كونه من جملة ما امر به والاظهر او امر الشارع ونواهيه
الكاشفة ... من انهم يامرون باشياء ولا يعبرون ولا يلاحظون جزئية شيء منها للمجموع
الجزئية وامثالها مجعولة من قبله وحيث قد عرفت ان الاحكام الوضعية ليست الا منتزعة من الخطابات التكليفية
علمت ان استصحاب عدم الجزئية يؤول الى استصحاب عدم الامر بالاكثر وقد عرفت ما فيه وان اريد باستصحاب عدم جزئية
المشكوك فيه استصحاب عدم ملاحظة الشارع اياه عند الامر بمجموع ما يعبر عنه بالاجزاء قلنا ان اريد به رفع العقاب
فلا حاجة الى الاستصحاب بل يكفي ادلة البراءة وان اريد به اثبات كون المامور به هو الاقل فهو من الاصول المثبتة لان
استصحاب عدم ملاحظة المشكوك فيه يلزمه عادة انه لم يامر به وعدم الامر به يلزمه ان المطلوب والمامور به ليس هو الاكثر
ويلزمه ان المامور به انما هو الاقل وان اريد بالاستصحاب المذكور استصحاب عدم التفات الشارع الى المشكوك فيه فهو
مع كونه من الاصول المثبتة كاستصحاب عدم الملاحظة كما عرفت يستلزم نسبة عدم الالتفات الى الشارع العالم بالاسرار الخبير بما
وراء الاستار وبطلانه مما لا يخفى على احد ومنها ما يحكى عن بعض العلماء من التمسك بالاستصحاب وتوضيحه انه اذا كان
المشكوك فيه على فرض ثبوته في وسط المامور به وبعبارة اخرى اذا كان مسبوقا بشيء من الاجزاء كالسورة فانها
على القول بثبوتها مسبوقة بالحمد وكان ذلك المشكوك فيه بحيث لو ثبت جزئيته كان جزءا ركنيا كما قيل في السورة وقد شرع
في الاتيان بالعبادة المركبة فيه الاتيان بالمشكوك فيه فاصل فيها بمجرد القراءة لكنه حيث تم الجزء الذي قبله كالحمد قبل

ليست مجعولة لا
بما هو جزء منه وهو الاكثر
فيعود معنى استصحاب عدم
الجزئية الى استصحاب عدم الامر
ح

السورة نسيها فركع فانه لا اشكال فانه لا يجوز له العود لتدارك المنسي لدخوله في الركن وليس المنسي جزءا غير ركني حتى يقال
ان الجزء الغير الركني ليس مقدما فح يبرئ الشك الى الحاصل من حيث صحة صلوته ولا اشكال في استصحاب صحة الاجزاء
السابقة المقتضية لصحة الصلوة فهذا هو المقدار المتيقن من مورد استصحاب الصحة ويحكم باستصحاب الصحة في صورة الشك في
ترك المشكوك فيه بعدم القول بالفصل وفيه ان استصحاب صحة الاجزاء السابقة غير مفيد في صحة الحكم بصحة الصلوة لانا
اذا فرضنا صحة الاجزاء السابقة مقطوعة لم يكن لها فائدة في الحكم بصحة الاجزاء اللاحقة والشك انما يحصل من قبلها او
زعم ان شك الصلوة لو فرض في المثال المذكور ليس مستندا الى شك الفاتحة وما قبلها من الاجزاء وانما هو مستند الى ما
بعدها الفاتحة وهو السورة فلا يفيد استصحاب صحة الاجزاء السابقة ثم انما يفيد استصحاب صحتها اذا ثبت الهيئة التركيبية للصلوة
وشك في عروض القاطع وليس المقام من ذلك القبيل لان المفروض كون الشك في جزئية الجزء ويحقق تفصيل المقال
في محله انشاء الله ثم احتج القائلون بالاحتياط بوجوه الاول قاعدة الاشتغال وبيانه انه في صورة الشك في وجوب السورة
نعلم قطعا انا مكلفون بالصلوة اما مشتملة على السورة او غير مشتملة عليها فالعلم الاجمالي بالتكليف والاشتغال اليقيني
يقتضي البرائة اليقينية ولا تحصل الا الاتيان بالاكثر وفيه ما تقدم الاشارة اليه من ان العلم الاجمالي بالتكليف و[illegible] الاشتغال
اليقيني لا يقتضي خصوص الاتيان بل يقتضي اليقين بالبرائة وهو كما يحصل بالاتيان بالاكثر كذلك يحصل بما يفيد الامان من
عقاب المشكوك فيه وقد لزم التكلم في محله بما يعلم انه يفيد الامن من عقاب المشكوك فيه الثاني قاعدة المشاركة وتقتضي
ان من ادرك صحبة النبي كان مكلفا قطعا بالصلوة الواقعية وكذا غيرها من العبادات الواقعية وقاعدة المشاركة
كوننا مكلفين بما كلفوا به ولا يحصل اليقين بالواقع الذي كانوا مكلفين به الا بالاحتياط وفيه ان قاعدة المشاركة
انما تجري مع اتحاد الصنف فلا تجري له في صورة المخالفة فيه وعدم اتحاد الصنف واضح لكون اصحاب النبي والائمة متمكنين من
العلم والوصول الى الحكم الواقعي بخلاف غيرهم نعم لو فرض انهم كانوا مثلنا جاهلين غير متمكنين كان الصنف متحدا وليس كذلك
دون تحقق جريان البرائة على اجرائها او لا بالنسبة اليهم في الحكم الخاص حتى يجري في حقنا خلافا للاجماع بل الضرورة وبيان
مشاركة الغائبين للحاضرين انما هي في التكليف لا في انتفاء التكليف لاجل البرائة هذا مجمل الكلام في المقام وان شئت
اوضح من ذلك قلنا ان قاعدة المشاركة انما تعتبر لاستنادها الى ادلتها ولا يجري شيء منها فيما نحن فيه لان ادلتها الاجماع
والضرورة والاخبار اما عدم جريان الاجماع فلوضوح الخلاف فيما نحن فيه وهو الشك في الاجزاء من حيث وجوب الاحتياط
والبناء على البرائة وكذلك الضرورة واما عدم مساعدة الاخبار فمثل قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وقوله حلال
محمد مستمر الى يوم القيمة فلانها لا تفيد الا المشاركة في الحكم الواقعي وهو لا يستلزم انتفاء كون الحكم الظاهري في حق الجاهل
بالجزئية هو البرائة الثالث ما ذكره صاحب الهداية وحاصل التمسك بالاستصحاب باعتبار ان التكليف قد ثبت قطعا
وحيث الاجمال فان التكليف بالواقع يقتضي [illegible] ثم اذا شككنا في حصول الامتثال بالاتيان بالاقل جرى استصحاب التكليف نظرا
الى الواقع وان شئت قلت استصحاب الامر المجمل وليس مقتضاه الا الاحتياط وليس الاستصحاب هنا الا من قبيل الشك في المقتضي
الى عدم ثبوت الامر بالجزء حتى يفيد [illegible] من عدم جريان الاستصحاب عند الشك في المقتضي بل هو من قبيل الشك في الرافع
فيستصحب عدمه وذلك لثبوت التكليف والشك في الجزء الذي هو الرافع غاية ما في الباب ان الشك يحول الى الشك في اعتبار الشيء

الموجود هو الاتيان بالاقل والا لوجه الحق الثابت بالاخبار والاستصحاب في مقام التنجز الشيء الموجود ان كان غير معتبر عند الفاضل
عند المشهور وجماعة ولا يعارض استصحاب بقاء التكليف باستصحاب عدم جزئية المشكوك فيه للمعروف في محله التمسك بها من الوجه
مع ان من الاستصحاب العدمي واستصحاب بقاء التكليف من الاستصحابات الوجودية ما الاستصحاب الوجودي يقدم على
الاستصحاب العدمي وقيل انه انما يكون الشك في المامور به المشتمل على جزء مردد بين الاقل والاكثر علم بانه لا مجال لا
نقول ان الشك موجود في المقام فلا يعين الاستصحاب واما ان لا يكون علم بانه لا مجال للاستصحاب بعد تقرر اقتضاء الاحتياط
فلا اثر للاستصحاب مضافا الى انا نقول ان الاحتياط حكم عقلي يراد من ترتبه على استصحاب التكليف المجمل لا من الاستصحاب اثباته
الحكم العقلي ثم لو سلمنا ان الاستصحاب قلنا انه قد تقرر ان الاستصحاب مقدم على البرائة لكن تقديم البرائة على الاستصحاب في مقامنا
هذا على الاستصحاب انه بعد استصحاب الامر المجمل الجزم الخروج على عهدة اليقين بالاتيان بالمامور به او بالتمسك بما يفيد
الامان من قبل المولى واصل البرائة امان من قبله وسر تقديم اصل البرائة على الاستصحاب في هذا المقام ظاهر لان
الاشتغال بالامر المجمل الذي مقتضاه انه بعد ما ذكرنا ثم لو كان المستصحب ايجابا لم يكن البرائة مجرى في المقام وبما ذكرنا يظهر
سقوط ما يستفاد من كلام المستدل وان الامر تقديم الاحتياط على البرائة حيث انه اذا فرض تقديم البرائة على الاستصحاب الذي
هو اقوى من الاحتياط فتقديمها على الاحتياط اولى ولا اقل من المساواة فتكون مقدمة على الاحتياط ايضا الرابع ما ذكره
صاحب الهداية ايضا من التمسك ببناء العقلاء وبيانه ان اوامر الطبيب للمريض بتناول معجون مركب من اجزاء ثم شك
المريض فيه بين الاقل والاكثر مع كون الجزء الزائد المشكوك فيه مما يحتمل في الشرب باحتمال كونه مثلا مما لا اشكال في
بنيه على اعتبار الجزء المشكوك فيه لمضرة الحذر من الاجزاء عند عدم التمكن من الرجوع الى الطبيب وليس ذلك الا من الزام
العقلاء بالاحتياط عند الشك بين الاقل والاكثر وقد استقر بناء العقلاء وان كان دليلا معتبرا الا ان ما استقر
عليه بناؤهم في امر المريض ليس مما ينطبق على ما نحن فيه ووجه عدم الانطباق ان هناك امرا مقصودا وهو الصلوة
يراد الاحتياط فيه لتحصيله وهو رفع المرض وتحصيل الصحة وليس فيما نحن فيه عنوان معلوم لان كلا الامرين في المقام انما هو
فيما نحن فيه مفروض المقام انما هو ما امر الشارع بالتكبير والقيام والقراءة والركوع والسجود وشك في السورة
ولم يكن عنوان المامور به كالصلوة مثلا فليس نظير ما ذكره من امر المريض الا ان الصلوة المصداقية كالامر بالصلوة مستقلا
وشك في تعلق الجزئية فلزم الاحتياط وكذا لو شك في شيء من الافراد انه صلوة ام لا وجب الفحص والفرق بين الذي عليه
بناء العقلاء من الاحتياط في امر الطبيب وبين ما نحن فيه لم يكن الاحتياط هناك ملزما لا الاحتياط هنا الا انتقاء العنوان
هنا فيبنى على البرائة لان المقصود هنا رفع العقاب دون تحصيل العنوان فان قلت ان الاحكام الشرعية مما الرجحان جهة
تعبد وجهة حكمة فهي كاوامر الطبيب من الجهة الخيرة لان المقصود بها تحصيل المصالح والتحرز عن المفاسد الكامنة
كتحصيل صحة المريض في اوامر الطبيب وقد صرح بذلك سلطان العلماء في حاشيته على المعالم وعلى هذا يتحقق في المقام
عنوان وهو المامور به المشتمل على المصلحة الكامنة والممكن تحصيله الا بالاحتياط فان المامور به الواقعي لو كان هو
الاكثر لم يكن الاقل محصلا للمصلحة الواقعية ولا المامور به المحصل لها قلت اولا الكلام في هذه المسئلة غير مختص بالقائلين
بتحسين العقل وتقبيحه واشتمال الاوامر الشرعية على الحسن وتبعيتها للمصالح الواقعية بل هو جار على مذهب الاشاعرة ايضا

لا يقول المشهور بان استصحاب التكليف مقدم على استصحاب العدم

فلمسئلة البرائة مبتنية على مذهبهم ان القول بالمصالح الواقعية فيعتبر محل النزاع بحيث يقطع فيه النظر عن المصالح الكامنة
حتى يصح طرح النزاع ايضا فينبغي الكلام في المسئلة على مذهبهم وثانيا انه لو كان النزاع مخصصا بالقائلين بتبعية الاحكام
الشرعية للمصالح فليس جميعها من قبيل الاوامر الحقيقية حتى يكون تابعة للمصالح الواقعية بل منها ما هو للابتلاء والامتحان
وليس المقصود بالامر تحصيل المامور به حقيقة حتى يستلزم حصول المصلحة وحصول العنوان بها وثالثا ان المسئلة من حيث احتمال
الفصول تمن تكون مقصرة الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل ويستدل ان الحسن انما هو في الامر لا في المامور به وعلى
هذا المسلك لا يبقى وجه للحكم بالاحتياط استنادا الى تحقق العنوان الواقعي المشتمل على المصلحة بل اللازم هو الحكم بالبرائة
ورابعا انا سلمنا جميع ذلك وقلنا ان الحسن انما هو في المامور به كما هو الحق وهو الذي اشار اليه الشيخ قدس سره حيث
قال ان الاوامر الشرعية انما هي للارشاد الى ما في المطلوبات الشرعية من المصالح الواقعية وما فيها من التعلق بمجرد انه
وافادتها قوة المعرفة المذكورة لكن نقول ان تحصيل العنوان والمشتمل على المصلحة الكامنة الواقعية انما هو المامور به
الواقعي من التعبدي الذي لا يمكن ان المامور به الواقعي هو الاشاعرة ابدينا الان من الظاهرات العبادات المتداولة بيننا
قد يثبت اكثر اجزائها وشرائطها بالاخبار الاحاد ونحوها من الطرق الظاهرية فحينئذ ان تحقق العنوان الواقعي بالعمل بالطرق
الظاهرية فلا يبقى للعمل بالاحتياط عند الشك في جزء محصول لعنوان الواقعي حتى يلزم تحصيله فمع انتفاء العنوان الواقعي
لا يبقى الا التحرز عن العقاب وهو يحصل بالتمسك باصل البرائة الرافع لاحتمال العقاب اذ لا يمكن قصد التقرب بالاول الا
لا يعلم كونه مامورا به في نفسه ولا يجزي الاتيان عليه في العبادات بل لابد من الاتيان بالجزء المشكوك حتى يتحقق العلم
بكون ما اتى به مامورا به في نفسه واجيب عنه بانه يكفي في قصد القربة الاتيان بما علم الالزام به من الشارع وعلم انه
يترك المستحق العقاب فاذا اتى به لداعي ذلك الالزام والامر وكان لغرض التخلص من العقاب كان هذا مقربا
من حيث امتثال الامر ويجزي في تحقق القربة المعتبرة في صحة العبادة حتى لو علم بالجزء تفصيلا لكفى فيه بحمله التعلم
بكون الامر والالزام المتعلق بما اتى به نفسيا او غيريا في الواقع لكن نفي الزائد المشكوك باصل البرائة وربما استشكل الشهيد
انه لا يتحقق القربة بالاتيان بالفعل خوفا من النار ولكن مع اعراض التحقيق ضرورة ان الخوف من النار والعقاب بناء من
امر الآمر وترك الفعل المقتضي للامتثال ولم يقصد فيه الا انه لم يفعل باعتبار الآمر فيحصل القرب بالاتيان بالفعل
المستند بالاخرة الى الامر السادس اخبار الاحتياط مع جواز ولا انه ما تمسكوا به للاحتياط من قوله اخوك دينك فاحتط لدينك
ظاهر في الندب لا يحمل الى بمنزلة الاخ واما الرمز التاكيد انما طلب لندب وثانيا انها باسرها ضعيفة السند غير معتبرة
في الكتب المعتبرة عدا صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان [illegible] فيه الاحتياط من
الاقل والاكثر المستقلين وذلك مما لا [illegible] بين ما نحن فيه [illegible] انهما [illegible] المتمكن من تحصيل العلم
وهو مما لا دخل له بالمقام فالاحتياط ما الدليل عليه من الاخبار هذا هو الكلام في ادلة الطرفين ويتحصل من ذلك ان الدليل
على البرائة موجود من العقل والنقل وان الدليل على الاحتياط من العقل فقط ولا بد من ملاحظة مؤدى الدليلين فنقول انا
اذا لاحظنا ذلك وجدنا مؤدى دليل البرائة حاكما على دليل الاحتياط وذلك ان العقل يقول لابد من الاحتياط في مقام الخوف
ودليل البرائة من العقل يقول لا خوف في هذا المقام ولا يصح العقاب من المولى وربما يقال ان دليل الاحتياط مقدم نظرا

الى

الى ان مؤدى دليل البرائة بحسب العقل هو انا لا نعلم ان هناك تكليفا ام لا ومؤدى دليل الاحتياط ثبوت التكليف في اثبات التكليف
انما هو حيث كان ولو على وجه الاجمال متقدم على عدم العلم كيف لا ولو لم يتقدم ثبوت التكليف على عدم العلم به كان اللازم هو عدم
الفصل بالبينة واليد وغيرهما من الامارات في مقابل اصل البرائة لكنك بما ذكرنا تقدر على دفعه لان العقل يحكم مع عدم العلم
بالتكليف بحكم حكما قطعيا بعدم العقاب من المولى فيرتفع به الاحتياط وربما يقال ان دليل الاحتياط من العقل وان كان
فائقا على دليل البرائة من العقل الا ان دليل البرائة من الاخبار من حيث شمولها الحكم الوضعي والتكليفي مانع على دليل الاحتياط
لعدم سريان الاحتياط الا في الحكم التكليفي ثم ايد هذا الشريف العلماء يتمسكون بعدم الدليل واشتغال العدم في الاحكام الوضعية
وليس مدركهما سوى اصل البرائة هذا محصل كلامه وفيه اولا ان ظاهر ادلة البرائة انما هو رفع العقاب وهو مما لا يكون الا في
الاحكام التكليفية فنظر في قوله ان الناس في سعة ما لم يعلموا [illegible] شاهد على ذلك وثانيا ان الاحكام الوضعية منتزعة من
الاحكام التكليفية وليست مجعولة فيكون التمسك بالبرائة لنفي العقاب على الحكم التكليفي وثالثا ان ما ذكره من كون مدرك الاصلين
المذكورين هو اصل البرائة ممنوع اما عدم الدليل فهو عند الشيخ انما يعتبر من باب الاستصحاب وعند بعضهم دليل الظن
بالواقع كما يظهر من كلام المحقق ره من القول باعتباره في المسائل التي يعم بها البلوى واما اشتغال العدم فهو ايضا اما من باب
الاستصحاب او دليل مستقل يدعى استقرار بناء العقلاء عليه وعلى كل حال فليسا مبنيين على اصل البرائة وان كان المدرك الذي
استندوا اليه فيهما غير صحيح عندنا ايضا وقد [illegible] كونهما من باب اصل البرائة المسئلة الثانية فيما اذا كان
الشك في الجزئية لاشتباه اجمال الدليل كما اذا تعلق الوجوب في الدليل اللفظي بلفظ مردد بحسب الاجمال بين مركبين
يدخل احدهما تحت الاكثر بحيث يكون الاول الاقل والثاني الاكثر والاجمال قد يكون في المعنى العرفي كما في غسل ظاهر البدن
المامور به في الغسل اذا شك في ان الجزء الفلاني كباطن الاذن ونحوه من الظاهر او الباطن وقد يكون في المعنى
الشرعي كما في الصلوة واشباهها بناء على ان هذه الالفاظ موضوعة للماهية الصحيحة المعنى الجامع لجميع الاجزاء الواقعية والاقوى
هنا ايضا جريان اصالة البرائة لعين ما اسلفناه في سابقه من العقل والنقل لا فرق في ذلك بين المسئلتين وربما يتخيل الفرق
بينهما في جريان قاعدة الاشتغال هنا وان جرت اصالة البرائة في المسئلة المتقدمة لفقد الخطاب التفصيلي المتعلق بالامر
المجمل في تلك المسئلة ووجوده هنا ويتحقق العلم [illegible] فيجب الاحتياط بالجمع بين محتملات المجمل كما في [illegible] وكل خطاب تعلق بامر مجمل
ولهذا فرعوا على القول بوضع الالفاظ للصحيحة كما هو المشهور وجوب الاحتياط في اجزاء العبادات وعدم جواز اجراء اصل
البرائة وفيه ان كون مجرد وجود الخطاب التفصيلي لا يدعو بين المامور به ودورانه بين الاقل والاكثر مقتضيا
للاشتغال بالاكثر ووجوب الاحتياط به ممنوع لان المتيقن من هذا الخطاب وجوب الاقل بالوجوب المردد بين النفسي والغيري
والعصيان عن الاتيان به المتحقق مستلزم للعقاب على كل تقدير اما من جهة كونه واجبا نفسيا او من جهة سببية تركه لترك الواجب
واما وجوب الاكثر فلم يعلم من هذا الخطاب فيبقى مشكوكا فيجري فيه ما مر من الدليل العقلي والنقلي والحاصل ان مناط وجوب
الاحتياط عدم جريان ادلة البرائة في واحد معين من المحتملين لمعارضته بجريانها في المحتمل الآخر حتى يخرج المسئلة بذلك
عن مورد البرائة ويجب الاحتياط فيها من اجل تحقق الامر بعنوان متصف بالوجوب من جهة تعلق الامر به وقد وجدنا الواجب
المتحقق على ترك العقاب بين امرين [illegible] غير فرق في ذلك بين وجود خطاب تفصيلي في المسئلة يتعلق

العكس كعمرو على البطن مثلا

اجزاء ما

بالمجمل وبين وجود خطاب مردد بين خطابين واذا فقد المناط المذكور وامكن البراءة في واحد معين لم يجب الاحتياط من غير
فرق بين الخطاب التفصيلي وغيره فان قلت اذا كان الخطاب مجملا كما في مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة فقد حصل العنوان المامور
به وتنجز التكليف لان مآل الاية المذكورة مثلا انما هو الى الامر بكيفية واقعية هو مسمى الصلوة او مراد الشارع بتلك اللفظة
فيجب القطع باحراز هذا العنوان وتحصيل العلم بما هو مراده لتحقق عنوان المامور به ولا يكفي احتمال الماتي به لكونه هو
المامور به لان مآل الى القطع بعنوان المكلف به مع الشك فيما هو محصل له فلا بد من الاحتياط قلت هذا السؤال انما
نشأ من عدم الفرق بين ما لو علم مفهوم اللفظ وشك في مصداقه وبين ما لو لم يحصل مفهوم اللفظ اصلا فيعلم المفهوم
وشك في المصداق فلا بد من الاحتياط بخلاف ما لو لم يحصل مفهوم اللفظ فلا يجب الاحتياط لانه لم يتحقق عنوان المامور به
حتى يحكم العقل بالخروج عن عهدة الامر على وجه الجزم والالتزام والسر في ذلك ان الاشتغال بكونه مفهوما من اللفظ ومدلولا
له انما يتحقق بعد احراز كون ذلك اللفظ موضوعا له او مستعملا فيه على وجه يصح المخاطبة والاحالة وجه الحكم بكونه مرادا ومع نقول
ان لفظ الصلوة في قوله تعالى اقيموا الصلوة مما لم يفهم منه عنوان يشك في صدقه على شيء من الافراد فلو قيل ان المراد
به هو مسمى الصلوة وهو عنوان قلنا ليس تلك اللفظة مما وضع لعنوان المسمى والاركان المتميز مدخل في الحكم الشرعي
وليس هذا العنوان الا من الامور الاعتبارية وجعل المسمى بالصلوة عنوانا ليس باولى من جعل مفهوم ما افترضناه
في الاية عنوانا بل لفظ الصلوة موضوعة للافعال والاجزاء الخارجية التي تصدر من المكلف وتلك الافعال الخارجية
المعهودة اذا كان بعضها من حيث الاجزاء معلوما كالتكبير وقراءة الفاتحة والركوع والسجود وبعضها مشكوكا كالاستعاذة
والسورة عاد الشك الى الشك بين الاقل والاكثر الذي ليس هناك لفظ افتقر اليه في ذلك لاجمال اللفظ وعدم كونه مبينا
يتحصل منه المفهوم حتى يجب تحصيل القطع بالاتيان به بالاحتياط عند الشك في مصداقه من حيث كونه محصلا او الاكثر
كما في مثل الفائتة المرددة بين صلوتين واكثر فمعنى الصلوة ما هو المصداق المعين الذي اراده الشارع منه
وامر به في قوله تعالى اقيموا الصلوة ومن المعلوم ان هذا المعنى غير معين فيكون نفس متعلق التكليف مرددا بين الاقل و
الاكثر لا المصداق ونظير هذا الاشتباه ما وقع لبعضهم حيث توهم في مسئلة وضع اسامي العبادات للصحيحة او الاعم
وذهاب جماعة من القائلين بكون الفاظ العبادات موضوعة للصحيحة منها الى وجوب الاحتياط عند الشك في شرطية
شيء او جزئيته لها من ان متعلق التكليف في العبادات هو مفهوم الصحيح منها فالصلوة موضوعة للمفهوم الذي هو الصلوة
الصحيحة الا ان هذا المفهوم المعلوم كونه متعلقا للتكليف ومرادا للشارع غير معين بحيث يكون من المصداق فيجب الاحتياط
للاشتباه في المصداق ووجه دفع هذا التوهم يظهر بالتامل فيما ذكرنا هنا او مما ذكرنا من ان الخطاب التفصيلي اذا كان من المجمل كما
فيما نحن فيه لا موجب للاحتياط فيه ظهر فساد تفريع غير واحد وجوب الاحتياط على القول بوضع الالفاظ للصحيح حيث قالوا
ان لازم من قال بكون اسامي العبادات موضوعة للصحيحة هو القول بالاحتياط وان الوجه هو ثبوت الخطاب التفصيلي بالامر
مجمل فيجب الاحتياط وان لازم من قال بالاعم هو القول بالبراءة عند الشك في الاجزاء والشرائط لعدم الاجمال عنده في الخطابات
فانك قد عرفت ان وجود الخطاب المجمل بعد لا يوجب الاحتياط مع انا نقول ان الاكثر القائلين بوضعها للصحيحة ذهبوا مع ذلك الى
ان المعول عند الشك في الشرطية والجزئية انما هو اصل البراءة فكيف يجوز نسبة القول بالاحتياط الى كلهم فان قلنا

وانما الموجب له هو كون عنوان الخطاب معلوما مع كون الاشتباه في المصداق وانه منتف فيما نحن فيه ولا موجب للاحتياط فيه

الصحيحة

للصحيحة واما نسبة لزوم التمسك بالبراءة الى من قال بالاعم عند الشك في الشرطية والجزئية فتحقيقها ان الخطاب عند هذا القائل
مبين ومع وجود الخطاب المبين المطلق لا وجه للتمسك بالبراءة حتى ينسب التمسك بها اليه ولعل منشأ تلك النسبة هو ان بناء
من القائلين بالاعم من تمسك عند الشك في الشرطية والجزئية بالبراءة توهم ان لازم كل من قال بالاعم التمسك بها عند الشك
في الاجزاء والشرائط ولم يتفطن لان ذلك مبني على انحصار ما به التعبير عن الاطلاق اللفظي الثابت على مذهبه بالبراءة
من جهة اعتقادهم ان المؤدى او ذهابهم الى ان الالفاظ وان كانت موضوعة للاعم المستلزم لوجود الاطلاق لكن عرضها
الاجمال من العلم بكثرة تطرق التقييد لها مع ذهابهم الى البراءة عند الشك في الاجزاء والشرائط وان لم يكن ملازمة بين
القول بالاعم وبين القول بالبراءة عند الشك في الاجزاء والشرائط كما انه لا ملازمة بين القول بالصحيح والرجوع الى الاشتغال
وما توهم من الملازمة بينهما من كلام المولى المحقق البهبهاني مدفوع بان ذلك مبني على مذهبه حيث انه كان يقول بالاشتغال
في الاجزاء والشرائط وبعد ابطال القول بالاعم المستلزم للاطلاق اللفظي يلزم الرجوع الى الاصل العملي ولما كان يقول
بالاشتغال عند الشك في الاجزاء والشرائط كان لازمه بعد القول بالصحيح واجمال اللفظ الرجوع الى الاشتغال لا
يلزم من ذلك ان كل قائل بوضع اسامي العبادات للصحيحة لا بد له من القول بالاشتغال ثم ان هنا توهما في مقام الايراد
على القائلين بوضعها للاعم نظير ما توهم في المقام من ان الشبهة من قبيل الشبهة المصداقية على ما مر بيانه وهو انه لا اشكال
في ان مطلوب الشارع في خصوص الصلوة مثلا ليكون الا ما هو الصحيح منها اذ الامر لا يتعلق بالفاسدة فعلى هذا يكون الصلوة
الواقعة في قوله تعالى اقيموا الصلوة معينة بكونها صحيحة فاذا كان المطلوب هي الصلوة الصحيحة كان اللازم احراز هذا
القيد الذي هو الصحة لانه كما يجب القطع بحصول نفس العنوان وهو الصلوة بالاتيان بكل ما يحتمل ان يكون له مدخل في
تحققها كذلك يجب القطع بتحصيل القيد المعلوم الذي قيد به العنوان فكلما شك في شرطية شيء او جزئيته كان اللازم
هو الاتيان به حتى يحصل القطع بحصول متعلق القيد في الخارج فلا يثمر القول بالاعم بعد الالتزام بما قال به القائل بالوضع
للصحيحة ويدفع بقيام الفرق الظاهر بين ما لو كان القيد مذكورا في اللفظ بان يكون قيد الصحة مثلا جزءا للموضوع له
بقول الشارع مثلا اقم الصلوة صحيحة وبين ان لا يكون ذلك القيد مذكورا في اللفظ وان كان القيد معلوما في الواقع بان
يتعلق الطلب بالصحيح اما القسم الاول فلا اشكال في وجوب الاحتياط فيه باتيان كل ما احتمل انه مما له مدخل في تحقق القيد
المامور به في الخارج واما القسم الثاني فلا يجب فيه الاحتياط اذ المفروض ان المامور به مطلق وفي هذا القسم لم يثبت
بدليل خارجي تقييد المامور به بشيء حتى يحكم بان مطلوب الشارع على الوجه الصحيح هو ذلك المقيد والحكم بكون المطلق هو
المامور به الصحيح عند الشارع واستكشاف بالاطلاق على ان المطلق هو المطلوب الصحيح عنده فيجب اتيانه دون غيره ومعلوم
ان الفاظ العبادات عند القائل بالاعم انما تكون من القسم الثاني دون الاول ثم انه لا يخفى ان ما ذكرنا من رجوع القائل
بالاعم الى الاطلاق في مورد الشك في الجزئية والشرطية انما يتم عند من يقول ببقاء اطلاق المطلقات على حالها واما
على المختار كما هو مذهب جمع من المحققين ايضا من ان المطلقات سيما في باب العبادات قد كانت متواطئة بالنسبة
الى افرادها كلها واردة في مقام بيان حكم اخر وهو بيان اصل تشريع ما تعلق به الامر او هي واردة في مقام التاكيد او الوعظ
والتذكير باحكام تشريعها كما في غيره ووقوع الامر بها في الكتاب العزيز مكررا او غير ذلك مما يوجب زوال الوثوق

ببقاء المطلقات على اطلاقها مثل ما ذهب اليه بعضهم من عروض الاجمال للمطلقات بسبب كثرة تطرق التقييد اليها فعلى
تقدير بقاء المطلقات على اطلاقها اشبه من الاسباب المذكورة يكون اللازم عند الشك في الجزئية والشرطية هو الرجوع
الى الاصل العملي من الاحتياط او البرائة لانتفاء الاطلاق كما ان اللازم على القول بالصحيح ايضا هو الرجوع الى الاصل
العملي من البرائة او الاحتياط على الخلاف المشهور الثالث في ما اذا كان الشك في الجزئية ناشئا من تعارض النصين المتكافئين
بان يدل احدهما على جزئية السورة مثلا والاخر على عدمها فنقول كان مقتضى اطلاق كلام الاكثر في حكمهم بالتخيير فيما
فيه النص المتعارض تكافؤهما واطلاق اخبار التخيير هو الحكم بالتخيير هنا ايضا ويجوز عدم شمول اطلاق الاخبار لما نحن فيه
من جهة ظهورها في كون المتعارضين مما تعارضا في شيء مستقل بحيث لو عمل بكل منهما فيه يكون ذلك الشيء مكلفا به
على نحو الاستقلال من غير ان يكون جزء لشيء آخر فلا تشمل ما نحن فيه لكونه غير مستقل بحيث لو عمل بكل منهما فيه
لان تلك الاخبار مطلقة بحيث تشمل باطلاقها ما نحن فيه وغيره فلا يصغى الى دعوى الانصراف عنها الى غير ما نحن فيه
ثم ان الاشكال في تمامية الحكم بالتخيير فيما نحن فيه على القول بوضع الفاظ العبادات للصحيح وما يحكم من القول بورود
المطلقات مورد حكم آخر بعد القول بالاعم او القول بسراية الاجمال اليها من كثرة تطرق التقييد اليها واما على القول بالاعم
مع بقاء الاطلاقات على حالها فيتحقق هناك امور ثلثة خبران متعارضان احدهما مثبت للجزء او الشرط والاخر ناف
والاطلاق نفسه الاصل العبادة المأمور بها موافق للخبر النافي في نفي الجزء لان مقتضى الاطلاق هو التجرد عن التقييد بالجزء او
الشرط المشكوك فيقع الاشكال في انه هل يلزم العمل بالاطلاق اللفظي نظرا الى تعارض المقيدين وتساقطهما فلا يبقى
تخيير او يحكم بالتخيير بين المقيد وبين الاطلاق مادام على الحكم بروح ؟ ان اخذ بما ينافي الاطلاق من المقيدين فتقييد وان
اخذ بما يوافقه فلا بل يعمل بالاطلاق في الحقيقة لتوافقهما ومحل القول بالوضع للصحيح اذا فرض ورود مطلق وارد في ...
شيء معين في الصلوة مطلقا وورود مقيدين متعارضين احدهما مثبت لذلك الشيء بالنسبة الى صنف خاص من
المكلفين او حال خاص والاخر ناف له كذلك مثاله ما ورد من وجوب الجهر في صلوة المغرب مطلقا وورود خبرين متعارضين
في خصوص المرأة احدهما مثبت للجهر في حقها والاخر ناف له بالنسبة اليها فهل المرجح هو المطلق او يترك العمل به
التخيير بالنسبة الى المقيدين او اللازم هو العمل باخبار التخيير فان اخذ بالمقيد المخالف للمطلق وجب التقييد وان اخذ
لم يقيد المطلق فنقول لا يخفى ان ظاهر الاكثر هو العمل بالمطلق دون اخبار التخيير فيما نحن فيه بالاطلاق ويحكمون بسببه
جزئية المشكوك او شرطيته والوجه في ذلك عندهم على ما يظهر من كلماتهم ومن اخبار الترجيح ان المطلق يعد مرجحا
لكونه دليلا اجتهاديا بالتقييد لكون المقيد الملاقي للمعارض المكافؤ لا يصلح للتقييد وان مورد اخبار
التخيير هو ما لم يكن فيه ما يوجب ترجيح احد المتعارضين على الاخر وهو فيما نحن فيه موجود لان الخبر النافي معتضد بموافقة المطلق له
فيكون مرجحا على الخبر المنافي للمطلق فلا يتحقق لاخبار التخيير مورد فيما نحن فيه لان موردها انما هو مورد التحير وتكافؤ
المتعارضين من جميع الجهات فان قلت اي فرق بين الاصول اللفظية والاصول العملية حيث انه اذا فرض تعارض النصين
في مورد مع موافقة احدهما الاصل من الاصول العملية ولم يكن هناك اطلاق موافق لاحدهما حكم بالتخيير استنادا الى الاخبار
عند الاكثر ولم يجعل الاصل مرجحا وتقديم المقرر على الناقل مالم يقل به الاكثر على خلاف ما نحن فيه فقد حكموا فيه بترجيح

كذا

ما وافق الاصل اللفظي وهو اصالة الاطلاق واصالة عدم التقييد وتركوا العمل بتلك الاخبار اكتفاء بالاصل اللفظي وبقاء
الخبران حكم المتكافئين ان كان هو انما فقط الموجب لتنزيل وجوه المقيد المبتلى بالمعارض منزلة العدم وبقاء
المطلق سالما عن المعارض كان اللازم في صورة انتفاء الاطلاق وعموم الاصل العملي المعول عليه في نحو فقد النص
واجماله من البرائة او الاحتياط على الخلاف مثل ذلك ايضا وان كان حكمهما التخيير كما هو المشهور فتوى ونصا كان اللازم
هو الحكم به في المقامين من وجوه المطلق وعدمها الوجه في تخصيص العمل بالمطلق في صورة وجوده الذي هو عمل لا يتعين العمل
بالخبر المقيد المنافي المعارض للمثبت قلت ما على القول باعتبار الاصول اللفظية من باب الظن النوعي ما الفرق واضح لان الخبر
... يكون المطلق دليلا اجتهاديا فيكون موافقته لاحد المتعارضين له مرجحا لهذا الخبر الموافق فينتفي التكافؤ فيخرج المورد عن
تحت حكم اخبار التخيير واما الاصل العملي فلا يصلح مرجحا لاحد المتعارضين حتى يحكم بمزية الموافق له على الاخر ليخرج مورده
عن مورد التخيير لان الاصل المذكور انما يجري فيما وجد فيه الدليل الاجتهادي والمفروض وجوده في مورد التعارض وهو كل من
المتعارضين ثم لم يجريان في موردهما على تقدير التساقط الا انه لا يحكم به ابل يحكم بالتخيير بحكم الاخبار الدالة عليه فتحقق
في مورد الاصل وجود الدليل الاجتهادي وهو احد المتعارضين وبالجملة فعند جريان اخبار التخيير في مورد التعارض لا يمكن
جريان الاصل فيه ومع عدم جريانها يحكم بالتساقط ويلزم الرجوع الى الاصل لا انه يكون على هذا التقدير مرجحا كما لا يخفى واما
بناء على اعتبارها من باب التعبد كما هو المختار وعليه جماعة فيشكل الفرق لان اعتبار الاصول العملية انما هو من باب
التعبد ايضا فلا بد من ابداء الفرق بين ما نحن فيه وبين ما تعارض فيه النصان مع وجود الاصل العملي حيث انه يحكم في ترجيح
ما وافق الاطلاق في الاول دون الثاني فيحكم فيه بالتخيير ويمكن الفرق بان يدعى عدم شمول اخبار التخيير للمتكافئين
فيما نحن فيه لان الظاهر من اخبار التخيير لزوم الحكم به والبناء عليه في كل مورد لو لم يحكم فيه بالتخيير لزم طرح قول الشارع
والرجوع الى الاصول العملية العقلية او النقلية وفيما نحن فيه لا يلزم من ترك البناء على التخيير الرجوع الى الاطلاق طرح قول
الشارع ضرورة ان الاطلاق من كلام الشارع بل الامر هنا بالعكس فانه يلزم من البناء على التخيير طرح قول الشارع
وهو الاطلاق بيان ذلك ان الاصل اللفظي فيما نحن فيه وان كان معتبرا من باب التعبد الا ان اعتباره ليس من باب التعبد
الصرف بل فيه جهة نظر الى الواقع فلاجل هذا يكون الاصل المذكور موجبا لبقاء المطلق على كونه دليلا معتبرا عند فقد ما
يدل على تغييره او تقييده فالحكم بالتخيير مع جريان ذلك الاصل تخيير مع وجود الدليل الشرعي المبين لحكم المشكوك
تعارض فيها النصان وقد عرفت ان ذلك غير جار بخلاف تلك الاصول العملية فانها معتبرة في مواردها عند عدم الدليل
الشرعي والمفروض وجود ذلك الدليل فيما تعارض فيه النصان وهو احد المتعارضين بحكم اخبار التخيير لان مؤداها
هو كونهما حجتين مخيرا بينهما فالتخيير مع جريان تلك الاصول تخيير بين المتكافئين عند فقد دليل ثالث في موردهما
وذلك بما لا غائلة فيه بل هو مما يلزم مراعاته وان شئت قلت ان لسبب التمسك بالاصل اللفظي فيما نحن فيه يكون
المطلق دليلا اجتهاديا موافقا للخبر النافي فيكون تلك الموافقة مرجحة لذلك الخبر الموافق للمطلق على الخبر الغير
الموافق له فيخرج المورد عن مورد اخبار التخيير لعدم التكافؤ بينهما بخلاف المورد الذي تعارض فيه النصان مع عدم مطلق
موافق لاحدهما في ذلك المورد مع جريان الاصول العملية فيه فانك قد عرفت ان تلك الاصول ليست جارية في مثل ذلك

الموضوع لما مر آنفا وان العمل بدليل اجتهادي موافق لاحد المتعارضين حتى يرجح الموافق منهما باعتضاده بالدليل المذكور ويكون
ذلك مانعا من جريان تلك الاخبار وح فيجري حكمها وهو التخيير هنا ولكن التحقيق ان التجويز الاخذ بالمطلق وترك العمل باخبار التخيير
وذلك لان تلك الاخبار حاكمة على الاصل اللفظي كما ان لها حكومة على الاصول العملية حتى الاستصحاب لان مؤدى تلك الاخبار
حجية احد المتعارضين بكونه على وجه حجية الاخبار فكما ان تلك الادلة حاكمة على الاصل اللفظي في مثل المقام وكذا على
الاصول العملية كذلك هذه الاخبار حاكمة عليهما فلا ينبغي [illegible] الحكم الاكثر باخذ المطلق فيما لم يرد [illegible] حمل هذه الاخبار
ومما ذكرنا ظهر ان الوجه لتقديم العمل بالمطلق على العمل بهذه الاخبار ولو قلنا باعتبار الاصل اللفظي من باب الظن النوعي فتامل
جيدا وتفصيل الكلام في بيان ذلك على وجه اوضح بالاتم تم في باب التعادل والترجيح المسئلة الرابعة فيما اذا كان
الشك في الجزئية ناشئا من اشتباه الموضوع والحكم هو الاحتياط مثال ذلك صوم شهر هلالي على من [illegible] الشك في يوم
انه من شوال او من رمضان فانه يتردد ايام الصوم بين كونها تسعة وعشرين وكونها ثلثين لكن صيرورة هذا مثالا لما نحن
فيه يحتاج الى مقدمتين احديهما كون جميع الشهر عبادة واحدة كما هو مذهب جماعة ولهذا قالوا بوجوب نية صوم الشهر في
ابتدائه فان على هذا يكون من قبيل ما شك فيه بين الاقل والاكثر المرتبطين ثانيتهما عدم اعتبار الاستصحاب للتدريجيات
كالزمان والا كان الحكم [illegible] ولم يكن المثال مما يجري فيه البراءة والاشتغال لانتفاء آثارهما عند جريانه وله مثال آخر وهو ما لو
نذر صلوة ثم شك في انه هل نذرها مقيدة باتمام [illegible] مع الاقتصار على [illegible] او استوعب صلوته ثم شك
في ان المستاجر عليه هل هي الاجزاء الواجبة وحدها او هي مع الاجزاء المندوبة فان شك يؤول الى الاقل والاكثر مع كون
الشبهة موضوعية وكيف كان فالحكم هو الاحتياط لان الحكم بالبراءة اما ان يستند الى العقل او بناء العقلاء
او الى الادلة اما العقل فلا يحكم في مثل المقام بالبراءة لانه انما يحكم من باب قبح عدم البيان ولا يسع الا اذا كان المقام
قابلا للبيان والشبهات الموضوعية غير قابلة لذلك اذ هذا نعتمد فيما نقول غير بالبراءة في الشبهات الموضوعية على بناء العقلاء
او الاجماع ولا التمسك بدليل العقل لان الموضوعات ليست مما هو مورد بيان الشارع اذ ليس من وظيفته ذلك واما بناء
العقلاء فليس مستقرا على البراءة مطلقا بل قد استقر بناؤهم على الاحتياط واما الادلة اللفظية فمنها ما هو مختص
ببيان حال الشبهات الحكمية مثل قوله ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فلا يجري في الشبهات الموضوعية لعدم
كونها مورد بيان الشارع ومنها ما هو اعم من الشبهات الموضوعية والحكمية مثل قوله الناس في سعة ما لم يعلموا ولكن مع كونه
يعم القسمين لا يفيد في المقام لان العلم فيه اعم من العلم الاجمالي والتفصيلي والتكليف فيما نحن فيه معلوم اجمالا فلا يكون
من جملة ما لم يعلموا فيلزم الامتثال بالتكليف المعلوم ولا يتحقق الا بالاحتياط واما الاجماع هنا على البراءة لكون الاكثر على خلافها
ثم لا نرى مذهب من يقول بالبراءة في المتباينين هو القول بها في المقام وقد عرفت ان القول بالبراءة هنا ليس الا مقتضى
كلام المحقق الخونساري ره والفاضل القمي ره والتفصيل بينهما شبهة فصلا عن الاجماع هذا وقد علم من جميع ما مر وجه
الفرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية مع دوران الامر بين الاقل والاكثر فيهما حيث حكمنا بالبراءة في الاولى والاشتغال
في الثانية لان الاولى مورد البيان من قبل الشارع فالعقل هناك يحكم بالبراءة من باب قبح التكليف بغير بيان بخلاف
ما نحن فيه واما الكلام فيما لو دار الامر بين التعيين والتخيير فيعلم مما ذكرناه في الاقل والاكثر المرتبطين فالحكم هو الاحتياط

ايضا سواء كان التعيين والتخيير عقليين او شرعيين مثال الاول ما لو علم انه نذر صلوة لكن شك في انه نذرها مقيدة
بكون ايقاعها في المسجد خاصة او نذرها مطلقة الى غير ذلك من موارد الامر بين المطلق والمقيد فان يؤول الى دوران الامر
بين تعيين المقيد والتخيير بين افراد المطلق عقلا ومثال الثاني ما لو علم ان عليه فائتة لكن يشك في ان الفائتة هل
كانت في مسجد الكوفة حتى يكون مخيرا في قضائها لو فرض كونه يريد القضاء في مسجد الكوفة كما هو مذهب جماعة او في غيره
في غيره حتى يتعين في حقه خصوص الاتمام لو كان ذلك المحل الآخر المحصور المخير فوات الفريضة بما اليوم قبل الاتمام او بسوء
القصر لو كان لا يحتمل الا هو العوات في السفر فيدور الامر بين التعيين والتخيير الشرعي لو كان يريد القضاء في مسجد
الكوفة وقد عرفت ان الحكم هو الاحتياط الا في التخيير الموضع الثالث في الاجزاء الموضعية وتفصيل المقال فيها انك قد
عرفت انها على قسمين احدهما ما الوجود مستقل والآخر ما ليس كذلك فالاول كشرائط العبادات كالطهارة ونحوها و
الثاني كالايمان في العتق فان الرقبة المؤمنة ليس ايمانها مما له وجود مستقل وليس له منشأ انتزاع في الخارج وقد
يتخيل بعضهم الفرق بين الاجزاء والشرائط بالقول بالبراءة في الاول والاشتغال في الثانية كما وقع لصاحب الـ [illegible] من
التمسك بقاعدة التوقيفية في مسئلة اشتراط عربية التكبير وتقديم لفظ الجلالة الى غير ذلك [illegible] مع كونه
يبني على البراءة في الشك في الاجزاء في موارد كثيرة من كتابه وكيف كان فالذي ينبغي ان يتكلم عليه هو حكم القسمين
فنقول اما القسم الاول فالحكم فيه هو حكم الاجزاء مدعى ودليلا في المقامات الثلثة المتقدمة فيها فيبنى على البراءة في
صورة فقد النص واجماله والتخيير في صورة تعارض النصين لعين ما تقدم فيها واما القسم الثاني فهو الشك فيما لا
وجود له مستقلا وان تشخصت بعنوانه الشك بين الكل والفرد او التعيين والتخيير العقلي فتدبر فيه بالبراءة
نظرا الى ان تخصيص التكليف في حق المؤمنة فيه نوع ثقل وكلفة والاصل يقتضي البراءة منه لقوله رفع الثقل في سعة
او كما قيل في مسئلة التيمم بانه انما طلب طلب الماء من مريد الوضوء [illegible] الركبان ذلك مستقلا عليه والاصل يقتضي
البراءة منه فيسوغ له التيمم وفيه ان اصل البراءة لا يجري فيه لعدم رفع الثقل والكلفة بل يجب في رفع كلفة المجهول
لا نرى من قال التلبس في سعة ما لم يعلموا مقيد لاعطائه على هذا فلا بد من تحقق معلوم في المقام يؤخذ به ومجهول
يشك فيه فيبنى على البراءة وذلك مما لا يتحقق في المقام لانا اذا شككنا في ان المامور به هل هو العتق مطلقا
عتق المؤمنة فليس هناك تميز عن المؤمنة من الموجود الخارجي حتى يكون هو القدر المتيقن من المطلوب ويبنى في الزائد
عليه على البراءة كما في صورة الشك في كون المطلوب تسعة اجزاء او عشرة وعلى هذا فلا بد من الاحتياط في المقام لان
الامر هنا يؤول الى الشك بين المتباينين مع العلم بالتكليف وكذا نقول انه لو عرض لو اقتضى الى الشك بين الكل و
الفرد والمطلق والمقيد عند اهل العرف وعندنا ان الكل عند اطلاقهم هو القدر المتيقن ويرون ان القيد امر زائد
يكون فيه ح تحصيل معلوم ومجهول فناخذ بالاول ونكون في سعة من الثاني فيجري هاهنا وهو ان الفاضل المحقق
قال في مسئلة حمل المطلق على المقيد بعد ترجيح التجوز في المطلق بارادة المقيد على حمل الامر بالمقيد على الندب
الوجوب التخييري ما نصه هذا الكلام في ترجيح ما اخترناه من المجاز على ما ذكره المانع ولنرجع لما نساوق الحمل ابن
فنقول ان البراءة اليقينية لا تحصل الا بالعمل بالمقيد كما ذكره العلامة في النهاية وقد يعترض عليه بانه لم يحصل العلم

هذا ان القاضي في بعض الاجزاء والشرائط

عتق ر

مشى م

بتحصيل الذمة مع احتمال الارادة المجازية من المقيد حتى يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه وفي الاعتبار لوجوب العمل به وفيه ان المكلف به
ح هو القدر المشترك بين كونه في ضمن المقيد او المطلق ونعلم انا مكلفون باحدهما فاشتغال الذمة انما هو بالمجمل ولا يحصل البراءة منه
الا بالاتيان بالمقيد وتمام كلام المعترض لو سلمنا انا مكلفون بعتق رقبة ما ولكن لا نعلم هل يشترط الايمان ام لا فح
يمكن نفيه باصل البراءة وليس كذلك بل نقول بعد تعارض المجازين وتصادم الاحتمالين وبقى الشك في ان المكلف به
هو المطلق او المقيد وليس هنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي الزائد عنه بالاصل لان الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن
الفصل ولا اعتبار به بينهما فليتأمل انتهى وذلك مناف لما عبر به غاية ما في الباب هنا هو انه ارجع الشك بين المطلق والمقيد
الى الشك بين المتباينين كما افاده قوله وليس هنا قدر مشترك اه وقد اختار في باب اصل البراءة كون حكم الشك
بين المتباينين هو البناء على البراءة فافهم هذا هو الكلام في دوران الامر بين التعيين والتخيير العقلي وهنا مسئلة اخرى
وهي دوران الامر بين التعيين والتخيير الشرعي بان شك في ان المامور به هل هو عتق رقبة مؤمنة او المامور به هو عتق
رقبة مؤمنة او كافرة فلا الذي تعلق الخطاب به صدر من الشارع ويتحقق فرضه في ذلك اما في الدليل اللبي او في الدليل
اللفظي المجمل والا فاطلاق اللفظ لو كان هناك لفظ مبين ينفي القيد والامر في هذه المسئلة اشكل مما سبقها
لانا لا ندري ان قال الشارع اعتق رقبة مؤمنة او قال اعتق اما رقبة مؤمنة او كافرة فليس هنا كلي يكون هو القدر
المتيقن بخلاف المسئلة السابقة فانه كان هناك كلي هو القدر المتيقن ثم لو قلنا في الواجب المخير بمذهب الاشاعرة
من كون الواجب هو احدهما الكلي الصادق على الفردين صارت هذه المسئلة مشابهة لمسئلة التخيير العقلي السابقة
من جهة دوران الامر هنا ايضا بين الكلي والفرد وان فارقها في ان الكلي في المسئلة السابقة كان متاصلا وفي هذه المسئلة
انتزاعي واما على مذهب المعتزلة والامامية من كون متعلق الوجوب هو كل منهما الا ان الاتيان باحدهما مسقط للاخر فذلك
الحكم بالبراءة لان الشك في ان الشارع هل اوجب المؤمنة تماما او اوجب المؤمنة والكافرة ولو كانت احديهما مسقطة
عن الاخرى فليس هناك كلي هو القدر المتيقن حتى يبنى على البراءة من اشتراط قيد الايمان بل نقول انه يمكن
التمسك باستصحاب عدم ايجاب الكافرة مع المؤمنة على سبيل التبادل كما يمكن التمسك بالاحتياط بالاتيان بالمؤمنة وكذلك
الاشكال بناء على ما هو التحقيق في الواجب المخير من تحقق الفرق بين انشائه وانشاء الواجب العيني دون قيام الفرق بين
العيني والتخييري بمجرد اختلاف المتعلق كما هو المشهور ومنتهى القولين السابقين فعلى مذهب الاشاعرة هو احدهما بين
بخلاف العيني وعلى مذهب المعتزلة هو كل واحد منهما مع كون احدهما مسقطا عن الاخر بخلاف العيني وبيان الفرق بين
الانشائين هو ان الانشاء في الواجب التخييري يتعلق اولا باحدهما ثم يضرب المتكلم عن الاول الى الثاني لا على وجه
نفي الحكم عن الاول بل اسراء الحكم الى الثاني مكان كلمة او في غلطة ثم التفت اليه فاشركه مع الاول في الحكم ووجه الاشكال
ح ان الانشائين متباينان فاذا شك في نوع احدهما لم يكن وجه للبراءة بل الاشكال بناء على هذا الوجه اقوى من
جهة تباين الانشائين هذا ولكن يمكن ان يقال انا اذا فرضنا صورة الواقعة من الشك بين التعيين والتخيير الشرعي كما
في مثال عتق الرقبة على اهل التعارف استفادوا منه ان الطبيعة مثل مطلق الرقبة هو القدر المتيقن والقيد الذي هو
الايمان مشكوك فيه فحينئذ هناك معلوم ومجهول فيؤخذ بالاول ويبنى على البراءة في الثاني لانه مما لم يعلم وقد حكم

فيه

فيه التعرض هنا وقد تحصل من جميع ما ذكرنا ان هناك صورا اربعا احديها الشك في الاجزاء الثانية الشك في الشرائط
التي لها منشأ انتزاع في الخارج الثالثة الشك في الشرائط التي ليس لها منشأ انتزاع المعبر عنها بالكلي والفرد والتعيين و
التخيير العقلي الرابعة الشك بين التعيين والتخيير الشرعي والحكم في جميعها هو البراءة الا ان بعضها اقوى من بعض وترتب
القوة بالترتيب الذي ذكرنا وعلى هذا فيمكن ان يقول بالتفصيل بين الاولى والثانية بالحكم بالبراءة في الاول
والاحتياط في الثانية وهكذا فيما بعدها من المراتب وبهذا يندفع ما اورده بعض العلماء على بعض فمن ذلك ما اورده المحقق
البهبهاني ره على صاحب المدارك حيث انه ذكر الخلاف في وجوب السورة ونقل عن ابن الجنيد والشيخ في النهاية والمحقق
في المعتبر القول بالاستحباب واختاره العلامة في المنتهى ثم قال وهو متجه واستدل عليه بان ايجاب السورة زيادة تكليف و
الاصل عدمه فاورد عليه المحقق المذكور في الحاشية بقوله ليت شعري كيف ما استدل في حكاية قطع همزة الله اكبر بان
وجوبه زيادة تكليف والاصل عدمه كما قال بعض المحققين وكذا في نظائره بل الاستدلال للوجوب بكون العبادة توقيفية و
القدر الثابت من النقل هو القطع انتهى وحاصل ذلك هو رميه بالتناقض حيث انه تارة يتمسك في الاجزاء والشرائط
باصل البراءة كما هو الاكثر واخرى يتمسك فيها بالاحتياط وذلك تناقض ووجه الاندفاع ما عرفت من انه يمكن ان
يكون مفصلا بين الاجزاء والشرائط بالبراءة في الاول والاحتياط في الثانية او يكون مفصلا في الشرائط بين التي لها
وجود خارجي من الشرائط وغيره كما عرفت من امكان التفصيل بين كل من المراتب الاربع وبين الاخرى ومن ذلك
ما اورده صاحب الفصول ره على ما حكيناه من كلام الفاضل القمي ره في المقيد والمطلق من التمسك بالاحتياط فانه اورد
عليه بان مذهبه في باب اصل البراءة هو البناء على البراءة في الاجزاء والشرائط وما ذكره من التمسك بالاحتياط هنا
ايراد على مذهبه هناك وذلك لان المطلق والمقيد يؤول امرهما الى المشروط والشرط فان التقييد اشتراط ووجه الاندفاع
ما عرفت من امكان التفصيل في المراتب الاربع فيمكن ان يكون مراد الفاضل المذكور بالاجزاء والشرائط التي قال فيها
بالبراءة هو الاجزاء والشرائط المتعارفة للعبادات مما له وجود مستقل اما او بحوله مستقلا مما عبر عنه بالمطلق والمقيد و
الكلي والفرد والتعيين والتخيير العقلي وعلى هذا فلا منافاة وهذا الذي اورده صاحب الفصول غير ما اورده سابقا من
ان هذه العبارة لا تنطبق على مذهب الاجزاء والشرائط وهو ما قاله الدفع وحيث قد اعرضنا عليه من باب مذهبه في حكم
المتباينين وهو غير كاف للدفع هذا هو الكلام في الشرائط ومثله القول في الموانع بل ربما امكن ان يقال ان الموانع اولى
بجريان اصل البراءة عند الشك فيها من الشرائط لحصول عنوان المامور به بل يمكن التمسك بالاستصحاب ايضا بمعنى استصحاب
عدم المانع وعدم مانعية الشيء الموجود وكذلك الحال في القواطع والفرق بينها وبين الموانع بالعموم والخصوص فكل
قاطع مانع لانه يعتبر في القاطع ان يكون مما يقع بين الاجزاء التي لها هيئة اتصالية بين ابعاضها بحيث يكون الحدث قاطعا
والمانع اعم من ذلك فان مطلق الحدث سواء كان في الاثناء او قبل الشروع فيها مانع وينبغي التنبيه على امور الاول
ان الاحتياط في الاجزاء والشرائط على القول بوجوبه لا يثبت الشرطية والجزئية بل يجريها لو طلبية في العمل وكذلك اصل
البراءة على القول به لا يفيد نفي الاجزاء والشرائط المشكوك فيها وانما يفيد الرخصة في جواز عدم الاتيان بالمشكوك فيه
فلا يتشبث كل من الاحتياط والبراءة لاثبات الجزئية والشرطية ونفيهما ويتفرع على ذلك فروع منها ما تقدم سابقا في الاصول على

احدها ٢

في الاثناء ٢

البرائة والاحتياط وخلاصة الاحتياط في مورد يجب الحوالة فيها ونحو الشك بين الكلي والفرد كما لو شك في ان المامور به
هل هو عتق الرقبة او الرقبة المؤمنة لو كان ما يجد المؤمنة دون غيرها فلا ريب ان الاحتياط يقتضي عتقها بل على القول
بالبرائة ايضا يتعين عتقها لان الفرد المتمكن من الكلي ثم اذا فقدت المؤمنة بعد وجودها وحصل التمكن من عتق الكافرة فان
الامر المجمل كما هو مساق الاكثر لو قلنا به يقتضي بقاء التكليف بالعتق لان المفروض ان المكلف كان شاكا ابتداء في ان
المامور به هل هو مطلق الرقبة او الرقبة المؤمنة فيستصحب التكليف المجمل عند من يجوز استصحابه ومقتضاه الاتيان بعتق
الكافرة الموجودة بل نقول ان اشتغال الذمة الثابت من دون تمسك بالاستصحاب يقتضي عتق الكافرة عند فقدان المؤمنة
لانه كان شاكا في ان الامر وكون المامور به هو عتق المؤمنة او مطلق الرقبة فعند وجدان المؤمنة [illegible] الا ان يكون الاتيان
بما يفيد الامر الاضطراري عن عتقها وحيث تعذرت بالفقدان بعد الوجود صار الاتيان بما يفيد الامر عبارة عن عتق الكافرة
لان ترك العتق مطلقا [illegible] لو كان الاحتياط مثبتا للتكليف ومعينا للمامور به في ضمن المؤمنة عند وجودها كان اللازم انتفاء التكليف
عند فقد المؤمنة في تلك الحال وليس كذلك كما عرفت ومنها انه لو ضاق الوقت عن تمام الفعل المشتمل على الاجزاء كالصلوة مع السورة
والاستعاذة [illegible] الاحتياط [illegible] ترك الجزء المشكوك الذي كان يؤتى به للاحتياط ولا يتوهم انه قد تقرر انه اذا دار الامر بين ترك
بعض الاجزاء الغير المهمة الثابتة بالدليل الاجتهادي ومراعاة الوقت وبين فعله وعدم مراعاته فمراعاته اولى وح فلا يكون ترك
بعض الاجزاء من ثمرات المسئلة لان ما ذكر من حال الجزء الثابت بالدليل وجواز تركه في الصورة المفروضة انما ثبت بالدليل الدال
على ذلك وعلى كون مراعاة الوقت اهم من الاتيان بذلك الجزء المشكوك فيه ومنها انه لو دار الامر بين ترك الجزء الثابت بالدليل
الاجتهادي وترك الجزء المحتاط به لخوف ونحوه من الاعذار المقتضية للتخفيف كان اللازم ترك الثاني ولو كان مقتضى الاحتياط
ضرورة المشكوك فيه جزءا كان اللازم مساواتهما او ثبوت التخيير في ترك ايهما شاء ومنها انه لو كانت العبادة شرطا في [illegible]
واتى بتلك العبادة بانيا على البرائة من بعض ما شك في جزئيته او شرطيته فانها لا تصير محققة لعنوان المشروط مثال ذلك
ان ايقاع صلوة في المسجد شرط في تحقق لزوم وقف ذلك المسجد فلو اتى بها من دون استعاذة استنادا الى اصل البرائة
لم يكن ما اتى به صلوة وان كانت مسقطا للتكليف لان اصل البرائة لا يثبت احراز كون ما عدا المشكوك فيه هو الصلوة وانما
يثبت [illegible] رفع العقاب على ترك المشكوك فيه والمفروض انهم حكموا بكون الصلوة ملزمة لوقف المسجد فما لم يتحقق العنوان
لا يتحقق لزوم الوقف الا ان يقال ان مرادهم بالصلوة ليس هو الصلوة الواقعية بل مرادهم بها هو مطلق ما يتعبد به في مقام
تحصيل البرائة من الامر بالصلوة وان لم يكن هو الصلوة الواقعية فالمبرئ من الامر بها كاف في لزوم الوقف الامر الثاني ان
من الاجزاء ما هو ركن ومنها ما ليس كذلك ثم اذا علم شرطيته او جزئيته ولم يعلم كونه ركنا او غير ركن فهل يبنى على كونه ركنا او يبنى على
كونه غير ركن او يختلف باختلاف القولين من القول بالاحتياط عند الشك في الاجزاء والشرائط والقول بالبرائة فيحكم على الاول
بالركنية وعلى الثاني بعدم الركنية كما افاده في مقدمات مطالع الانوار او يختلف باختلاف الموارد على التفصيل [illegible]
او لا اصل يعول عليه في تعيين شيء من الامرين وتفصيل المقام يتوقف على تحقيق معنى الركن فنقول انه في اللغة عبارة عن الجزء
ولهذا قال في الصحاح ركن الشيء جانبه الاقوى وقال ابن الاثير في النهاية اركان الشيء جوانبه التي يستند اليها ويقوم بها
الظاهر انه لا يكون قوامها بها انها الاجزاء التي فيها التسامح العرفي بان يقول اهل العرف عند انتفائها ان الشيء باق [illegible]

عليه

عليه اسم المختص به بناء على مسامحاتهم العرفية في ابقاء المركب عند انتفاء [illegible] ثم انه ليس له حقيقة شرعية
ولا حقيقة عند المتشرعة وليس من اطلاق لفظ الركن في الكتاب والسنة عين ولا اثر ثم تداوله كثيرا بين العلماء والارباب
من مصطلح الفقهاء وح نقول انه قد يحتمل ان يكون مرادهم بلفظ الجزء الذي به قوام الماهية بحيث توجد بوجوده وتنتفي بانتفائه
ويكون مرادهم بالجزء الغير الركني الجزء الذي ليس قوام الماهية منوطا به فيصح بقاء الماهية مع انتفائه لكن هذا لا يصح ان يكون مرادهم
به انه لا يعقل بقاء الماهية بعد فرضها مركبة عند انتفاء جزء من اجزائها ولو كان اضعفها وما تراه من بقاء المركب مع انتفاء
بعض الاجزاء انما هو بناء على المسامحات العرفية بناء منهم على كون ما انتفى ليس بجزء [illegible] للماهيات العرفية في الماهيات
الشرعية فيجب البناء فيها على التدقيق والتحقيق وقد يحتمل ان يكون مرادهم بالجزء الذي به قوام الاسم عرفا كما قاله بعض القائلين
بوضع الاسامي للاعم لكن هذا ايضا لا يصح ان يكون مرادهم لان كلامهم في الجزء من حيث هو سواء كان المركب المامور به مما ثبت
بالالفاظ او لم يكن هناك لفظ بل كان ثابتا بالدليل اللبي كالاجماع وكونه مما به قوام الاسم وكون غيره مما يتصف بكونه جزءا
في الوجود ولا ينتفي الكل بانتفائه كالباب بالنسبة الى البيت وان كان معقولا لان مقام التسمية بحسب انظار اهل العرف
لكن المقام ليس مما يلتفت اليه لان كلامهم سار في المركب [illegible] وليس مختصا بخصوص ما ثبت له اسم
ومعبر عنه بالالفاظ مع ان ذلك انما يتم على القول بوضع الاسامي للاعم دون القول بوضعها للصحيح المستلزم للقول باجمال اللفظ
وهذا الاصطلاح سائر بين الفقهاء لا يختص بالقائلين بوضعها للاعم ولكنهم لم يعتبروا الركن في مصطلح النحويين من الوجهين
والتحقيق ان المراد به ما يكون نقصانه عمدا او سهوا مبطلا للعبادة ومفوتا لها في نظر الشارع وربما زاد بعضهم زيادته سهوا ايضا
فقال ما كان نقصانه وزيادته عمدا او سهوا مبطلا وعلى هذا فلا بد في ذلك مما يبلغ [illegible] فاحدثت ركنية فهو
ركن وما لم تنعقد ركنيته فغير ركن واذ قد تمهد لك ذلك فنقول ان هنا مقامات اربعة احدها نقص الجزء عمدا وثانيها نقصه سهوا
وثالثها زيادته عمدا ورابعها زيادته سهوا او النقص هو المبحوث عنه بلا كلام لوضوح فوات المركب بانتفاء الجزء والا لم يكن
الجزء جزءا فينبغي الكلام في المقامات الاخر وهي ثلثة ولا بد من التكلم فيها بحسب الاصول العملية تارة وبحسب القواعد العامة
في العبادات اخرى وبحسب القواعد الخاصة [illegible] مرة ثالثة اما المقام الاول من المقامات التي ينبغي الكلام عليها
وهو ما كان النقص سهوا فالكلام فيه اولا بحسب الاصول العملية يعني ما يقابل الادلة الاجتهادية اللفظية فنقول انا
[illegible] ثبت جزئية شيء لعبادة كالصلوة مثلا ثم تركه المكلف سهوا او نسيانا فان كان ذلك ركنا بطلت والا فلا لكن مقتضى الاصل
هو كونه ركنا والدليل عليه حكم العقل على وجه القطع بان من علم [illegible] من الاجزاء العشرة التي اشتمل عليها المركب
ولو نسيانا لم يكن اتيا بالمامور به فلا بد من الاتيان به بعد الالتفات والتذكر لانه بعد ما فرض كون المامور به مؤلفا من
اجزاء عشرة مثلا وقد اتى الناسي بتسعة منها يحكم العقل بالضرورة بانه لم يات بالمامور به على وجهه ويحكم ايضا على وجه
القطع بانه مع عدم اتيانه على وجهه لا يرتفع الامر ولا بد من امتثاله بان ياتي بالمامور به على وجهه [illegible]
بثبوت الحكم الواقعي التكليفي له لان تنجزه وفعليته موقوف على الالتفات والذكر فمع انتفائه لا يكون منجزا وفعليا بل
[illegible] الى العلم جواز توجيه الخطاب الى الناسي في حال نسيانه [illegible]
بالمامور به بعد الالتفات لان ذلك مقتضى [illegible] عن حكم العقل المذكور [illegible]

هذا

يتصور على وجهين احدهما ارتفاع الحكم الواقعي بان يرفع عن الناسي وجوب الجزء واقعا فلا يكون بالنسبة اليه الامر بالجزء الا كالنهي ثم
وهذا واضح الفساد لان النسيان لا يعقل تاثيره في الحكم الشأني الواقعي بان يرفعه ثانيهما توجيه الامر الظاهري اليه بمعنى انه اذا
نسي جزءا من الاجزاء العشرة التي تالف منها المامور به توجه اليه الخطاب ظاهرا بالاتيان بالتسعة التي هو متذكر لها بانه لم
ايها الناسي ائت بالاجزاء التسعة ولا يجب عليك الجزء الاخر وهذا ايضا غير معقول لان توجيه الخطاب اليه بقول الامر يصيره ملتفتا
فيخرج عن موضوع الناسي الغير الملتفت الى التسعة ولا يكون حكمه الا الاتيان بعشرة اجزاء فما دام ناسيا لا يصل توجيه الخطاب اليه
وبعد توجيهه اليه يصير ملتفتا فيخرج عن كونه ناسيا الى عنوان الملتفت ومن هنا يظهر ان انقلاب التكليف ظاهرا ايضا
مما لا وجه له اذ لا فرق في عدم امكان توجيه الخطاب الى الناسي بين كون مؤدى الخطاب حكما واقعيا وبين كونه حكما ظاهريا
ثم هنالك وجه اخر وهو ان يسقط الامر عن الاتيان بذلك الجزء ويقبل الناقص بدل التام ولو بعد الالتفات الى عدم
الاتيان بالجزء نظير قبول الاخفات بدل الجهر وبالعكس لكن هذا يحتاج الى دليل تعبدي من جانب الامر وهو خارج عن
مفروض المقام لان كلامنا انما هو بحسب الاصل الاولي مع قطع النظر عن الدليل الخارجي حديثا كان او [illegible] ايضا
الاجماع ظاهرا على ان الاصل في الجزء هو الركنية ثم لو فرض الاغماض عما ذكر من الدليل ووقوع الشك في الاشتغال
جرى هناك قاعدة الاشتغال بل استصحابه على مذاق القوم ثم ان عن [illegible] من فصل [illegible] الجزئية بمعنى كون
الجزء جزءا في حال الذكر والنسيان جميعا انما يتم لو كان ثبوتها بخطاب لفظي يصح التمسك باطلاقه كما لو قال الشارع
الفاتحة جزء مثلا واما لو كان ثبوتها بدليل لبي كالاجماع مثلا او كان الدليل اللفظي هو من قبيل الاوامر فلا يجال الحكم بجزئيته
في حال النسيان اما في الدليل اللبي فلان القدر المتيقن منه حال الذكر ويرجع في غيره وهو حال النسيان الى اصل البراءة واما
في الدليل اللفظي الذي هو من قبيل الاوامر فلانه لا اطلاق له بالنسبة الى حال الذكر لعدم صحة توجيه الطلب الى الناسي فلا يثبت
الجزئية الا تبعا لسريان الطلب ولا سريان له الا في حال الذكر والحاصل هذا ينتظر ما يظهر من بعضهم من التفرقة بين مسئلة
النهي عن العبادة كما لو قال صل ولا تصل في الدار المغصوبة وبين مسئلة اجتماع الامر والنهي كما لو قال صل ولا تغصب بالحكم
ببطلان الصلوة في الدار المغصوبة لو اوقعها فيها غير عالم بالغصب او غير ملتفت اليه على الاول وعدم بطلانها على
الثاني نظرا الى ان المقامين وان اشتركا في ثبوت النهي عن الغصب بالخطاب اللفظي الا ان الخطاب الاول بنفسه يورث
التقييد في الصلوة فالواقع منها في المكان المغصوب فاسد لعدم تعلق الطلب به من قبل الشارع [illegible] الثاني فان النهي
فيه عن الصلوة في الدار المغصوبة لا يتم الا باعانة من العقل [illegible] لا يجري [illegible] في حال الغفلة والجهل لان العقل
لا يوجب الحكم الى الجاهل والغافل هذا وقد وافق كلام الفاضل سلوك بعض الفقهاء في مسئلة النهي عن قراءة العزيمة
في الصلوة اذا قرئ ناسيا [illegible] ان جزئية السورة ثابتة بالدليل والنهي عن العزيمة مختص بحال العلم والذكر
لقبح توجيه الخطاب الى الجاهل والغافل وعلى هذا صحت صلوته ولا يخفى ان التفصيل المذكور بما عرفت من انه بعد فرض
ثبوت كون الشيء جزءا لا يعقل بقاء المركب المامور به مع انتفائه والوجه للتمسك باصل البراءة لعدم جريانها بالنسبة
الى نفي الجزئية في حال النسيان نظرا الى انه انما ينفي العقاب لا غير وما ذكره في الدليل اللفظي الذي هو من قبيل الاوامر
من انه لا اطلاق له الى حال الذكر لعدم صحة توجيه الطلب الى الناسي وانما يثبت الجزئية الا تبعا لسريان الطلب الى

ايها الناسي اه ٤

موضوع ٤

هنا ٤

لا في حال الذكر مدفوع بان الطلب المتوجه الى الجزء مسبوق بكون الامر متعلقا بالجزء فقد اعتبر جزءا فالامر به انما ناشئ من
ذلك الاعتبار ومعلوم ان الجزئية لا تتوقف على علم المامور فلا تكون منحصرة الى حال العلم فلا يكون طلب المركب
الا عبارة عن كون الاجزاء اجزاء للمركب من دون امكان التقييد بحال العلم لانه اذا جعل الجزء جزءا وجعل الصلوة مثلا عبارة عن عشر
من اجزاء خاصة فلا يبقى وجه لعدم كون شيء منها جزءا في حال النسيان لما عرفت من انه لو قال لها الناسي ائت بالاجزاء
ائت بالباقي لم يتيسر ذلك الا بالالتفات الى المطلوب المنافي به فيخرج عن موضوع الحكم نعم يمكن الفرق بين الاجزاء
والشرائط فيتاتى ان يصح توجيه طلب ما عدا الشرط المنسي الى الناسي فيقول للناسي للستر بالصلوة في حال عدم الستر وجه
الفرق ان الصلوة عبارة عن الاجزاء والشرائط قيود فيصح ان يعتبر الشارع الستر الذي هو شرط لها قيدا في حال الذكر ولا
يعتبره قيدا في حال النسيان والمانع منه مفقود لان اعلام التقييد للذاكر اياه لازم واما اعلام عدم التقييد لغير الذاكر
فغير لازم كما هو الشأن بالنسبة الى جميع ما لم يقيد الشارع مطلوبه الامر به لان الصلوة غير مقيدة في نظر الشارع بلبس
الثياب البيض فلا يجب اعلام عدم التقييد بل يكفي فيه عدم تقييده وعدم صدور الخطاب به وكذلك يصح توجيه
الخطاب بالمامور به عند كون المكلف واجدا لشرط الوجوب من دون اعلام بالشرط فيجوز ان يقول الشارع لمن كان
مستطيعا حج من دون اعلام بان شرط الحج هو الاستطاعة والملزوم منه قبيح وبالجملة فطلب [illegible] المامور به المركب جائز مع فقد
الشرط وجوده من دون اعلام باشتراطه وان شئت قلت في تقرير الفرق ان الامر بالنحو مع عدم التفات المامور به الى
محال بخلاف الامر بنحو مع عدم الالتفات الى نحو اخر والامر بالجزء في حال النسيان من قبيل الاول لان المامور به ليس الا
عبارة عنه وعن غيره من الاجزاء فلا يعقل الطلب مع عدم التفات المامور بخلاف الشرط فانه مع الغفلة عنه يامر
الشارع بالصلوة فيقول للغافل عن وجوب الستر صل ولا يبين له ان الامر يتعلق بالصلوة مع الغفلة عن نحو اخر وهو
الستر نعم هنا وجه اخر للقول بان الاصل في الاجزاء ليس هو الركنية وهو ان يكون مرادهم البدلية في الحكم او نحو
بمعنى ان الشارع وان لم يوجه طلب ما عدا المنسي الى الناسي الا انه اكتفى به بدلا عن المشتمل على المجموع المشتمل على
الجزء المنسي وغيره ولعل الظاهر انهم ارادوا هذا المعنى وهذا المعنى وان كان معقولا الا ان ثبوته يحتاج الى الدليل
ولم نجد ما يدل على ان كل من نسي جزءا من اجزاء العبادة فقد اقام الشارع ما اتى به مقام المركب المشتمل على المنسي وغيره هذا
والذي يتمسك به للقائلين بانتفاء الجزئية في حال النسيان امران احدهما استصحاب صحة الاجزاء السابقة على الجزء
المنسي وفيه ان هذا الاستصحاب بعد تسليم صحته انما يجري في القواطع بعد احراز الاجزاء كما لو شك في كون الحدث
قاطعا او شك في وجوده واما مع عدم تحقق الاجزاء اصلا الموجب لعدم تحقق المامور به فلا وجه له ثانيهما ما عن
الاجزاء كما تمسك بها من كلام الفاضل التوني حيث قال ان من اتى بالعبادة على الوجه الذي [illegible] مثلا
صحت اعماله وقيل انه ليس هناك امر وانما هو جزم واعتقاد من المكلف فليس هناك الا انه معذور في العمل على معتقد
واما كون ذلك المعتقد مجزيا فبعد انكشاف خلافه فلا وجه له كما تقدم تفصيل القول في ذلك في محله ثم ان نزلنا
عن القول بامتناع توجيه الخطاب الى الناسي بالاتيان بما عدا المنسي وقلنا انه معقول كما هو مذاق اكثر العلماء
نظرا الى انه يلزم في توجيه الخطاب الى الناسي بالاتيان بما عدا المنسي تنبيهه على كونه ناسيا فلا يلزم ان يقال ايها الناسي

افاده المحقق [illegible] في الاجزاء والشرائط انما [illegible]
[illegible] المذكور [illegible] بعض
[illegible] الاركان [illegible]
انما هو في شرائط الصلوة [illegible]
الناسي [illegible] الطلب [illegible]
وبين الاجزاء في [illegible] الشرائط [illegible]
وان [illegible] الاتيان [illegible]
واما [illegible] الامر [illegible]
كالستر [illegible] الفرق [illegible]
بمقدار سريان الطلب [illegible] لو قال لا تصل
لو [illegible] النهي [illegible]
[illegible]

ات بالاجزاء التسعة في المثال السابق اذا وجه الامر الى الناسي الشيء من الاجزاء وجاء به لخطاب الاتيان بالاجزاء التسعة التي هو
ملتفت اليها ذاكرا لها ولا يلزم في طلب ذلك الفعل منه تعبيره على كونه ناسيا حتى يخرج بالالتفات عن موضوع الناسي فينقلب
تكليفه وعلى هذا يكون الاحكام مختلفة باختلاف الموضوع كالقصر والاتمام ويدل على ذلك التعبيرات الواقعة في الاخبار
في خصوص الناسي في موارد الصلوة حيث قال له المعصوم قد تمت صلوتك فاستفيد من ذلك ان ما اتى به صلوة وقد حكم
بتماميتها في حقه مضافا الى الامر بسجدتي السهو في بعض موارد النسيان اذ لو لم تكن الصلوة صحيحة لم يكن لسجدتي السهو وجه
ولما ادى الامر بالصلوة وغيرها من العبادات لطف فلو كان ما اتى به الناسي ناقصا يجب ان لا يكون صلوة ولا يعد عبادة فكان مقتضى
اللطف الامر بالاعادة لا الامضاء وجميع ذلك يدل على الوقوع الدال على الامكان والمعقولية كما يراه الاكثر ثم ان الخلاف في
الكلام على انه هل الاصل الركنية في الاجزاء ام لا فنقول مقتضى استصحاب الامر المركب بعد الشك في جواز اكتفاء الناسي بما اتى
به هو عدم جواز الاكتفاء ولازم ذلك كون الاصل في الجزء هو الركنية مضافا الى قاعدة الاشتغال على القول باعتبارها
في مثل المقام ولكن الانصاف ان الاستصحاب انما يتم لو قلنا بان الامر بالمركب في اول الزمان مردد بين الاجزاء العشرة وانه
ح اذا شك في كون ما اتى به مجزيا جرى الاستصحاب واما ان قلنا ان الاحكام مختلفة باختلاف الموضوعات كالقصر والاتمام بالنسبة
الى المسافر والحاضر وسرى الشك الى انه هل المطلوب من الصلوة في حق الناسي هو مجموع الاجزاء العشرة حتى يلزم الاعادة
او ما عدا المنسي من الاجزاء التسعة فالشك يرجع الى ان المطلوب من اول الامر هل هو الاجزاء التسعة او العشرة ولا شك
انه يرجع الى اصل البراءة بالنسبة الى الجزء المنسي المشكوك فلا مقتضى بشك فيه فيرفع لزوم المشكوك حتى يجري الاستصحاب وعلى قول
من يقول بالاشتغال عند الشك في الاجزاء فالمرجع هو الاشتغال دون الاستصحاب ومن هنا ينحل البحث ههنا ابتناءه على مسئلة البراءة
والاشتغال عند الشك في الاجزاء بان يكون من قال بالاشتغال فيها يقول هنا بعد التنزل عن شمول خطاب الناسي بان الاصل في
الاجزاء هو الركنية ومن قال بالبراءة فيها كما هو المختار يقول بعد التنزل المذكور بان الاصل في الاجزاء عدم الركنية هذا هو الكلام
بعد التنزل عن امكان شمول خطاب الناسي ثم ان تنزلنا عما ذكرناه قبالا لا شك في بطلان القائل بان الاصل في الجزء عدم الركنية
من عدم تحقق الامر من قبل الشارع وغيره من الموالي بمجرد اعتقاد المكلف والعبد وان ليس هناك الا الاعتقاد الخ
لكونه مصدرا الى تحقق الامر كما يستفاد من كلام الفاضل المذكور قلنا ان ذلك الامر المعبر عنه عندنا بالامر الظاهري العقلي
ليس باقوى من الامر الظاهري الشرعي وقد عرفت في بطلان الامر الظاهري الشرعي مع انك قد عرفت غير مقتض للاجزاء فلا
الظاهري العقلي اولى لعدم اقتضائه له وهذا كله هو الكلام بحسب الاصول العملية واما الكلام بحسب القواعد الشرعية فنقول في
تحقيق المقام قاعدة تقتضي اثبات الركنية في الاجزاء ام لا فنقول ان القواعد على قسمين خاصة بالصلوة وعامة بالنسبة الى
سائر العبادات اما القسم الاول فقد وجدنا ما يدل على عدم ركنية الاجزاء وهو قوله لا تعاد الصلوة الا من خمسة الوقت والقبلة
والطهور والركوع والسجود خرج ما خرج بالدليل وبقي الباقي واما القسم الثاني فقد يتوهم منها ما يقتضي عدم الركنية وهو
قوله رفع عن امتي تسعة الخطأ والنسيان الى آخره وتقريب الاستدلال ان المراد برفع النسيان واخواته ليس نفي ذاتها لاستلزامه الكذب
ولا الآثار المترتبة عليها من حيث هي كالاحكام المتعلقة بالخطأ المترتبة عليه لان مثل ذلك يلزم بوجوده عند وجود الخطأ وفي مثل القتل
وسائر اخواته فالوجه لا ينافي عند وجوده ما هو حكم له بل المراد ان ما كان اثرا للشيء لولا النسيان فقد رفعه الشارع ونظيره ما هو

وهنا لحديث يشمل نقص غير ما ذكر من الاجزاء سهوا لعله او ما يتوهم الزيادة سهوا فيجيء الكلام فيه انشاء الله تعالى وهل يشمل النقص اضطرارا وجهان الابعد من ملاحظة كلمات الفقهاء
منه دام ظله

المراد

المراد نقض اليقين بالشك فان المراد ترتيب آثار المتيقن عند الشك وبعبارة اخرى نقول ان اثر الجزء لولا النسيان
كان هو وجوب الاتيان به فقد رفع عند تحقق النسيان فلا يجب الاتيان فلا يكون جزءا عند النسيان فهو استفيد من الحديث
المذكور ولو بضميمة حديث المحاسن المتضمن للاكراه على الحلف بالطلاق والعتاق والاستشهاد على عدم انعقاد
الحلف المذكور بحديث الرفع جميع الآثار حتى الآثار الوضعية ومن هنا تمسك الشيخ ره على ما حكي عنه عن صحة الصلوة
في الثوب المتنجس ناسيا للنجاسة بعد علمه بها بالحديث المذكور واورد على الاستدلال المذكور بان الظاهر من حديث الرفع
انما هو رفع المؤاخذة على الامور المذكورة فيه ولا يفيد في المقام وثانيا انا لو سلمنا عدم ظهوره فيما ذكر وبنينا على ان الظاهر
رفع الآثار قلنا ان المراد منه ليس الا رفع الآثار الشرعية المترتبة على المنسي وليس الجزئية في حال النسيان وعدم
الجزئية من الاحكام الوضعية التي ثبت بجعل الشارع بل هي من الاحكام العقلية التي ينتزعها العقل من امر الشارع
بالمركب فلا ينهض حديث الرفع بنفي الآثار العقلية نعم لو قلنا ان الاحكام الوضعية من مجعولات الشارع كان الحكم
بافادة الحديث المذكور لرفعها متجها لكن القول بذلك باطل كما ستعرف الحال في باب الاستصحاب انشاء الله تعالى فان قلت ان
الآثار الشرعية المترتبة على المنسي اعم من ان تكون بواسطة او بغيرها وفيما نحن فيه الحكم الشرعي المترتب
على المنسي بواسطة وذلك ان ترك الجزء يلزم عقلا انتفاء الكل المأمور به وانتفاء الكل يلزم منه بقاء الامر الصادر من
الشارع المتعلق بذلك الكل المأمور به وبقاء الامر بالمركب حكم شرعي قلت ظاهر المساق من الحديث المذكور ترتب
الاحكام الشرعية المترتبة على المنسي بغير واسطة ويعلم من تقرير السائل ان بقاء الامر وان كان حكما شرعيا الا انه
يترتب على ترك الجزء بواسطة عقلية والحديث لا ينهض لاثبات ترتيب الآثار المترتبة بالواسطة كما قلنا اشتراط
اخبار النهي عن النقض من انها لا تنهض لترتيب الآثار المترتبة على المتيقن بواسطة عقلية او عادية فلو كان حوض
ممتلئا من الماء الذي هو بقدر الكر ثم شك في نقصه عن ذلك المقدار وقد ركس ثوب نجس في ذلك الحوض المتنجس في ذلك
الحوض بحيث لو كان ممتلئا كان قد اصابها الماء فطهرها فطهارتها حكم شرعي مترتب على استصحاب الكرية لكن بواسطة
عادية وهي ان الحوض لو كان ممتلئا كان الماء قد اصابها فطهرها فاصابة الماء اياها واسطة عادية وقد قلنا ان
اخبار النهي عن نقض اليقين بالشك لا تنهض لاثبات مثل الاحكام المذكورة المشتملة على الواسطة الغير الشرعية
وستعرف تفصيل المقال في باب الاستصحاب انشاء الله تعالى ثم فان قلت ان حديث الرفع سيق مساق الامتنان و
تخصيصه بخصوص عدم المؤاخذة لا يناسب الامتنان لعدم جواز توجيه الخطاب الى الناسي في حال نسيانه لعدم معقوليته
الجزء في حال النسيان الا بعد تفصيلا واما ثانيا الاستحالة توجيه الوجوب الى الناسي فلابد من تعميم الحديث بالنسبة الى حكم
الآثار حتى يناسب الامتنان قلت لا اشكال في ان الامتنان يتصور في نفي وجوب الجزء في حال النسيان وعدم المؤاخذة
عليه لان اللازم على من شرع في الصلوة مثلا ان يحفظ بحيث لا ينسى من الاجزاء فلو تهاون ولم يحفظ حتى نسي شيئا من
الاجزاء كان من الصحيح على الشارع ان لا يسقط الاعادة بحيث اسقطها مع عدم تحفظه كان ذلك تفضلا وامتنانا له
المقام الثاني في حكم الزيادة في الاجزاء عمدا فيانه ان هذه المسئلة من جزئيات مسئلة الشك في المانع والقاطع
لان زيادة الجزء اذا كانت مشكوكة من حيث ايجابها الابطال للصلوة مثلا فالشك في صحتها حاصل للشك فيها في مانعيته

او ينسى م

المذكورة الى الشك في مانعية الشيء الموجود او ابطاله وان لم يكن من قبيل الشك في عروض المبطل المعلوم مانعيته عن الصلوة
كالحدث والقهقهة وعلى هذا فاحفظ الكلام على مسئلة الشك في المانع حتى يعلم الحال فيها وفي مسئلتنا التي هي [illegible]
الجزء ثم نعقبه بما اشارت به مسئلتنا من اصل مسئلة الشك في المانع ولنخصه بنقول اولا ان الفقهاء رضوان الله
عليهم ربما يعبرون بالمانع وقد يعبرون بالمبطل وقد يعبرون بالقاطع والفرق بينها ان المانع يطلق على ما هو موجب لعدم انعقاد
الصلوة مثلا ابتداء مثل كونه على حال الحدث فانه يوجب عدم انعقادها ابتداء والمبطل ما يعرض في الاثناء بعد الدخول
في العمل على وجه شرعي فيسقط عن الاعتبار عند الشارع كالحدث الصادر في اثناء الصلوة بعد الدخول فيها على وجه
شرعي وربما اطلق المانع على ما يعم القسمين والقاطع ما يعرض في الاثناء فيقطع الاجزاء اللاحقة عن السابقة وبقيا على
اطلاق القاطع انما هو باعتبار فصله بين الاجزاء واخلاله بالهيئة الاتصالية المعتبرة في العمل كالفعل الكثير الماحي
لصورتها فالقاطع انما تم اطلاقه حقيقة على ما كان مخلا بالهيئة الاتصالية وربما اطلق على كل مبطل باعتبار اخلاله
بالهيئة الاتصالية المعتبرة في نظر الشارع ثم ان الابطال بمعناه الحقيقي لا يتصور في الاعمال التي يقع في اثنائها ما
يطلق عليه المبطل في عرف الفقهاء فلا يكون اطلاق المبطل عليه حقيقة لان الابطال بمعناه الحقيقي عبارة عن ابطال الشيء
[illegible] بعد تحققه كما في الشرك المبطل للحسنات لو اعتبر شرائطها في حال الاتيان بها والمزيل لها عن ديوان الحسنات
الواقع لآثارها التي من جملتها الثواب بل [illegible] فقال ان الشرك المتعقب كاشف عن كون المرتد كافرا من اول الامر
[illegible] وهو كافر فلم تقع [illegible] كما في [illegible] قال انه مبطل للاعمال السابقة كما ان
التوبة مبطلة للسيئات [illegible] موجبة لمحوها عن ديوان السيئات واما فيما نحن فيه فان لوحظ الابطال بالنسبة
الى الاجزاء السابقة فالعجب لان صحتها التأهلية التي هي كونها موجبة لقوام المركب على تقدير انضمام الاجزاء اللاحقة
بها لم يرتفع وانه لو لوحظ بالنسبة الى الاجزاء اللاحقة فكذلك لانها لم توجد حتى تبطل [illegible] شرائط الصحة وان لوحظ بالنسبة الى
المركب فكذلك لانه لم يوجد بشرائط الصحة فليس اطلاق الابطال فيما نحن فيه الا باعتبار ايجاب ما يسمى مبطلا لعدم الاعتداد
بالعمل الواقع صورة ولو على غير الوجه الذي امر به الشارع [illegible] بين مسئلتي الشك في الاجزاء والشرائط
والشك في المبطل بحسب الحكم فليس من اللازم على من قال هناك بالاحتياط عند الشك في المبطل بل قد وجد [illegible]
من قال بالاحتياط في تلك المسئلة وقال بالبراءة في هذه المسئلة وكيف كان فالحق في المسئلة هو القول بالبراءة فلو شككنا
في كون البكاء الغير المشتمل على الصوت او كون البكاء على سيد الشهداء او كون الضحك الذي ليس قهقهة ولا تبسما من
المبطل للصلوة حكمنا بالبراءة وصحة الصلوة دليلنا على ذلك امران الاول ما دل من طريق العقل والنقل على ان الاصل
هو البراءة عند الشك في التكليف فاذا شككنا في ان الصلوة التي وقع فيها ما شك في ابطاله من الضحك ونحوه مما
عرفت هل يجب اعادتها ام لا فالاصل يقتضي براءة الذمة من التكليف بها فان قلت ان مقتضى اصل البراءة ليس الا رفع
العقاب فغاية ما هنالك انه لا يترتب عقاب على ترك الاعادة وذلك لا يثبت الحكم بكون ما شك في ابطاله ليس
بمبطل قلت نقرر اصل البراءة بوجه اخر وهو انا اذا شككنا في كون مثل هذه الصلوة التي يوقع المكلف الضحك في اثنائها
موجبا للعقاب فالاصل يقتضي البراءة منه ولا يكون ذلك الا بعدم كون الضحك مبطلا الثاني ان بناء العقلاء في

منه دام

بين

تستقر على [illegible] الطبيب مجهولة فانه لو شكوا في كون شيء مبطلا للاثر [illegible] ذلك بناء
على انه لو كان مبطلا كان اللازم على الطبيب بيانه هذا وقد يتمسك للحكم بصحة العمل عند عروض ما يشك في ابطاله بوجوه
احدها استصحاب صحة الاجزاء السابقة عليه وفيه اولا ان كون الضحك والبكاء بغير صوت مبطلا من الاحكام الشرعية
التي لا بد من ان تتلقى من الشارع واستصحاب صحة الاجزاء السابقة لا يفيد في اثبات ان المفروض [illegible] عروض ما يشك في
ابطاله [illegible] ونحوهما مما ثبت ابطاله وثانيا ان هذا الاستصحاب لا معنى له عند التحقيق لان صحة الاجزاء السابقة
ان اريد بها الصحة الفعلية التي [illegible] مع اتصال سائر الاجزاء بها فلا وجه لاستصحابها [illegible]
الشك فيها في الآن الثاني وهذه الاجزاء الخارجية التي [illegible] مع وقوع ما يشك في ابطاله بينها وبين الاجزاء اللاحقة
لم يبق [illegible] يتيقن فيها بالصحة الفعلية وان اريد بها الصحة التأهلية بمعنى كونها بحيث لو اتصل بها الاجزاء
اللاحقة اتصفت بكونها اجزاء صحيحة للمركب [illegible] على وجوه فهذا المعنى لا يحتاج الى الاستصحاب لان هذا الوصف
ثابت لها لم يزل عنها فهو مقطوع الثبوت لكن لا يفيد [illegible] في الاجزاء اللاحقة عدم
اتصالها بالسابقة على الوجه الشرعي لا يفيد صحة السابقة [illegible] ان اريد بها ان يجب [illegible] الشارع اجزاء سابقة صحيحة
ثم تم الامر قطعا فيستصحب صحتها عند الشك فيها [illegible] لا يفيد الا بعد اثبات انطباق ذلك الكلي المجعول على
على الاجزاء الشخصية الخارجية التي اتى بها المكلف وعدم استصحاب ذلك لا يفيد انطباقه على الشخص الموجود [illegible]
الاستصحاب الا كاستصحاب كرية الماء الموجود سابقا في الحوض لاثبات كرية الماء الموجود فيه في الآن الثاني مع نقص [illegible]
الذي كان في الحوض ولا ملازمة [illegible] الاستصحاب [illegible] على التدقيق [illegible] الاستصحاب على الساعة
العرفية لم يكن في [illegible] المقام [illegible] ثانيها استصحاب حرمة ابطال العمل [illegible] استصحاب حرمة ابطال العمل
فيما نحن فيه لا وجه له لان [illegible] العمل [illegible] في كونه مفسدا [illegible] الضحك في الصلوة ان تحقق كونه ابطالا
فلا حاجة الى الاستصحاب بل هو محرم قطعا بحكم [illegible] وان لم يتحقق كونه ابطالا فلا وجه للاستصحاب لان المحرم انما كان ما
يصدق عليه الابطال والمفروض انتفاؤه فان قلت ان الاشتغال بفعل خارج عن العبادة التي شرع فيها محرم بعد
الشروع كما لو ترك الصلوة واشتغل ببعض الافعال الخارجية فكذلك قبل ارتكاب ما يشك في افساده كان محرما
فيستصحب تحريمه بعد ارتكابه قلت لا دليل على ان الاشتغال بالافعال الخارجية محرم بنفسه ما لم يصدق عليه عنوان
الابطال [illegible] فما يصدق عليه هذا العنوان كان حراما وما لم يصدق عليه ذلك لم يكن محرما ثالثها
استصحاب وجوب اتمام العمل كما لو وقع [illegible] ومجرد الحاق باقي الاجزاء لم يعلم كونه اتماما فلعل عدم الزيادة
من الشروط المعتبرة في حصول التعبد بها جزء المأمور به فيكون [illegible] الاتيان بما عداه من الاجزاء تحصيلا للجزء الباقي
لا اتماما حتى يصدق اتمام العمل الا ترى انه لو شك بعد الفراغ من الحمد في وجوب السورة فلم يأت بها او اتى بها [illegible]
الاجزاء لا يكون ذلك من الاتمام على وجه اليقين بل يكون الاتمام مشكوكا ومن هنا يمكن ان يقال ان الصلوة الواقع
فيها الضحك ان كانت صلوة فاتمامها واجب قطعا من دون حاجة الى [illegible] ولا وجه للاستصحاب لانه لو خرجت عن كونها
صلوة من اجل بطلانها لذلك [illegible] بالاستصحابين المذكورين بانهما لا يدلان على صحة العمل نظرا الى

منه دام

الاستصحاب [illegible] منه دام

ان مقتضى جواز القطع منافى لوجوب الاتمام وغاية ما يحصل من استصحابهما هو صيرورتهما متنافيين فى ثبوتهما بالدليل ووجوب
الاتمام ليس مسلوما الاحتزاز به لما فى الحج الفاسد فانه يجب اتمامه ولا يكون مجزيا فيجمع من باب الاحتياط بين الاستصحابين
ومن المسائل الاشتغال ببعض المامور به بوجوب اتمام العمل ثم اعادته للشك فى اداء التكليف هل يقتضى اتمام هذا العمل او
عملا آخر ومسانعا فيجمع بين الاحتياطين اللذين احدهما اتمام العمل لاحتمال حرمة القطع والآخر الاعادة لاحتمال بطلان العمل
فى الواقع بسبب ما تخلل فى اثنائه لكن لا يخفى ما فيه فان استصحاب وجوب الاتمام مثلا اما ان يكون مما يعول عليه فيما نحن فيه
اولا اما على الاول فتحصل البراءة اليقينية بالعمل به واتمام العمل لان مرجع الحكم بوجوب الاتمام والعمل على طبقه الى ايجاب
امتثال الامر بكل الصلوة فى ضمن هذا الفرد فبعد العمل عليه بهذا الوجه يحصل البراءة والخروج عن عهدة التكليف
ثم المعنى للاحتياط بوجوب الاتمام ثم الاعادة واما على الثانى فتحصل البراءة بالاستيناف العمل من دون اتمام لما وقع فيه
الزيادة المشكوكة الابطال واما احتمال وجوب الاتمام وحرمة القطع فمدفوع بالاصل لان الشبهة راجعة الى اصل ثبوت التكليف
الوجوبى او التحريمى وبالجملة فبعد البناء على عدم تمامية الاستصحاب وعدم دلالة قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم على المطلوب كما ينبغى
وعدم البناء على البراءة على الاحتياط ليس الاحتياط الا فى قطع العمل واستينافه من راس لان الامر ح دائر بين احتياطين
الاحتياط بالاتمام والاتيان بالاعادة والاحتياط بالقطع والاستيناف ومن المعلوم ان الترجيح انما هو للثانى لان بناء على
الاول لا يؤتى بالعمل المامور به بعنوان الجزم بكونه مطلوبا ومامورا به بخلاف الثانى فان بناء عليه يؤتى بالعمل بنية الجزم
بالمطلوبية بل العلم التفصيلى بالوصف بل الاتمام من باب الاحتياط مراعاة لاحتمال وجوب الاتمام وحرمة القطع ليس منها انما
لانه موجب لالغاء الاحتياط من جهة اخرى وهى مراعاة نية الوجه تفصيلا فى الاعادة فانه لو قطع العمل المشكوك فيه واستانفه
نوى الوجوب على وجه الجزم وان اتمه ثم اعاده فاتت منه نية الوجه فيما هو الواجب عليه ولا شك ان هذا الاحتياط
على تقدير عدم وجوبه اولى من الاحتياط المتقدم لان الاحتياط فيما كان الشك فى المكلف به اولى من الاحتياط فيما كان
الشك فيه فى التكليف والشك فى وجوب القطع شك فى التكليف والشك فى كفاية ما اتى به غير جازم بوجهه شك فى الاتيان
بالمكلف به والاحتياط فى الثانى مقدم على الاحتياط فى الاول كما هو المقرر المحقق مع ان الاحتياط بالاتمام والاتيان بالاعادة
مما ادعى الاجماع على خلافه فالاولى الجزم بين الاتمام والقطع هو البناء على القطع ثم الاعادة بنية الوجه هذا هو
الكلام فى مسئلة تمهيد فيما يتعلق فى ابطال الترغيب لاصول العملية وقد عرفت ان مقتضى اصل البراءة الذى هو المعتمد فى المقام
هو الصحة واما الكلام فيما يتعلق بالقواعد الشرعية فهو ان من اصحابنا رحمهم الله من حكم بالصحة من اجلها كالشيخ [illegible] والشهيد
الثانى فى [illegible] تمسكا بقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وقد وقع التمسك به فى موارد كثيرة فقال فى الروضة ولو وجد اى وجد
المتيمم الماء فى اثناء الصلوة ولو قبل التكبير اتمها مطلقا على الاصح عملا بالنهى [illegible] وارجحها سندا واعتضادا بالنهى
عن قطع الاعمال وقال فى الرياض فى بيان فروض الوضوء السابع الموالاة بالنص والاجماع والمراد بالوجوب هنا
الشرعى لا الشرطى خاصة كما ربما يتوهم من ادلتها لا لما قيل لعموم النهى عن ابطال الاعمال انتهى وقد [illegible] واحكم الاية
المذكورة فيما لو قطع بصحة العمل بها لو شك فيها ولا [illegible] ان هذه الاية يحتمل وجوها احدها ان يكون المراد بها ارتكاب ما
يوجب حبط الاعمال [illegible] فيكون المراد بالنهى عن الابطال

النهى

النهى عن احباط الاعمال بما يوجب ذلك فيكون كالارتداد قال تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فقد
حبط عمله وهو فى الآخرة من الخاسرين وقال تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وكما فى العجب على قول فيكون ساقها على
هذا الوجه مساق النهى عن الشرك والعجب وعلى هذا لا يكون للآية مساس بما نحن فيه ثانيها ان يكون المراد بها الامر باتيان العمل
على وجه صحيح من اول الامر نظير ما يقال ضيق فم الركية بمعنى الاتيان به بحيث لا يهمل ولا يترك شيئا من اجزائه وشرائطه و
يأتى بها على الكيفية المقررة والهيئة المطلوبة كالاستقرار والطمانينة فى جملة من افعال الصلوة مثلا وعلى هذا ايضا لا
يكون للآية مساس بما نحن فيه ثالثها ان يكون المراد بها النهى عن الاعراض عن العمل الذى هو فيه قبل اتمامه الى ما يعلم كونه
منافيا وعلم عدم كونه منه بعد العدول فيه على وجه الصحة سواء كان مقطوع الصحة او مشكوكها وعلى هذا يكون مفيدا للمنع
عن العدول عن اجزاء [illegible] الى ما شك فى ابطاله لكن يتجه عليه امران الاول ان ما هو المعنى خلاف ظاهر قوله تعالى
لا تبطلوا اعمالكم كالمعنى الثانى بل الظاهر هو الوجه الاول الثانى انه يستلزم تخصيص الاكثر لان لفظ اعمال جمع مضاف ويفيد
للعموم شامل للمندوبات والواجبات والمباحات بل المكروهات ويندرج فيما ذكر جميع الافعال العادية ومن المعلوم ان المندوبات
والمباحات والمكروهات وما اندرج فى المباحات من الافعال العادية مما لا يحرم ابطالها بمعنى الاعراض عنه قبل اتمامه الى غيره جائز
ما فى الباب ثبوت ذلك فى خصوص الواجبات فيلزم تخصيص الاكثر بل لا نسلم ذلك فى الواجبات ايضا لانه يجوز قطع الوضوء
والغسل والتيمم مثلا [illegible] وقد تقرر فى محله ان [illegible] تخصيص الاكثر وارتكاب سائر انواع المجاز وقد [illegible] عليه
مع كون اللفظ حقيقة فى المعنى الاول وظاهرا فيه بخلاف المعنى الثانى والثالث مضافا الى ان ما فهم من المعنى لو تم فى
مقطوع الصحة وسلم لا يسلم فى مشكوك الصحة الذى هو المتنازع لانه لا يعلم بالشك فلا يتحقق صدق الاعراض والقطع فالظاهر
ان الآية لا دخل لها بما نحن فيه بل المراد بها ما هى ظاهرة فيه من المعنى الاول فابطال العمل يكون عبارة عن احباطه
بالشرك ونحوه كالعجب على قول ويؤيد ذلك امران احدهما مناسبة لما قبلها من قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله
واطيعوا الرسول فان تعقيب طاعة الله وطاعة الرسول بالنهى عن الابطال يناسب الاحباط لا اتيان العمل على الوجه الباطل
كما لا يخفى فان ظاهر الآية حرمة ابطال الجميع وهو يناسب الاحباط بالكفر ونحوه لا ابطال شئ من العمل وزيادة شئ فى
اثنائه على ما هو محل الكلام ثانيهما ما ورد فى تفسير الآية مما يفيد ان المراد بها هو المعنى الاول فعن ثواب الاعمال
عن الباقر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من قال سبحان الله غرس الله له بها شجرة فى الجنة ومن قال الحمد لله غرس الله له بها شجرة فى الجنة
ومن قال لا اله الا الله غرس الله له بها شجرة فى الجنة فقال الرجل من قريش ان شجرنا فى الجنة لكثيرة قال نعم ولكن
اياكم ان ترسلوا اليها نارا فتحرقوها ان الله عز وجل يقول يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا تبطلوا
اعمالكم لكن لا يخفى ان هذا الخبر انما يتم بناء على القول بالاحباط مطلقا او بالنسبة الى بعض المعاصى والاولى [illegible]
[illegible] الخبر لعدم اعتبار سنده [illegible] كان المراد من الابطال فى الآية هو ما ذكرنا من الابطال بالكفر او الاحباط [illegible] بالقرائن
بالاتفاق [illegible] وعبارة بعض الفقهاء [illegible] ورود الرواية وتفسير الآية المذكورة [illegible]
من جميع ما ذكرنا ان مستند الاحتياط انما هو ما ذكرنا من اصالة البراءة [illegible] مما تقدم [illegible]
المرجع [illegible] عند الشك فى المانعية هى البراءة ثم انك قد عرفت ان الاستصحاب [illegible] حرمة الابطال واستصحاب وجوب الاتمام لا ينفعان

في المقام لما عرفت تنبيهات الاول انه ما ذكرنا من عدم جريان الاستصحاب عند الشك في المانعية في اثناء العمل انما هو فيما اذا
كان الشك في المانعية من جهة الشك في الصغرى دون الموضوع وتوضيح ذلك هو ان الشك في المانعية صور احدها ان الشك
في وجود المانع المعلوم مانعيته في اثناء العمل المعتبر عدمه الشك في تحقق الموصوف كالشك في اثناء الصلوة في خروج
البول وعدمه وهذه الصورة مما لا ينبغي التامل في جريان الاستصحاب العدمي فيها ثانيها الشك في الاخلال المعتبر من
جهة الشك في ان الموجود في الصلوة مثلا هل هو مصداق للموضوع الصرف المعلوم كونه مانعا ام لا كما اذا شك ان البلل
المشتبه في اثنائها فان الشك في مانعيته انما هو من جهة الشك في كونه مصداقا للموضوع الصرف المعلوم كونه مبطلا وهو البول
وعدمه ولا يخفى ان استصحاب عدم خروج البول والمبطل المعلوم ابطاله جار في هذه الصورة ايضا واما استصحاب عدم كون البلل
المشتبه بولا فلا يجوز التمسك به لانتفاء الحالة السابقة المتيقنة للمستصحب كما لا يخفى ثالثها ان يكون الشك في المانعية من جهة
الشك في الصغرى وهذا على قسمين احدهما ان يشك في الحكم الكلي المانع في الصلوة مثلا مثل ما اذا وقعت القهقهة فيها
بناء على عدم معلومية حكمها وثانيهما ان يكون الشك في الصغرى من جهة الشك في ان الشيء المتخلل هل هو مصداق للموضوع
المستنبط المعلوم كونه مانعا مبطلا كما لو فعل بعض افعال الشك متصلا شك في حاله في اثناء الصلوة ونحوه ولا يخفى ان
استصحاب عدم كون الشيء المانع مبطلا للصلوة مثلا في هذين القسمين مانعا او مبطلا مما لا مجال للتمسك به لانتفاء الحالة
السابقة لهذا الاستصحاب نعم لو كان الشك فيهما الى الشك في القاطعية صح استصحاب بقاء الهيئة الاتصالية على ما مر
الكلام فيه مفصلا الثاني انه لا فرق فيما ذكرنا بين ما وقع في اثناء العمل لا فرق فيها بين السهو والعمد والنسيان لما مر ان
السهو والنسيان لا يوجبان تغير الواقع الثالث قد عرفت ان الاصل هو البراءة فيما تقدم من المسائل كالشك بين الاقل والاكثر
والشك في المبطل وبالجملة الحكم في جميع ما تقدم من المسائل هو الرجوع الى البراءة الا في الشك بين المتباينين فان حكمه الاحتياط
فنقول ان ما ذكرنا من كون مقتضى الاصل في الاجزاء والشرائط وما يتعلق بها من الشك في المبطل هو البراءة انما هو فيما اذا
كان مرجع الشك فيها الى الشك في نفس التكليف واما اذا كان مرجع الشك فيها الى الشك في كيفية الاطاعة فلا ريب ان مقتضى
الاصل ح هو الاحتياط مثال ذلك ما لو شك في كون شرط صحة العبادة هو مطلق التقليد او تقليد الاعلم او الصحيح او الحي مثلا
فان الشك ح وان كان من قبيل الشك في الشرط الا انه يلزم ح الاحتياط فلا يجوز الاكتفاء الا بتقليد الاعلم لو كان هو
غيره وكذا الحال في الصحيح والحي وكذا الحال لو قررنا المسئلة بوجه آخر بان يقول انه اذا شك في كون تقليد غير الاعلم مثلا
مانعا من صحة العبادة فلابد من الاحتياط هنا والسر في ذلك ان كل ما كان بيانه من وظائف الشارع ومن وظائفه اذا لم يرد فيه بيان
بني فيه على البراءة لقبح التكليف بغير بيان وما لم يكن بيانه من وظائف الشارع ولم يكن وظيفته الشرعية كالامور الراجعة الى
كيفية الاطاعة بأسرها فلابد فيه من الرجوع الى حكم العقل وحيث كان ما نحن فيه مما لا يتوقف على بيان الشارع لزم الرجوع
الى العقل والعقلاء ولا ريب انهم يبنون على الاحتياط في كيفية الاطاعة فقد لزم الاحتياط بحكم العقل والعقلاء ثم انك
بعد ما عرفت الكلام في الشك في المبطل وان الاصل فيه هو البراءة وعدم الابطال نرجع الى الكلام في حكم الزيادة عمدا
على وجه الخصوص لا بعنوان عموم الشك في المبطل الذي عرفت الكلام فيه فنقول ان مقتضى الاصل فيها هو البراءة ثم قد
تمسك المحقق وجماعة في ابطال الزيادة الاجزاء في الصلوة مما لا نص على ابطاله بقاعدة التوقيفية نظرا الى ان الزيادة

مرجع ٢

في الاجزاء والشرائط والشك ٢

تخل

تخل بالهيئة الثابتة للصلوة من الشرع وفيه ان الاستدلال لا بد من ترتبه على صغرى وكبرى وترتيبهما على الشكل الاول
هو ان الزيادة تخل بهيئة الصلوة وكل ما اخل بهيئتها فهو مبطل وح نقول انه ان اراد ان للصلوة هيئة مقررة ثابتة
من الشرع بحيث علم ان الزيادة مخلة بها فمنعنا الصغرى لعدم ثبوت اخلال الزيادة بالهيئة الثابتة من الشرع لعدم
ثبوتها وان اراد ان الزيادة مخلة بما يحتمل ثبوته من الهيئة الشرعية منعنا الكبرى اذ ليس مآل قاعدة التوقيفية ح الا
الاحتياط وقد عرفت ان الاصل يقتضي البراءة فالحاصل ان الشك في الزيادة حكمه البراءة وعدم الابطال نعم بحسب القاعدة
الاثرية في خصوص الزيادة في الصلوة ما يدل على كونها مبطلة فالزيادة على طرف العكس من النقيصة لان
النقيصة بحسب القاعدة كان مقتضيها البطلان والاخبار دلت على عدم ابطالها واما الزيادة فمقتضى الاصل
فيها هو عدم الابطال والاخبار دلت على ابطالها فيحصل هنا امر وهو ان زيادة الاجزاء مبطلة دون نقصها
فمنها قوله ع من زاد في صلوته فعليه الاعادة ومنها قوله ع اذا استيقن انه زاد في المكتوبة فليستقبل صلوته ومنها قوله ع
فيما حكي عن تفسير العياشي فيمن اتم في السفر انه يعيده قال لانه زاد في فرض الله عز وجل دل بعموم التعليل على وجوب الاعادة
بكل زيادة في فرض الله عز وجل ومنها ما ورد في النهي عن قراءة العزيمة في الصلوة من التعليل بقوله ع لان السجود زيادة
في المكتوبة ومنها ما ورد في الطواف من انه مثل الصلوة المفروضة في ان الزيادة فيه مبطلة ثم ان الزيادة تحتمل معاني ثلاثة
احدها ان يكون المراد بالزيادة مطلق الفعل الذي ليس من الصلوة فيكون معنى قوله ع من زاد في صلوته انه فعل فعلا
خارجا عن الصلوة فيكون بحكم الحديث الاصل في كل فعل خارج [illegible] الا ما خرج من الفعل القليل بالدليل
وبقي الفعل الكثير مبطلا ثانيها ان يكون المراد بالزيادة الاتيان بفعل على انه من الصلوة وان لم يكن من جنس ما هو من
اجزاء الصلوة كالتكتف والتامين ثالثها ان يكون المراد بها الاتيان بما هو من جنس اجزاء الصلوة ولو بحسب الصورة
لكن لا بقصد الصلوة كالانحناء لقتل الحية او العقرب المشابه للركوع بحسب الصورة رابعها ان يكون المراد بها الاتيان
بما هو من جنس اجزاء الصلوة بقصد انه من الصلوة لكن هل يعتبر في صدق الزيادة ان لا يكون مشتملا على جعل ما اتى
به اولا جزءا كما لو تكلم بشيء من اجزاء القراءة ثم اعاده بقصد التكميل التكرر في انه اتى بما اتى به اولا على وجه الاجزاء
عنه ولعادة ثانيا الظاهر انه لا فرق في صدق الزيادة لغة بين صورتي الاعراض عن الاول وعدمه ولكن بحسب
العرف لا يعد الثاني مع الاعراض عن الاول زيادة ثم الظاهر ان المعنى الاول من المحتملات ليس مرادا بالزيادة
في الحديث وكذلك الثالث فالمراد بها احد المعنيين من الاتيان بفعل على انه من الصلوة وان لم يكن من جنس اجزائها
والاتيان بما هو من جنس اجزاء الصلوة بقصد انه من الصلوة هذا ولكن ربما اشكل الامر من جهة ملاحظة ما
ورد في سجدة العزيمة لا يؤتى بها بقصد انها من الصلوة بل هي مما يشابه اجزاء الصلوة بحسب الصورة ولم يقصد بها كونها
من اجزائها فيكون في المكتوبة هذا الحديث مبينا لمعنى الزيادة في غيره من الاخبار وكاشفا عن ان المراد
بها ما يشابه اجزاء الصلوة [illegible] لكن يندفع الاشكال بانه ليس صريحا في كون الزيادة عبارة عن ذلك
لان قوله ع في المكتوبة يحتمل ان يكون ظرفا لغوا متعلقا بالزيادة وح يكون التعليل مبينا للزيادة في سائر الاخبار
فيكون مؤدى التعليل ان سجدة العزيمة زيادة في المكتوبة وحكمها الابطال ويحتمل ان يكون ظرفا مستقرا متعلقا

الصلوة م

والاشكال في زيادة في المكتوبة م

بالحصول فيكون المعنى لانه ما يسمى زيادة حاصلة في الصلوة ونقول ح ان الزيادة غير معلوم من الحديث معنا حاكما فيكون تعليلا
بما لا نفهم وجهه كما في قولهم تعليلا لجواز التيمم بان رب الماء رب الصعيد فانا لو خلينا وانفسنا نفهم من قولهم فانه لو بنى على ظاهره لما
يستفاد منه لزوم التيمم على كل جسم لان رب الماء مع انه لا يجوز فهو تعليل بما لا نفهمه ومثله غير عزيز في الاخبار وعلى هذا
فلا يجوز التمسك بعموم التعليل هنا فالاولى من المحتمل ان يكون المراد باخبار الزيادة من غير هذا الحديث زيادة الركعة كما
روى الحديث الاول بزيادة لفظ ركعة فيعمل بقوله فلا يكون لها مساس بغير جهة الركعة اصلا فالحاصل
ان القدر المتيقن من اخبار الزيادة اذا كان قد تحقق قصد الاتيان بالزائد في اثناء الصلوة هو ما تحقق بقصد الاتيان بالجزء من الصلوة
سواء كان من جنس اجزاء الصلوة كتكرار الركوع او من غير جنسها كالتكتف وكذلك لو قصد الاتيان بالجميع مشتملة على
الزيادة عند شروعه في الصلوة فانها اتم باطلة ثم انك قد سمعت قولهم لا تعاد الصلوة الا من خمسة الوقت والقبلة
والطهور والركوع والسجود وقد صح سند هذا الحديث فهل يصح العمل باخبار الزيادة مع العمل به وما كيفية النسبة بينهما
فنقول ان الحديث المذكور يحتمل وجوه احدها ان يكون المراد ان الاعادة بغير الخمسة زيادة ونقيصة سواء كان كل منهما
عمدا ام سهوا او لو جعل الخمسة عبارة عن الافعال الوجودية بحسب ظاهرها فيكون ظاهر الحديث هو بيان حكم الزيادة
لكن لما كان اللازم ذكر يجمع بين الجاري والمجرى على كل من تقديري ارادة بيان حكم الزيادة وبيان حكم النقصان فقد حذف
دار الامر بين تقدير ما يختص باحدهما وبين تقدير ما يعمهما ولو كان المقدر هو الاول كان اللازم تعيينه وحيث لم يجز في
الكلام ولم يقع في المقام ما يفيد تعيينه وجب تقدير ما يعمهما فيكون المراد لا تعاد الصلوة الا من جهة خمسة سواء كان
بزيادتها ام بنقصها ثانيها ان يكون المراد بالحديث ما لم يتم وعلى هذا يكون مؤدى الحديث ومؤدى اخبار الزيادة اخص
ثالثها ان يكون المراد بالحديث ما يعم صورتي الزيادة والنقيصة لكن في صورة السهو خاصة فيكون بين وجه العموم والنسبة بينهما
وعدم صحة ارادة النقص عن عمد لان النقص عمدا مستلزم للاعادة ينافي غرض الشارع من جعل ذلك الفعل جزءه وعدم صحة
ارادة نقص النقص بصورة على زيادة عدم الزيادة ايضا اذ الدلالة في اللفظ على التفكيك بين الزيادة والنقيصة وقد
سيق الكلام على سياق واحد فلا بد ان يشترك الزيادة والنقيصة من حيث الجهة التي هي العمد او السهو ثالثها ان يكون المراد
بالحديث صورة النقص سهوا ولا يكون يشمل صورة الزيادة لان جملة ما ذكر في الاستثناء غير صالح للزيادة كالوقت والقبلة
والطهور فان زيادتها غير معقولة فيكون الحكم في المستثنى منه ايضا مختصا بصورة النقص وعلى هذا فلا منافاة بين الحديث
وبين اخبار الزيادة لاختصاصه بيان حكم النقص سهوا وانه عبارة عن عدم ابطال الصلوة واختصاصها ببيان حكم الزيادة
وانه عبارة عن عدم بطلان الصلوة بها فيعمل بكل منهما في مورده وان وقع التعارض بين ما دل على ابطال الزيادة سهوا وبين
الحديث الدال على عدم ابطال النقص سهوا من جهة امر خارجي وهو الاجماع المركب الذي مؤداه ان ما لا يفسد الصلوة
نقصه سهوا لا يفسد زيادته سهوا لكن ذلك لا دخل له بنفس الخبرين في حد انفسهما وقد علم من البيان المذكور انه هو الوجه
الاخير لانا نمنع من كون حذف المتعلق لابد فيه من تقدير ما يفيد العموم بقول مطلق بل نقول انه اذا حذف المتعلق وان كان
امر يرجح تقديره تعين الظهور ولا فالقدر المتيقن كما اذا دار الامر بين اخصا العام واخصا الخاص فان الثاني هو القدر
المتيقن ثم المراد اذا لم يكن هناك قدر متيقن كما لو دار الامر بين المتباينين ولزم الاجمال الكلام حمل على ارادة الجميع هذا

من العفو وكلام الحكيم وفيما نحن فيه كان الوقت والطهور والقبلة غير قابلة للزيادة وكانت قابلة للنقص حصل اليقين
بارادة النقص وشك في ارادة الزيادة فحصل القدر المتيقن الذي هو النقص فلزم حمل الكلام عليه والكف عما يشك
في ارادته وتقديره واما المقام الثالث وهو الزيادة سهوا فتوضيح القول فيه ان الزيادة على هذا الوجه تقع على قسمين
احدهما ان يزيد سهوا ما لو كان قد زاده عمدا لابطل العبادة التي زاده فيها وثانيهما ان يزيد سهوا ما لو كان قد زاده عمدا
لم يبطل[٢] سهوا بطريق اولى لان من البعيد ان يعفو الشارع في حال النسيان ما لا يعفو في حال العمد وهو كثير في الموارد
الشرعية واما الاول فالحكم فيه هو البطلان لان ابطال الزيادة في صورة العمد يكشف عن انه اعتبر عدم وجود ذلك الزائد شرطا
في صحة العبادة واذا انتفى الشرط انتفى المشروط ويؤول الامر الى نقص الجزء لان التقييد بالشرط جزء للمأمور به فانتفاؤه
يقتضي انتفاء جزء منه ويلزم من انتفاء الجزء انتفاء الكل وقد اشار الى هذا شيخنا الامام المرتضى ره حيث قال والكلام
هنا كما في النقص نسيانا لان مرجع الاخلال بالشرط نسيانا وقد عرفت ان حكمه البطلان ووجوب الاعادة لكن ربما قيل ويمكن
على هذا الكلام ما ذكره بقوله ثبت من جميع المسائل الثلث ان الاصل في الجزء ان يكون نقصه مخلا ومفسدا دون زيادته
انتهى ولا نفهم له وجها لان زيادة الجزء المبحوث عنها الا ترجع الى النقص وقد اعترف هو بان النقص مخل ومفسد فكيف
يكون الزيادة غير مفسدة هذا ويمكن ان يقال ان فرض كون الزيادة المعلوم ابطالها عمدا مشكوكة الابطال سهوا فيقتضي
ان يكون هناك ما يفيد شرطية عدم الزيادة على وجه الاطلاق الشامل لصورة السهو فيرجع الامر الى مسألة الشك في كون
ما ثبت شرطيته شرطا مطلقا او مختصا شرطيته بحال الذكر ومع انتفاء الاطلاق في جانب الشرط يحكم بانه من الشروط في
حال الذكر فلا يكون الزيادة سهوا مبطلة وكيف كان فمقتضى القاعدة الثانوية المستفادة من الاخبار انما هو كون الزيادة عمدا
موجبة للابطال دون الزيادة سهوا ولا يأباه قولهم لا تعاد الصلوة الا من خمسة لما عرفت في المقام السابق ان المراد
به انما هو بيان حال النقيصة سهوا لكن لو بنينا على كون المراد به ما يعم الوجه الثالث من الوجوه المتقدمة
في معناه ثم نقول بعد ملاحظة النسبة بين الحديث وبين اخبار الزيادة سواء كانت على وجه العمد او السهو والحديث مختص
بصورة السهو سواء كان الخلل زيادة ام نقيصة انه يمكن المناقشة في الاستدلال باخبار الزيادة بانها على قسمين فمنها ما هو
مطلق بالنسبة الى صورتي العمد والسهو كقولهم من زاد في صلوته فعليه الاعادة ومنها ما هو مختص بصورة السهو كقولهم
اذا استيقن انه زاد في المكتوبة فليستقبل صلوته والنسبة بين الحديث وبين القسم الاول وان كانت هي العموم من وجه
الا ان لسان قولهم لا تعاد الصلوة الا من خمسة لسان الحكومة لان مؤداه ان ما علم التلبس بكونه مبطلا من زيادة او نقيصة
فهو بمنزلة عدم الزيادة والنقيصة الا الاركان التي ذكر تفصيله وعلى هذا فيكون الحاكم هو المعول عليه هكذا قيل وفي
نظر لان غاية توجيهه هو انه لو لم يكن الاخبار الدالة على الاعادة موجودة كان قولهم لا تعاد لغوا كما في مثل الحكم بالشك
مع الكثرة ونقول في جوابه ان اعادة المأمور به انما هي على وجه امر يكون في نظر التلبس فلا يكون قولهم لا تعاد على
تقدير عدم وجود تلك الاخبار لغوا فافهم واما القسم الثاني فنقول فيه ان اخبار الزيادة السهوية وان كان النسبة بينها
وبين قولهم لا تعاد هي العموم والخصوص مطلقا ان اعتبرنا الاستثناء وحكم المخصص المنفصل لان قولهم لا تعاد الصلوة
عام واستثناء الاركان خاص متصل وكان ما دل على ابطال الزيادة خاص منفصل اخرج منها مخصصا وربما على عام

العبادة التي زاده فيها اما الثاني[٣]
فلا اشكال في عدم بطلان العبادة
به لانه اذا لم يبطل عمدا لم يبطل
ح

واحد وان اعتبر الاستثناء بحكم المخصصات المتصلة كانت النسبة هي العموم من وجه بحسب الظاهر من جهة ان اخبار الزيادة حكمت
بالبطلان بالزيادة سواء كانت من الاركان ام من غيرها والحديث حكم بالصحة في غير الاركان فهو اخص منها من هذه
الجهة لكنه اعم منها من حيث شموله للنقص والزيادة معا فلا تعارض بينهما في الاركان ولا في النقيصة بل يتعارضان في زيادة
غير الاركان فالحديث يثبت الصحة واخبار الزيادة السهوية تثبت البطلان لكن نقول ان اخبار الزيادة السهوية تعارض
ما دل على انه يجب سجدتا السهو لكل زيادة ونقيصة من سهوا باعتبار حكم الاول وهو حكم الزيادة فان لازم ذلك ان
كل زيادة سهوية غير مفسدة للصلوة ويؤدي تلك الاخبار هو بطلان الصلوة بالزيادة السهوية فيقيد خبر سجدتي السهو بقوله هو
لا تعاد فيصير مؤداه صحة الصلوة مع الزيادة سهوا في غير الاركان ويكون النسبة بينه وبين اخبار الزيادة السهوية هو
العموم والخصوص مطلقا لان اخبار الزيادة السهوية تفيد ان كل زيادة سهوية من ركن وغيره مبطلة للصلوة وخبر
سجدتي السهو بعد تقييده بالحديث المذكور يفيد صحة الصلوة بزيادة غير الاركان سهوا فيخصص اخبار الزيادة
السهوية بالحديث المذكور فيصير محصلها بعد التخصيص هو البطلان في زيادة الاركان سهوا وبهذا الوجه يجمع
بين الاخبار لكنك خبير بان هذا الوجه من الجمع اما اولا فلان خبر سجدتي السهو لكل زيادة ونقيصة غير معمول به
عند الاكثر فلا يقاوم تلك الاخبار حتى يلاحظ الجمع بينه وبين غيره واما ثانيا فلان ذلك الخبر غير وارد في مقام بيان صحة
الصلوة بالزيادة السهوية بل هو وارد في مقام بيان حكم آخر وهو ان الزيادة تفتقر الى سجدتي السهو وحيث كان
معلوما من الخارج ان من الزيادة ما هو مبطل ومنها ما هو غير مبطل فهذا اشارة الى الزيادة الغير المبطلة من الخارج
فهو مسوق لبيان ان الزيادة الغير المبطلة من الخارج فهو مسوق لبيان ان الزيادة الغير المبطلة يجب لها سجدتا
السهو هذا ولكن الوجهان يتوقف ان كانت النسبة بين الحديث واخبار الزيادة السهوية هي العموم من وجه الا ان الحديث
اقوى بحسب السند لكونه صحيحا او كون اخبار الزيادة ضعيفة وكونه عجب الجلالة من حكم النقص فيرد معارض لمن خارج
الزيادة وبقي حكم الزيادة فنقول اذا ثبت عدم ابطال النقص سهوا ثبت عدم ابطال الزيادة بطريق اولى مضافا الى الاجماع
المركب لان كل من قال ان النقص سهوا غير مبطل قال بعدم ابطال الزيادة سهوا وعلى هذا فيخص اخبار الزيادة سهوا بحكم
الاولوية والاجماع المركب المنضمتين الى الحديث بزيادة الاركان سهوا وبذلك يحصل الجمع بينه وبينها مضافا الى
ان اقوى اخبار الزيادة بحسب الدلالة انما هو قوله اذا استيقن وقوله لا يزاد في فرض الله لكون الخبر الاول يحتمل
الاختصاص بالزيادة عمدا وكون التعليل بان السجود زيادة في المكتوبة غير محصل المفهوم فنقول ان الخبر الاول لا يدل
من غيرها الا بالاطلاق على المطلوب اما الاول فلاحتمال الركوع لمراد منه بيان زيادة ركعة كما روي في بعض طرقه فقال اذا استيقن
انه زاد ركعة في المكتوبة فليستقبل واما الثاني فلان الظاهر ان المراد بفرض الله ما فرضه الله في كتابه وفي غاية الخبر
ما ثبت بسنة النبي صلى الله عليه وآله فيكون فرض الله عبارة عن الركوع والسجود ولا ريب انهما من الاركان وبطلان الصلوة من جهة
الاركان مما نطق به الحديث المذكور ايضا فلا منافاة فالصلوة عبارة عن الاركان حقيقة لانه لو نسي غير الاركان من الاجزاء
مع الاتيان بها لم تكن صلوته باطلة ويؤيد ما ذكرنا من كون اصل الصلوة هي الاركان ما ورد من ان الصلوة ثلثة
ثلث الطهور وثلث الركوع وثلث السجود فالمراد بطلان صلوة من صلى الفريضة انما هو زيادة الركوع والسجود لا غيرهما

منتفعه ... بتبريع

من الاجزاء فلخص مما ذكرنا انه لا يجوز ترك عموم الصحة باخبار الزيادة فلخص المقام ان الثمرة هو ان مقتضى الاصل العملي
فيما ثبت جزئيته او شرطيته في المركب لبيوهو المركب مطلقا بتفاوت الامر فيها بالنسبة الى الزيادة والنقيصة فان مقتضى
الاصل في الزيادة مطلقا عمدا كانت ام سهوا هو عدم المركبية المستلزم للحكم بالصحة معها واما مقتضاه في طرف النقيصة
سهوا هو المركبية التي مقتضاها الحكم بالبطلان ويكون مقتضى الاصل في الجزء الذي ثبت جزئيته وشرطيته في المركب التفصيل
باجراء احكام المركبية في النقيصة دون الزيادة مطلقا ان كان هناك اجماع مركب او ثبت القول بعدم الفصل بين
الزيادة والنقيصة على ما عليه الحال في الصلوة فالظاهر الاول التفصيل بينهما فيها فيرجع فيحكم لكل من الحال ببطلان الصلوة
بالاخلال سهوا في النقيصة وفي الزيادة مطلقا سهوا كانت ام عمدا فيكون اخبار البراءة الحاكمة بعدم البطلان بالزيادة معارضة
بصحيحة عدم القول بالفصل بالاخبار الاشتغال الحاكمة ببطلان الصلوة بالنقص سهوا فان جوزنا الفصل في الحكم الظاهري
الذي يقتضيه الاصول العملية فيما لا فصل فيه من حيث الحكم الواقعي عمل بكل واحد من الاصلين والا فالاسم ترجيح قاعدة
الاشتغال على البراءة كما لا يخفى والا فمقتضى الاصل العملي على ما عرفت هو التفصيل المذكور هذا بحسب الاصل الاولي
واما بحسب القاعدة الثانوية فنقول قد عرفت ان مقتضى القاعدة في النقيصة هو الصحة واما مقتضاها في الزيادة
فهو التفصيل بين كونها عن عمد وبين كونها عن سهو فمقتضى الاصل في الاول هو البطلان ومقتضاها في الثاني هي الصحة
ثم انك بعد ما عرفت ان الحكم في الزيادة عن عمد بدلالة الاخبار هو البطلان لابد من بيان مورد تحقيقها حتى يترتب
على كل منهما حكمه وقبل الاخذ في تحقيق المقام لابد من بيان شيء وهو ان الكلام في المقام في زيادة الجزء عمدا الذي
لم يشترط فيه عدم زيادته والا فلو كان الجزء مما اعتبر بهذه المثابة فلا اشكال في كون زيادته مبطلة لانه يرجع
تلك الزيادة الى الاخلال بالشرط عمدا ولا تأمل في كونه مبطلا ثم نقول ان زيادة الجزء عمدا الذي لا يحتمل نقيصته
لا بشرط متصور على وجوه احدها ان يزيد الجزء بقصد انه جزء للصلوة مثلا مستقلا من غير ان يقصد احد كونه ركعتين
عما اتى به اولا كما لو اعتقد انه يجب في كل ركعة من الصلوة ركوعان كالسجود ثانيها ان يأتي بالزائد لا بقصد انه
جزء مستقل بل بقصد انه من افراد الجنس كما اذا اعتقد ان الواجب من الركوع مثلا هو الجنس الصادق على
الواحد والمتعدد ثالثها ان يأتي بالزائد لا عن ما اتى به بدله بعد الاعراض عنه وذلك اما ان يأتي بالثاني
افرادها كما لو قرأ سورة ثم بدا له في الاثناء او بعد الفراغ فقرأ سورة اخرى لا لغرض ديني كالفضيلة و
زيادة الثواب او لغرض دنيوي كالاستعجال او الابتاع الاول على وجه فاسد لفقد بعض الشرائط كما لو اتى
ببعض الاجزاء رياء او مع عدم الطمأنينة المعتبرة فيها ثم يعيده على وجه صحيح اما الوجه الاول من
الزيادة فلا اشكال في كونه مبطلا لتحقق الزيادة عن عمد التي هي المناط في الابطال سواء قصد ذلك في
الابتداء او في الاثناء ولعل نظر من تمسك بقوله من زاد في صلوته فعليه الاعادة في الحكم بكون القران بين
السورتين مبطلا انما هو الى هذا الوجه ولان ما اتى به قصدا الامتثال به وهو المجموع المشتمل على الزيادة
غير مأمور به وما امر به وهو ما عدا الزائد لم يقصد الامتثال به فيكون ما اتى به باطلا فيجب الاعادة واما الوجه
الثاني فالمرجع فيه البراءة لان مرجع الشك الى الشك في مانعية الموجود ومرجع الشك في المانعية الى الشك

وصور دعلم تحققها

في الشرطية وعدمها وقد تقدم ان مقتضى الاصل عدم البطلان والحكم بالبرائة وما يقع فيه من ان الوجه تعذر المأمور به بخصوص الطبيعة
المأمور بها في ضمن الفرد الاول فيكون الثاني لغوا فيكون باطلا مدفوع بان غاية الامر عدم كونه مأمورا به واما
كونه باطلا فلا وحينئذ فقد عرفت ان مرجع الشك في المقام الى الشك في المانعية وقد عرفت فيما تقدم تفصيلا
ان المرجع البرائة التي مقتضاها عدم البطلان واما الوجه الثالث فهو محل تامل وان كان الاقوى فيه ايضا الرجوع الى
البرائة للشك في تحقق الزيادة التي هي مناط الحكم بالبطلان الامر الثالث انه اذا ثبت جزئية شيء لشيء او شرطيته
ولم يعلم اختصاص الجزئية او الشرطية بحال التمكن او كون الجزئية او الشرطية ثابتة على وجه الاطلاق فهل يحكم
بالاختصاص بحال التمكن حتى انه اذا تعذر الشرط يبقى المأمور به على حاله بغير شرط في صورة الشك في كيفية الشرطية
وانه اذا تعذر ذلك الجزء يبقى اعداه مطلوبا ومأمورا به في صورة الشك في كيفية الجزئية ام يحكم بالاطلاق في
الشرطية والجزئية حتى ينتفي الامر بالمشروط عند تعذر الشرط وينتفي الامر باعداد ذلك الجزء عند تعذره نظرا
الى انتفاء المركب بانتفاء جزئه وجهان بل قولان مثال ذلك انه اذا اشترط الصلوة بالطهارة فاذا شك في كونه على وجه الاطلاق
او اختصاصها بحال التمكن ويظهر فائدة ذلك في فاقد الطهورين فعلى القول بكون الاشتراط مطلقا غير مقيد بحال
التمكن يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط فيسقط الامر بالصلوة عند فقد الطهورين وعلى القول باختصاص
الاشتراط بحال التمكن ينتفي الاشتراط عند عدم التمكن ويبقى الامر بالصلوة على حاله فيلزم الاتيان بها بغير طهور
والكلام في هذا المقام يقع تارة بحسب الاصول العملية واخرى بحسب القواعد اللفظية ولارباب الاصول العملية لا يجري فيها
الا عند انتفاء دليل لفظي مبين سواء لم يكن هناك لفظ اصلا ام كان ولكن كان مجملا وحيث كان الامر على هذا
المنوال فلا بد من الاشارة الى الصور المتصورة في المقام فنقول انها اربع احدها ان لا يكون في شيء من طرفي المشروط
والشرط او الجزء والمركب دليل لفظي اصلا بل ثبت المشروط بدليل لبي كالاجماع وكذلك الاشتراط ومثله ما لو كان
اللفظ مجملا فيهما الثانية ان يكون في كلا الطرفين دليل لفظي مبين مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة على القول بكون
الفاظ العبادات اسامي للاعم وقوله لا صلوة الا بطهور الثالثة ان يكون في طرف المشروط دليل لفظي مبين دون
الشرط الرابعة عكس هذه الصورة بان يكون في طرف الشرط دليل لفظي مبين يثبت به الاشتراط دون المشروط
فلا يكون عليه دليل لفظي مبين كقوله تعالى اقيموا الصلوة على القول بكون اسامي العبادات للصحيحة منها وقوله لا صلوة
الا بطهور ولما كان الكلام اولا في الاصول العملية فنخص بالصورة الاولى وهي ما لم يكن في شيء من الطرفين دليل لفظي
فنقول مقتضى الاصل العملي وهو هنا اصل البرائة البناء على مقتضى الاطلاق وعند الشك في كون الجزئية او الشرطية
على وجه الاطلاق او الاختصاص بحال التمكن وبيان ذلك انه لا اشكال في ثبوتهما في حق المتمكن فيثبت في حقه الصلوة
المشتملة على ذلك الشرط او الجزء ويؤول الشك الى انه هل يثبت التكليف بالصلوة في حق غير المتمكن من الطهورين في
المثال المذكور ام لا ولا ريب ان مقتضى الاصل هو برائة ذمته من التكليف بها ومثل هذا الاصل لا ريب في اعتباره
من الجميع حتى من الاخباريين لكون الشبهة وجوبية مرجعها الى الشك في التكليف ومع ما في ثبوت التكليف بالمشروط
كالصلوة فيما ذكر من المثال ويتمسك في اثباته بالاستصحاب وبيان ذلك انه اذا تمكن المكلف في اول وقت الصلوة

من شي

من شيء من الطهورين ثم عاد فاقدهما فلا اشكال في ثبوت التكليف بالصلوة في حقه وحال التمكن فبقاء التكليف
بالصلوة في الزمن الثاني مقتضى الاستصحاب وحيث يثبت بهذه الصورة وجوب الصلوة بغير طهارة فحكم الاستصحاب ثبت في
غيرها وهو ما لو دخل الوقت وهو فاقد للطهورين بوجوب الصلوة فان الفرق في الصورتين وكل من قال بعدم وجوبها
فالفرق في الصورتين فلا يبقى مجال للتفصيل بينهما لا يقال انا نقلب بطريق الاستدلال ونتمسك بالاجماع المركب لانه
لا اشكال في جريان اصل البرائة في صورة عدم سبق التمكن فنحكم بمقتضاها بعدم الوجوب ثم نلحق بها في عدم
الوجوب صورة السبق بالتمكن لانا نقول ان الاصل العملي في صورة السبق هو الاستصحاب وهو قوي على اصل
البرائة الذي هو الاصل العملي في صورة عدم السبق واذا دار الامر بين جعل حجية الاجماع المركب هو الاصل الاقوى
وجعلها هو الاصل الاضعف تعين الاول من دون تامل هذا ولكن قد ناقش المحقق الخوانساري ره في جريان مثل
الاستصحاب المذكور نظرا الى انه لا بد في الاستصحاب من بقاء الموضوع وكذا المحمول وليس الامر في المقام على ذلك
المنوال لان ما استصحب وجوبه قد تغير وتبدل لان ما كان واجبا حال التمكن انما كان هو المشروط مع الشرط او
مجموع المركب في صورة الشك في الجزء والذي يراد ابقاء وجوبه انما هو المشروط من دون شرطه والباقي من المركب
بعد انتفاء جزء مضافا الى ان الوجوب المستصحب في المركب بالنسبة الى الاجزاء الباقية ليس عين الوجوب الاول لان
وجوب الاجزاء الباقية في ضمن المركب كان وجوبا غيريا وبعد انتفاء الجزء الآخر يراد اثبات الوجوب النفسي لها وذلك ليس
ابقاء للشيء الثابت سابقا المشكوك لاحقا بل احداثا لشيء آخر وليس هو من الاستصحاب واما ان يقال ان الاستصحاب
مبني على المسامحة كما هو مسلك معظم الفقهاء والاصوليين كما يشهد بذلك ملاحظة كلمات الفقهاء في ابواب الفقه مثل مسئلة
استصحاب الكرية بعد نقص الماء عما كان عليه من المقدار الذي يتيقن بكونه كرا فانه لا ريب في ان ما نقص بمقدار شبر ليس
عين ما كان مشتملا على مقداره بزيادة شبر وقد بنى عليه عامة الفقهاء وادعى عليه الاجماع في الرياض وكذلك في مسئلة جواز
السجود على التيمم مثل الجص فان كثيرا من الفقهاء حكموا بالجواز استنادا الى انه قبل الاحراق والانفعال بالنار عليه كان يجوز
السجود عليه فيستصحب الجواز بعد الشك فيه من جهة الاحراق مع انا نعلم ان الموضوع قد تغير عما كان عليه من غيره
لانه كان يسمى ارضا قبل الاحراق بخلاف ما بعده ويظهر ذلك من ملاحظة كثير من المسائل التي تمسكوا فيها بالاستصحاب
والسر في ذلك انهم يبنون ذلك على المسامحة العرفية اما في الموضوع كما في مسئلة الكر فان اهل العرف يقولون في الماء
الناقص بمقدار شبر او ازيد ان هذا هو ذلك الماء الذي كان سابقا كما يشهد به مسامحتهم في مقادير الاوزان
والمكاييل او ازيد عن المقدار الحقيقي او انقص عنه شيئا واما في المحمول نظرا الى ان الوجوب عبارة عن مطلوبية الشيء
على وجه الحتم وان الموجود كونه لنفسه او لغيره لا يوجب المغايرة والتبدل حتى يمنع جريان الاستصحاب وكون التحقيق ما
ذكره المحقق الخوانساري ره من بناء امر الاستصحاب على التدقيق لان المستند فيه انما هو اخبار النهي عن نقض اليقين
بالشك ولا يفهم منها الا كون المشكوك فيه عين ما كان متيقنا والا لزم ذلك ان يكون الموضوع باقيا وكون الشك
بسبب تحول الزمان وتبدل الاحوال وحكم اهل العرف بما يتسامح في فهم معاني الخطابات دون مسامحاتهم في
الموضوعات الخارجية كيف لا وقد وجدنا احكام الشرع كلها مبنية على التدقيق ولا يجوز الفقهاء فيها المسامحة

فلذا شك في حال العلم بالتكليف ٢

بحكم الاجماع المركب الا ان كلام
قال به وسلم فاقد الطهورين
٢

لا اشكال ٢

الله ٢

الاول ان لو نقص المال الزكوي عن النصاب المقرر له شرعا يسيرا لم يجب فيه الزكوة وكذلك زكوة الفطرة وغيرها لو نقصت
عن المقدار الشرعي يسيرا لم تجز وكذلك في مسئلة المسافة الشرعية الموجبة للقصر كيف بنوا امرها على التدقيق حتى
انهوه الى التحديد بالشعير وشعرات البرذون فلو نقصت المسافة المقصود عن المقدار الشرعي بمقدار شعرة لم يجز القصر
واما مسئلة الكر والبناء على الكرية بعد نقص الماء فلم يعلم كون المدرك فيه اخبار النهي عن النقض وربما كان المدرك
عندهم كون الاستصحاب معتبرا من باب الظن وحكم العقل كما يدل عليه افتاء القدماء به ممن لم يتفطن للاستناد عمرة في حجية
الاستصحاب الى اخبار النهي عن النقض ومع تسليم التعبير بها يؤدي الى اخبار النهي عن النقض في كلام الفاضل القمي بقاعدة اليقين
من الاستصحاب المعروف بين القدماء بالاستصحاب وهو يشعر بالمغايرة بينهما هذا كله هو الكلام فيما يتعلق بالصور الاول اما
الصورة الثانية وهي ما لو كان في كلا الطرفين لفظ يعني فالحكم فيه تقديم اطلاق الشرط بالنسبة الى حالتي التمكن
وعدمه على اطلاق المشروط فيحكم بتقييد المشروط بالشرط مطلقا سواء في حال التمكن وعدمه والسر في ذلك ان اطلاق
الشرط حاكم على اطلاق المشروط ومن هنا يعلم ان الحكم في الصورة الرابعة وهي ما لو كان في طرف الشرط اطلاق لفظي
دون المشروط هو الاخذ باطلاق الشرط وتقييد المشروط به بطريق اولى لانه اذا كان في طرف المشروط لفظ يعني مطلق
وقدم اطلاق الشرط على اطلاقه فيما لم يكن في طرفه اطلاق يلزم الاخذ باطلاق الشرط بالطريق الاولى واما الصورة الثالثة
وهي ما لو كان في طرف المشروط اطلاق لفظي دون الشرط بان لا يكون لفظا اصلا او ثبت الشرطية بدليل لبي او كان ولكن
كان مجملا فمقتضى القاعدة فيها هو الاخذ باطلاق المشروط والاكتفاء في مؤدى الدليل اللبي بالقدر المتيقن الذي هو حال التمكن
فتقييد اطلاق المشروط بالشرط بالنسبة الى حال التمكن دون غيره لكن اورد بعض من تاخر في المقام اشكالا على مذهب
الاكثر من كون المطلق موضوعا للماهية السارية وكون استعماله في المقيد مجازا من جهة فوات ما اعتبر في المطلق من السراية وذلك انه لا ريب
في ان الخطاب في مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة متوجه الى عامة المكلفين[2] من هو واجد للشرائط باسرها فيكون الخطاب بالنسبة
اليه مقيدا بجميع الشرائط ولا ريب في هذا الاستعمال مجازا ومنهم من هو فاقد لجميعها فيكون بالنسبة اليه غير مقيد بشيء ويكون
الاستعمال على وجه الحقيقة ومنهم من هو واجد للاستقبال دون غيره فيكون مقيدا بهذا القدر ويكون الاستعمال بهذا الاعتبار
مجازا ومنهم من هو فاقد للطهارة دون غيرها فيكون الحال فيه مثل الاول وعلى هذا القياس حال سائر المكلفين
بالنسبة الى سائر الشرائط ولازم ذلك ان يكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي الغير المتناهية مع ان الاكثر كما
يقولون بان استعمال المطلق في المقيد مجاز كذلك ذهبوا في مسئلة استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي الى عدم
جوازه ثم قال ان هذا الاشكال لا مدفع له ولهذا اخترنا في باب المطلق والمقيد مذهب سلطان العلماء من كون
المطلق موضوعا للمعنى المحتمل لصالح البعض والجميع وان المقيد بيان للمطلق ولا يلزم منه مجاز وانه اذا لم يرد تقييد يحمل على
الجميع من باب عدم البيان ودليل الحكمة لا من باب السراية كما هو طريقة الاكثر وعن الفاضل القمي ره انه قال ولكن ان
الاشكال غير منحصر على مذهب الاكثر لان قوله تعالى اقيموا الصلوة ونحوه من الخطابات المطلقة كما يجيء على وجه
شامل لجميع افراد الجنس كذلك الخطاب بالمقيد وما يبعثه من الدليل اللبي المقيد يجيء على وجه كلي شامل للنوع وينفع
هذا الكلام بالتعبير عن مؤدى ذلك الدليل اللبي المقيد يؤخذ بالقدر المتيقن منه بدليل الفضل بان يوفي في تقييد قوله تعالى

بعد قوله: نعم

منه دام ظله العالي فاشكالات بعد ... بعائدة شرائط او ... تمام ...

اقيموا الصلوة بمستقبل القبلة من تمكن من الاستقبال فان هذا خطاب كلي يندرج تحته كل متمكن ويبقى غيره تحت الاطلاق
ومع تقول انه قد يتقيد هذا التقييد الانتزاع الماخوذ في المطلق فيصير مجازا الا غير كما ان العام اذا خصص صار مجازا في الباقي
مع كونه داخلا في الموضوع مع اعتراف العرف بكيفية الدلالة يقولون هناك ان لفظ العام بالنسبة الى الباقي حقيقة وبالنسبة الى المخرج
مجاز ويقولون ان المطلق بالنسبة الى غير المتمكن من الشرائط حقيقة وبالنسبة الى المتمكن من شيء منها مجاز وهذا بالنسبة
الى جهة كون المطلق حقيقة ومجازا واما بالنسبة الى تعدد المجازات المرادة مع المعنى الحقيقي على زعمهم فنقول انه يندفع
بملاحظة حال العام المخصص تخصيصات متعددة وكما ان المراد بالعام ما عدا ما خرج بالمخصصات فيكون لا مجازا واحدا كذلك
المراد بالمطلق المقيد بتقييدات متعددة مجاز واحد اريد به من اجتمع فيه القيود وكما ان مجموع المخصصات قرينة على المجاز
المراد كذلك الحال هنا وهل يمكن تاسيس قاعدة اخرى والتمسك بها في اثبات لزوم الاتيان بالمشروط مع تعذر الشرط او
لزوم الاتيان بما بقي من المركب عند انتفاء جزء منه وتعذره ربما امكن ان يتوهم انه يصح التمسك بقاعدة الميسور وهو
سواء في مقتضى الاستصحاب فان لزوم الاتيان بالميسور من شيء مع كون شيء منه معسورا يقرر مؤدى الاستصحاب او بقاء
وان تغير الموضوع فلا بد من تحقيق المقام بالتعرض لصور التكليف ولا تم التعرض لما يصلح ان يكون مستندا للقاعدة المذكورة
والتعرض لوجه سنده ودلالته فنقول التكليف يتصور على اقسام احدها ان يلاحظ ما ورد من التكاليف المتكثرة المتباينة بعضها
مع بعض كالصلوة والزكوة والحج ونحوها مما فيه تعذر شيء منها هل يجب الاتيان بالاخر بحكم قاعدة الميسور ام لا ثانيها ان يرد
التكليف على وجه العموم الافرادي بان يقال اكرم العلماء فمع تعذر اكرام زيد العالم مثلا هل يجب اكرام العالم بحكم القاعدة المذكورة
ثالثها ان يكون التكليف بشيء من المركبات الخارجية كالصلوة المركبة من الافعال والوضوء المركب من الغسلتين والمسحتين
رابعها ان يرد التكليف على كلي ذي افراد متعددة اما بحسب الزمان وهو الذي يعبر عنه الاتيان بما زاد على فرد واحد منه بالتكرار
واما بحسب التشخصات وان امكن ايجادها في زمان واحد كالتكليف بالعتق فانه يمكن ايجاد عتق ما يملك عبيدا بصيغة واحدة
وفي حال واحد خامسها ان يكون من قبيل القيود والمقيد وهذا يتصور على قسمين احدهما ان يكون الحاصل من التقييد مباينا
لشيء آخر حاصل من تقييد آخر كما لو امر الشارع بالتخيير بشاة وتعذرت الشاة فان تخيير الشاة امر حاصل من تقييد التخيير
كما لو امر الشارع بالتخيير بالشاة فهل يجوز اقامة تخيير الابل التي هي امر حاصل من تقييد آخر ومباين لتخيير الشاة مقامها
بحكم القاعدة المذكورة ام لا ثانيهما ان يكون الحاصل من التقييد بالنسبة الى الحاصل من التقييد الاخر بمنزلة الجزء يجب
النظر الظاهر ومرتبة من مراتبه كالقيام الماخوذ في الصلوة فانه وان كان كونه مقيدا بهيئة خاصة لكن الجلوس الذي هو
مع كونه اخص مقيد بهيئة خاصة اخرى يعد كالجزء من القيام ومرتبة من مراتبه وكذلك الاضطجاع فمع تعذر القيام هل
يصح التمسك في اثبات وجوب الجلوس بالقاعدة المذكورة ام لا اذا عرفت ذلك فاعلم ان الصور الاول مما لا ينطبق
عليها قاعدة الميسور بان يقال انه اذا تعذر الحج او تعسر او سقط الصلوة لا انه لا بد وان يكون هناك ما يصدق عليه انه شيء يكون
الميسور منه وليس التكاليف المتكثرة المستقلة المتباينة المنفرد كل منها شيئا واحدا حتى يكون الميسور شيئا منه كما لا يخفى
في انه لا يصدق على الصلوة الميسورة انها من الحج المعسور لكن الذي يخطر بكلام الفاضل القمي ره ان قاعدة الميسور تجري
في العام الاصولي وفي المركبات الخارجية وفي المطلق والمقيد ونحن نقول ان مقتضى جريانها في العام الاصولي هو جريانها

في الصورة الاولى ايضا وذلك لان تطبيقها على العام الاصولي انما يكون باعتبار العنوان العام فيقال ان الميسور من العام او افراده
لا يسقط بالمعسور منه والعنوان مما يمكن اعتباره في الصورة الاولى لوجود الجامع بين التكاليف المتباينة وهو الاطاعة وقد
امر بها بالاطاعة فقال اطيعوا الله واطيعوا الرسول فيصدق على كل من التكاليف المتباينة عند تعسره وتعذره عنوان
على الوجه الكلي الشامل لجميع تلك التكاليف ان الميسور من المعسور لكن الانصاف ان الظاهر من لفظ الحديث والقاعدة هو
كون العنوان المراد استفادة الحكم منه امرا عاما مأمورا به والاطاعة ليست عنوانا مستقلا مأمورا به بحيال الامر بل الامر بالاطاعة
عقيب الامر بتلك التكاليف التي هي الصلوة والزكوة والحج واشباهها وهذا الامر مترتب على ترك الاطاعة عقاب غير العقاب
المترتب على ترك شيء من تلك التكاليف فلا وجه للالتزام بجريان القاعدة المزبورة في الصورة الباقية من انها لا تجري في شيء
منها ام تجري في بعض منها دون بعض وتحقيقه يتوقف على ذكر مستند القاعدة ووجه سنده ودلالته فنقول اما السند
فهو النبوي اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم والعلويان المرويان في غوالي اللئالي احدهما قوله الميسور لا يسقط
بالمعسور والآخر قوله ما لا يدرك كله لا يترك كله واسانيدها وان كانت ضعيفة الا انها مجبورة بعمل الاصحاب لكن
لا بد من تحقيق ان الجبر هل هو بحسب المضمون او بحسب السند والاول عبارة عن اشتهار مضمون الاخبار بان يبني على
مضمونها في جملة من الموارد او في شيء منها والثاني عبارة عن اشتهار التمسك بلفظ الخبر ويظهر اثر الفرق بينهما في انه اذا
ثبت الجبر بحسب السند يصير لفظ الخبر حجة شرعية ويتبع ولا انها يجوز التمسك به في مورد لم يقع للاصحاب التمسك به بخلاف ما لو
كان الجبر بحسب المضمون واعمال المضمون في شيء من الموارد فانه لا يصح التعدي من خصوص ذلك المورد الى غيره اذ لعل تلك
القاعدة متلقاة بين طبقات العلماء من معدن الاستاد لا الخبر الخاص ويتم اخراجوا انها بل التمسك بها في مورد دون
مورد آخر يكشف عن كون ذلك لخصوصية في القاعدة وحصر لجريانها في المورد الذي تمسكوا بها فيه دون غيره واذا
عرفت ذلك فقلنا ان جبر الاخبار المذكورة ليس الا جبرا بحسب المضمون لان القدماء لم يذكروا لفظ شيء من الاخبار في
مقام الاستدلال وانما ذكروا التمسك بقاعدة الميسور ولعل تلك القاعدة من جملة القواعد المقررة التي تلقاها
الاصحاب ممن سبقهم خلفا عن سلف ولهم لم يعرفوها فلما جاء المتأخرون ووجدوا القدماء قد تمسكوا بقاعدة الميسور
تصفحوا في كتب الاخبار فلم يجدوا في الكتب المعتبرة شيئا وانما وجدوا في الغوالي واشباهها الفاظ الاخبار المذكورة
فظنوا ان قاعدة الميسور التي تمسك بها القدماء مستندها تلك الاخبار وذلك رجم بالغيب ومما يؤيد عدم استناد
الاصحاب الى الفاظ الاخبار المذكورة انه قد تمسك بقاعدة الميسور من لا يعمل الا بالاخبار الصحيحة ولا يعمل بالخبر
الضعيف المشهور كالشهيد الثاني فلو كان الاستناد الى خصوص الاخبار المذكورة لم يكن مثله ليتمسك بها
فدل ذلك على ان قاعدة الميسور قاعدة مقررة متلقاة من الاسلاف والاقدمين ولذلك تمسك بها الشهيد الثاني
واما وجه دلالة الاخبار المذكورة فتحقيقه يتوقف على التعرض لكل منها على حدة فنقول اما قوله اذا امرتكم بشيء
فأتوا منه ما استطعتم فقد قال في العوائد انه لا يدل على ما استدل به عليه الاصحاب من موارد لزوم الاتيان بما
بقي من المحتملات المركب عند انتفاء شيء من اجزائه نظرا الى انه يحتمل وجوها احدها ان يكون لفظة من في
منه للتبعيض ويكون منه مفعولا لقوله فأتوا ويكون قوله ما استطعتم بدلا لبعضه ويكون المعنى فأتوا بعضه

الصورة الاولى يجري الكلام
في انه هل يصح جريان القاعدة
المزبورة فيه

الذي

الذي استطعتم الثاني ان يكون تبعيضية ايضا ويكون المفعول قوله ما استطعتم ويكون المعنى فأتوا ما استطعتم
حال كونه بعضا الثالث ان يكون لفظة من مرادفة للباء فانه من معانيها المشهورة وقد ذكره الجوهري وابن هشام
وغيرهما ويكون لفظة ما مصدرية زمانية كما قالوا في قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم ويكون المعنى فأتوا به مادام
استطاعتكم الرابع ان يكون لفظة من بيانية اما بيانا للالف كما قال ابن هشام في قوله تعالى يحلون فيها من اساور
حيث جعل لفظة من بيانا لما يحلون به وتكون ما مصدرية زمانية ايضا او بيانا للموصول ويكون المعنى فأتوا ما استطعتم
منه بعضا او كلا وهذا الاحتمال يبطلونه بانه اذا كان معنى الحديث احد الاولين ان الاتيان بالشيء من الاختيار وهو
معلوم عند كل احد وقيل ان المتبع في فهم الخطابات الشرعية انما هو متفاهم اهل العرف كما دل عليه قوله تعالى وما
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ولا ريب انه اذا عرض لفظ الحديث المذكور على اهل العرف فلم يفهموا من لفظة من الا
التبعيض والظرف لغو متعلق بقوله فأتوا والموصول مفعول كما لا يخفى على من له انس بأساليب الكلام والتراكيب
العربية وعلى هذا فيكون دليلا على ما استدلوا به في موارده ثم انه قد ورد على تفسيره بوجهين الاول ان المعنى الثاني
يوجب جعل من بمعنى الباء وهو مجاز مخالف للاصل وجعل ما مصدرية وهو ايضا خلاف الاصل لان الاصل فيها ان
تكون غير مصدرية وايضا تأويل الفعل بالمصدر خلاف الاصل الثاني انه على الثالث والرابع يكون مقتضى الحديث
وجوب الاتيان بالمأمور به وعدم جواز تركه وهذا ليس الا تأكيدا للايجاب الثابت من الامر والتأسيس اولى من التأكيد
ثم انه اجاب عنهما اما الاول فقد اجاب عنه بانا لو سلمنا تجوز لفظة من في ارادة الباء ولفظة ما في المصدرية وكون من
حقيقة في التبعيض ايضا فلنا المجاز لازم على الاولين ايضا اذ يجب ان يكون المعنى اذا امرتكم بشيء وله اجزاء فأتوا بالكل
فأتوا ببعضه الذي استطعتم او ما استطعتم منه حال كونه بعضه وايضا يحتاج الى التقييد في لفظ الشيء بجعله شيئا له
اجزاء من الشيء المركب وايضا يحتاج ارتكاب تقييد آخر فانه ليس كل مركب يجب الاتيان بما يستطاع من اجزائه كالصلوة
والصوم والاجزاء الاتيان في الشق الثاني من الرابع ايضا مضافا الى استلزامه تقديم المتعلق على المتعلق وهو خلاف
الاصل وايضا يلزم خلاف اصل آخر على هذه التقادير الثلاثة بل على الشق الاول من الرابع ايضا وهو اضمار لفظة
الباء في قوله ما استطعتم لان الاتيان بمعنى الامتثال كما صرح به بعضهم لا يتعدى الا بالباء فلا بد من اضمار لفظة
الباء مزيدة على لفظة ما وجميع تلك الامور مخالفة للاصل فلو لم يوجب ترجيح الفاقد لها على المتضمن لها فلا
اقل من التوقف المسقط للاستدلال واعترض شيخنا الامام المرتضى قده بان كون من بمعنى الباء مطلقا او بيانية في
خصوص المقام مخالف للظاهر بعيد كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام والعجب معارضته هذا الظاهر بلزوم
تقييد الشيء بناء على المعنى المشهور بما كان له اجزاء حتى يصح في الاتيان بالاستطاعة منه ثم تقييده بصورة تعذر اتيان جميعه
ثم ارتكاب التخصيص فيه باخراج ما لا يجري فيه هذه القاعدة اتفاقا كما في كثير من المواضع اذ لا يخفى ان التقييدين
الاولين يستفادان من قوله فأتوا منه وظهوره حاكم عليهما ثم اخراج كثير من الموارد لازم ولا بأس به في مقابل
ذلك المجاز البعيد انتهى وهو مبني على تقديم الظهور الشخصي على الظهور النوعي وهذا قاعدة تغيير ينبغي الحال
عليها محررة كون شيء مخالفا للاصل لا يقتضي الا انه لو دار الامر بينه وبين غيره قدم ذلك الغير واذا فرض ظهور

الخطاب في معنى يلزم منها تقرير الاصل كان هذا الظهور دليلا على وقوع ذلك الامر المخالف للاصل وبهذا يندفع ما يقال لو ظهر ما ذكر مضافا الى ان ما ذكره من تعدية اتى بمعنى الامتثال بالباء يمكن ان يدفع بان يكون اتى بمعنى الامتثال الذي هو وضع مستقل وانما هو ماخوذ من المتعدي بالباء فيكون كناية عن الامتثال وح نقول ان وقوعه متعديا بالباء انما هو من الاستعمال فيمكن اثبات جواز كونه متعديا بنفسه ايضا من استعمال الافصح من تكلم بالضاد في هذا الكلام ويجيء فعل واحد متعديا ولازما غير عزيز غاية ما هناك ان يكون اتى بدون اقترانها بالباء بمعنى المقترن بها بعنى في المقام شيء وهو ان صاحب الفصول زعم في مبحث المرة والتكرار وجعل ما في الحديث ظاهرا فيه ثانيه وجعله دليلا على ما ادعاه من ان الصيغة وان لم تفد وجوب ما زاد على المرة بحسب الوضع لكن قامت الحجة على وجوب التكرار ومطلوبيتها فقال في تقريب الاستدلال ان الظاهر ان المراد فاتوا منه مستطيعين لا الذي استطعتم او شيئا استطعتم منه سواء فسر الفرد او بالقدر بمعنى الاجزاء وذلك بشهادة ما قبله عليه على ما روى من انه خطب رسول الله صلى الله عليه فقال ان الله كتب عليكم الحج فقال عكاشة ويروى سراقة بن مالك فقال افي كل عام يا رسول الله فاعرض عنه حتى عاد مرتين او ثلثا فقال ويحك وما يؤمنك ان اقول نعم والله لو قلت نعم لوجب ولو وجب ما استطعتم ولو تركتم لكفرتم فاتركوني ما تركتكم وانما هلك من قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم الى انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه وقد الجارة حيث قال في ذيل كلامه ان الرواية انما تقتضي ندب التكرار لا وجوبه والا لانتفى فائدة التحذير عن السؤال وحمله على قصد عدم تاكد الوجوب بعيد مع عدم مساعدة سندها على اثبات الوجوب غاية ما في الباب ان ينهض دليلا على الاستحباب الا تسامحا في دليله ثم قال وفي تسرية الحكم المذكور الى الاوامر الشرعية بعد انتهى اقول ان حاصل الحديث وان كان كما قاله لكن كون ما نظر فيه زمانية ممنوع بل الظاهر بحسب اعراب الكلام كما قدمنا ذكره الاول المراد بلفظ ما هو الكلي كما هو المناسب للفرع في صدر الكلام كتب عليكم الحج والمعنى اذا امرتكم بكلي فاتوا من افراده ما استطعتم وح ان كان المامور به مما يشرع في الوجوب يجمع الى التكرار وان كان مما لم يثبت ندبه كغسل جبيرة بصيغة واحدة لم يكن من التكرار وما قوله الميسور لا يسقط بالمعسور فقد قال في العوائد اصنافه انه ان دلالة التوضيح على المراد المستدلين من التمسك به في الحكم ببقاء ما بقي من المركب بعد انتفاء شيء من اجزائه موقوفة على الدلالة على السقوط فرع الثبوت فنفى السقوط بقوله لا يسقط معناه انه لا يرتفع الثابت والمراد بسبب الحديث ان الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط المعسور بان يكون سقوط حكم المعسور سببا لسقوط حكم الميسور وهذا الكلام غير مانع لانه وان سقوط حكم الشيء لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت لبعض الافراد الذي هو ميسور بسبب سقوط حكم البعض الاخر الذي هو معسور لانه الذي يتصور فيه ثبوت الحكم للميسور بنفسه بخلاف المركب الذي انتفى شيء منه فانه لم يثبت حكم لما بقي بعد انتفاء بعض الاجزاء لان ما بقي ليس الامر فيل الاجزاء التي حكمها الوجوب الجزئي في ضمن الكل وقد ارتفع قطعا وليس هناك حكم ثابت والمقصود انما هو اثبات الوجوب النفسي لما بقي وليس بحاصل قبل علمه مع عدم ثبوته سابقا انه لا يسقط حكم الميسور بسبب سقوط حكم المعسور فهذا الحديث لا يدل الا على عدم سقوط الحكم الثابت الاصلي ثبوت حكم للميسور فاللازم في كل ميسور ان يتكلم في ثبوت الحكم له مع قطع النظر عن ذلك الحديث فان كان ثابتا يحكم بثبوته لرو الاثلا لان ظاهر لفظ الاخبار الذي هو حقيقة فيه فاذا شك في صرفه الى المجاز الذي هو الانشاء فالمثال الحقيقة ثبت

الاول

لقوله لا يطلق المعنى المذكور الا على العام الاصولي الذي هو تصور فيه انه لا يسقط الحكم الثابت

الاول وعلى هذا فلو نزل الميسور الذي هو مامور به بنفسه لا يسقط بالمامور به الذي هو معسور وهو كذلك واما اجزاء الواجب المركب فليست واجبة الا حال كونها اجزاء وبعد تعسر الكل يصير الاجزاء من هذه الحيثية ايضا متعسرة واما مع قطع النظر عن الحيثية فلا يثبت لها الوجوب اصلا حتى لا يسقط بمعسورية الكل واجاب عنه شيخنا الامام المرتضى قده بان عدم السقوط محمول على نفس الميسور لا على حكمه فالمراد به عدم سقوط فعل الميسور بسبب المعسور بمعنى ان الفعل الميسور اذا لم يسقط عند عدم تعسر شيء فلا يسقط بسبب تعسره وبعبارة اخرى ما وجب عند التمكن من شيء اخر فلا يسقط عند تعذره وهذا الكلام يجري في مقام يكون ارتباط وجوب الشيء بالتمكن من ذلك الشيء الاخر محققا ثابتا من دليله كما في الكل او ثبوتهما كما في الامر بالعموم الافرادي بان يكون المراد دفع توهم السقوط في الاحكام المستقلة التي يجمعها دليل واحد كما في اكرم العلماء ولكن يجب عليه بظاهره انه لا معنى لسقوط فعل الميسور لا سقوط وجوبه اذ لا يصح الاخبار عن انه يوجد الميسور في الخارج عند تعسر المعسور الا ان الظاهر انه اخذ هذا الجواب عن بعض من تقدم عليه وان مراده ما ذكره ذلك البعض من انه عبر بالتحقق ان المراد بالميسور فعله او وجوبه نظم اليه بتقدير اخرى وهي ان قوله لا يسقط انشاء لا اخبار وليس معنى هذا الانشاء المتعلق بالاجزاء الباقية عند اهل المحاورة الا جعلها واجبة على سبيل الاستقلال وصيرورتها واجبة نفسية بعد تحليل واستقرار وان كانت غيرية عند عدم تعذر ذلك البعض فكانه قال اذا تعذر هذا الكل يقوم البعض مقامه ويكون الخبر لا يخلو عن قصور في تادية هذا المطلب ثانيا بان ما ذكر من عدم ثبوت الحكم الثابت للميسور بسبب سقوط الحكم الثابت للمعسور كاف في اثبات المطلوب بناء على ما ذكر في توجيه الاستصحاب من ان اهل العرف يتسامحون فيعتبرون حكم وجوب باقي الاجزاء بعد تعذر شيء منها ابقاء وجوبه وعدم وجوبها ارتفاعا ويعبرون عن سقوطه لعدم مسامحتهم في كون الوجوب الثابت سابقا غيريا وكون هذا الوجوب الذي يتكلم في ثبوته وعدمه نفسيا حتى لا يصدق على ثبوته البقاء ولا على عدمه السقوط والارتفاع كما يصدق هذه الرواية لو شك بعد ورود الامر باكرام العلماء بالاستغراق الافرادي في ثبوت حكم اكرام البعض الممكن الاكرام وسقوطه بسقوط حكم اكرام من يتعذر اكرامه كذلك يصدق لو شك بعد الامر بالمركب في وجوب باقي الاجزاء بعد تعذر بعضه كما لا يخفى ولا يتوهم انه يسقط هذا الجواب بقيام اصل الحقيقة على خلافه لو تعرض الانصراف فيه بانه مبني على التسامح العرفي لانا نقول الظهور التخصيصي مقدم على الظهور النوعي وكم من خلاف الاصل قد وقع في ضمن الالتزام به بعد قيام ما يقتضيه فاصل الحقيقة انما يعتبر من باب الكشف عن متفاهم اهل العرف ومع حصوله لا يكون لعبرة الا به ونحن نقول ان لعل العرف لا يفهمون الا ما ذكرنا واما قوله ما لا يدرك كله لا يترك كله فقد استدل به على الاستدلال به على وجوب اتيان ما بقي من المركب بعد انتفاء جزء منه في العوائد بان قوله لا يترك اخبار مستعمل في مقام الانشاء تجوزا ومثله لا يفيد الزائد عن المرجوحية دون الحرمة الا بعد قصد المستدلين مع انه لو قلنا بدلالته على الحرمة ايضا لزم اما حمله على مطلق المرجوحية للترك او تخصيص الموصول بالواجبات مع ورود عام حرمة ترك الباقي في المستحبات والتعيين لاحدهما فيسقط الاستدلال ولو اولوية التخصيص من المجاز ممنوعة كما بينا في محله ولو قيل التخصيص بغير المباحات على التقديرين غير مفيد التخصيص بالواجبات اجماعا اذ لا نسلم كونه انشاء ايضا بل يمكن ان يكون اخبارا منزعا عن طريقة الناس بانهم اذا لم يعدوا جميع شيء لا يتركون الجميع بل هذا مقتضى اصالة الحقيقة والقول بعدم ترتب فائدة على ذلك الاخبار فاسد اذ لعله كان في مقام يترتب عليه فوائد كثيرة كما ترى انه يحتاج المتكلم

في انشاء تكليف الى الاخبار عن احوال الطلوب كثيرا ما يترتب عليه فوائد علمية هذا مع ان كون لفظ الكل حقيقة في الكل المجموعي خاصة
او مشتركا معنويا بينه وبين الافرادي غير معلوم بل يحتمل كونه مشتركا لفظيا او حقيقة في الثاني خاصة والمفيد للمدعى هو
الاول اذ الكلام في ان العام اما المطلق المتعذر الاتيان بجميع اجزائه يجب الاتيان بالباقي منه وانما الكلام في المركب من جملة
الاستدلال موقوف على القطع بكون المراد بالكل هو المركب اي الكل المجموعي وهو غير معلوم هذا كله مضافا الى ما لا يخفى من ان ما ذكره
من ان الجملة الخبرية التي اريد بها الانشاء لا تفيد الا مطلق المرجوحية فلما تقدم في المباحث السابقة من ان الجملة الخبرية
المستعملة في الانشاء ان كانت موجبة كانت مفيدة للوجوب وان كانت سالبة كانت مفيدة للحرمة بحكم التبادر عند اهل
التعارف بل هو اقوى في الدلالة على التحريم من صيغتي افعل ولا تفعل نظرا الى تنزيل المطلوب منزلة الواقع حيث
عبر عنه بما يفيد الاخبار عن الوقوع بحيث الصدق واما ما ذكره من احتمال التخصيص ومساواته مع المجاز فلما يرد عليه اولا
من ان احتمال التخصيص فرع كون الموصول للعموم ولا يكون للعموم الا اذا ضمن معنى الشرط المستلزم لالحاق الفاء في الخبر
ولا يبعد في المقام منه اي الموصول مع عدم تضمن معنى الشرط للعهد فان كان المعهود هو الواجب يكون عبارة عنه وان كان
المعهود هو المندوب فكذلك ومجرد كون المعهود هو الواجب لا يجعل ذلك تخصيصا لانه فرع العموم فصح ان يقال ان المعهود هو
الواجبات وحدها ثانيا ان المتبع في الخطابات انما هو متفاهم اهل التعارف وانما كان حمل الخطاب على الوجوب
تخصيص عموم الموصول على تقدير تسليمه بالواجبات هو الاظهر عندهم كان اللازم هو الالتزام به واما ما ذكره من ان الجملة
باقية على اصلها الذي هو الاخبار فلانه يرد عليه اولا ان ذلك يستلزم الكذب لوقوع خلافه كثيرا في الخارج ثانيا
ان ذلك لا يلائم شان المعصوم ولا يكون للخطاب منصب قرينة على ان المراد بها الانشاء بالنسبة الى الاحكام الشرعية
دون الاخبار عن الوقائع الخارجية ثالثا انه بعد تسليم كون الجملة مسوقة للاخبار عن الوقائع الخارجية بان الشيء لا يدرك
كله لا يترك كله كلية ينحصر فيها الافعال الخارجية الشرعية فيكون المركب منها اذا انتفى جزء منه يؤتى بالباقي منه واما ما ذكره
من المناقشة فيه ونسبه الى المطهرة كلا في الاتيان على الافراد عما وضع له وهو الاستغراق المعتبر عنه في اللغة الفارسية بلفظ
هر ان اضيفت الى المركب من الاجزاء كانت لاستغراقها كما في قولك اشتريت العبد كله وان اضيفت الى الافراد كانت
لاستغراقها كما في قولك كل رجل وكل الرجال وهاهنا قد اضيفت الى الضمير الذي هو عبارة عن المركب فيحصل منه مع ما
ذكرنا ان الحديث الاول يدل على المطلوب من عدم سقوط الجزء بانتفاء الكل لانتفاء الجزء الآخر وان الاخير يدل على
عليه وانهما باشتمالهما العموم الاصولي ايضا وان كان ثبوت الحكم في الباقي بعد انتفاء بعض الافراد لا حاجة الى التعلق
به على وجه الاستقلال لكن هذا المقدار انما هو كلام في الاجزاء وهل يجري مؤدى الخبرين المذكورين في الشرائط ايضا وجهان
انطباقهما على الشرائط لكونها امورا خارجية عن المشروط مباينة لها فلا يصدق على المجموع منها ومن المشروط انه كل
ان ما لا يدرك كله لا يترك كله يحتمل على الاتيان بالمشروط وحده فيما يتوقف على [illegible] نظرا الى ان الشرائط انما اعتبر
التقييد بها فهي كالجزء في شدة الاتصال وتمثل بعض المحققين الى ان التقييد بالمقيد من قبيل المركبات العقلية والفرق بينهما
بين المركبات العقلية والخارجية انما تجريان في الاجزاء وما في حكمها في شدة الاتصال وفصل بعض المحققين بين ما لو كان
الشرط والقيد بحيث يعد كالجزء بحسب التعارف عرفا ولم يكن كذلك فالجريان في الاول دون الثاني فالاول

بماء السدر والكافور فان كون الماء المغسول به مصاحبا لشيء من السدر والكافور شرط لكونها كما انهما كالجزء من الماء
المغسول به بحسب التعارف كان يجري فيه ما عدا الميسور متجها ومن هذا الباب القيام في الصلوة فان المعتبر لما كان يعد
كالجزء منه ومرتبة من مراتبه تمسك الفقهاء لوجوب الجلوس عند تعذر القيام بالقاعدة المذكورة وكذلك الايماء
بالرأس عند تعذر الركوع الذي هو الانحناء هذا قال شيخنا المحقق العلامة دام مجده في لو شك ويمكن ان يستدل على
عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه برواية عبد الاعلى مولى آل سام قال قلت لابي عبد الله عثرت فانقطع ظفري فجعلت
على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج
امسح عليه فان معرفة حكم المسألة اعني المسح على المرارة من اية نفي الحرج متوقفة على كون تعسر الشرط غير موجب
لسقوط المشروط بان يكون المنفي بسبب الحرج مباشرة اليد الماسحة للرجل الممسوحة ولا ينفي انتفاء اصل المسح المستفاد
وجوبه من اية الوضوء اذ لو كان سقوط المعسور وهي المباشرة موجبا لسقوط اصل المسح لم يمكن معرفة وجوب المسح
على المرارة من مجرد نفي الحرج لان نفي الحرج يدل على سقوط المسح في هذا الوضوء راسا فيحتاج وجوب المسح على
المرارة الى دليل خارجي انتهى واورد عليه بعض من تأخر بان هذا الحديث يحتمل فيه وجهان احدهما ان يكون مراد السائل
السؤال عن تكليفه من حيث هل هو التيمم او الوضوء فجوابه بانه يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج
يصلح دليلا على بقاء التكليف بالوضوء والمسح على المرارة بتقريب ان الواجب الامر بالوضوء على وجه المباشرة وحيث لزم
ما جعل عليكم في الدين من حرج يلزم من انضمامهما وجوب بقاء التكليف بالوضوء على حسب المقدور وثانيهما ان يكون مراد
السائل بعد كون بقاء التكليف بالوضوء مسلما عنده السؤال عن المسح على البشرة بعد ازالة المرارة او المسح على
المرارة فالجواب الصادر عنه من ان هذا يعرف من قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج لا يعطي الا ان ازالة المرارة
ليست واجبة لاستلزامها الحرج وعلى هذا فلا يكون في الحديث دلالة على مؤدى قاعدة الميسور واما انه يلزم بقاء حكم المسألة
من الاية الدالة على نفي الحرج بتقريب كون مراد السائل بقوله فكيف اصنع بالوضوء السؤال على الوجه الثاني وهو كونه
مسوقا للسؤال عن المسح على المرارة او على البشرة بعد نزعها لان جواب هذا السؤال مما يسهل استفادته من الاية دون
السؤال على الوجه الاول لتوقفهما على الاجتهاد التام فلا يجيء معها المنع سؤال آحاد الرواة بان ذلك يعرف من كتاب الله
اقول ان ما ذكره من كون جواب السؤال على الوجه الثاني مما يسهل استفادته من الاية دون السؤال على الوجه الاول
فلا يجيء احد الا الامام [illegible] الرواة في فهم [illegible] على الاية المذكورة ما لا يصلح للتعيين الوجه الثاني ولا الصرورة قرينة
عليه لان كثيرا من الرواة كانوا مانوسين بلسان المعصوم ومذاقه في بيان الاحكام واستفادتها وغير خفي على من تتبع
الاخبار انهم اجابوا عن اسولة الرواة كثيرا بما استفادوه مع انا لا نفهم منها شيئا ومن المعلوم ايضا ان تطبيق الخطاب
مما له دخل في فهم المطلوب لا اقتران بحال او مقال يفيد الوصول الى المطلوب ولو كان المورد فوق ذلك بان الجواب
محتمل الوجهين كما ان [illegible] لنا ان نقول ان ذلك ايضا نقول ان الحديث المذكور وان كان يحتمل في بادئ النظر وجوها
احدها ان يكون سؤال الراوي ناشئا من تردده بين التيمم والوضوء ثانيها ان يكون ناشئا من تردده بين نزع المرارة و
المسح على البشرة وبين سقوط المسح راسا مع كون اصل الوضوء مسلما في نظره ثالثها ان يكون ناشئا من تردده بين المسح

المراد وبين المسح عليهم

على البشرة بعد ازالتها مع كون اصل الوضوء وثبوت المسح مسلّمين في نظره [illegible] ان يكون مندرجا في حكم الاشتغال
وحينئذ شامل الوجوه المذكورة بمعنى انه يحتمل كون كل واحد منها التكليف ويشك في تعيين شيء منها لوجود الاحتمال الآخر وهو
ان يكون [illegible] مرددة بين ترك الوضوء راسا وبين المسح على الجبيرة لكن [illegible]
فلا يناسبه في الجواب ذكر الاستشهاد بآية نفي الحرج [illegible] فنقول ان الوجه الرابع اظهر لكونه انسب
لفظ السؤال فيدخل فيه الوجه الاول لانه يصح الاستدلال بناء عليه باعتراض المورد ومثله الوجه الثاني كما يدخل فيه الوجه
الثالث فيتم الجواب بما ذكره ويصح الاستدلال بالرواية على هذه الجهة فنقول ان الظاهر من قول السائل كيف اصنع بالوضوء
في الحرج [illegible] الوجه الاول فيتم الاستدلال ثم ان اصحاب [illegible] في مسئلة تعذر الخليطين
كلاما لا بأس بالتعرض له لدلالته على كون [illegible] المسئلة معتبرة [illegible] من فروع هذه القاعدة قال ره عند قول
المحقق ره ولو تعذر السدر والكافور كفت المرة بالقراح عند المصنف وجماعة لفقد المأمور به [illegible] بعد تسليمه
وهو كما ترى اذ دلت الاخبار على الامر بالمركب [illegible] اكثرها ومنها الصحيح [illegible] الامر بتغسيله بماء وسدر
فالمأمور به شيئان متمايزان وان امتزجا في الخارج [illegible] الاعتماد في ايجاب الخليطين على ما دل على الامر بغسله بماء
خاصة حتى يقطع الامر بارتفاع المضاف اليه [illegible] لا يسلم فوات الكل بفوات الجزء بعد قيام المعتبرة باثبات الميسور
وعدم سقوطه بالمعسور [illegible] فاذن الاقوى وجوب الثلث بالقراح وفاقا لجماعة انتهى وهذا
الكلام وان كان متضمنا التفريع من فروع القاعدة والاخبار [illegible] الا ان [illegible] الامر بتغسيله بماء
وسدر [illegible] غير معقول لعدم تحقق التغسيل [illegible] ويؤيده تعبير الفقهاء
السدر والكافور بالخليطين كما وقع في عبارته ره ايضا فكيف يصح جعلهما مأمورا بهما منفردين عن الماء [illegible]
اعترف في كلامه [illegible] التكليف فالتفصيل
ذلك قرينة على ان المراد [illegible] هو معنى التقييد والاضافة [illegible] كونهما دليلين في المسئلة [illegible]
المؤديين من حيث تمام التكليف [illegible] كيف يصح الاعتماد عليهما معا [illegible] الاشكال في دلالة الاخبار المذكورة
على الحكم بالاتيان بالواجبات عند انتفاء جزء منها وهل يجري في المندوبات [illegible] لعدم القول بالفصل بين الواجبات [illegible]
مضافا الى ان الاتيان بما انفرد من الواجبات يقتضي تجويز الاتيان بما انفرد من المندوبات [illegible]
الميسور بالمعسور في المندوبات [illegible] الثاني لو دار الامر بين ترك الجزء وترك الشرط كما [illegible]
من الاتيان بزيارة عاشوراء بجميع اجزائه في مجلس واحد على القول باشتراط اتحاد المجلس فيه فالظاهر تقديم ترك الشرط
فيأتي بالاجزاء تامة في غير المجلس [illegible] الثالث لو جعل الشارع للكل بدلا [illegible]
كالتيمم فهل [illegible] على الناقص [illegible] ان مقتضى البدلية [illegible] التام فيقدم على الناقص [illegible]
حال الاضطرار [illegible] ان قاعدة الميسور حاكمة على ما دل على [illegible]
لانها تجعل الناقص في حق غير القادر بمنزلة التام [illegible]
اذا ثبت وجوب شيء ودار امره بين كونه جزءا وكونه شرطا [illegible] الحكم بشيء من الطرفين [illegible]

ولابد

ولابد قبل تحقيق ذلك من التعرض لامرين احدهما مفهوم الشرط والجزء والآخر هل يتصور هناك ثمرة بين كون الشيء شرطا
وكونه جزءا ام لا اما الاول فتوضيح المقال فيه انه حكي عن العلامة ره في المنتهى ان الشرط ما كان مقدما على الشيء ويتوقف
صحته عليه وعن بعضهم انه ما كان مقارنا للشيء مع توقف صحته عليه وعن ثالث انه ما كان مقدما او مقارنا ومراده انه ما
كان مقدما بحسب الطبع مقارنا بحسب الوجود الخارجي ولكن الحق ان شيئا من الحدود المذكورة ليس وافيا ببيان حقيقة الشرط [illegible]
[illegible] مع توقف الصحة عليه كما هو مقتضى التعريف الثاني ليس مما يبين حقيقة الشرط لكون الجزء ايضا كذلك
ذلك وكذلك لا وجه لتعريف الشرط بانه ما كان مقدما [illegible] ان المقدمة ليس شرطا حتى ان ما [illegible] سمعت من انهم قالوا
الوضوء شرط الصلوة مبني على المسامحة لان الوضوء ليس شرطا لها وانما الشرط هو الطهارة والوضوء محصل لها [illegible]
عليه انما هو بهذا الاعتبار بل نقول ان الطهارة الحاصلة من الوضوء قبل التلبس بشيء من افعال الصلوة ليس شرطا لها وانما الشرط
هو الطهارة التي وقع افعال الصلوة متلبسة بها ومصاحبة لها فالوجه في تعريفه ان يقال انه عبارة عما كان لباسا للشيء وحالة
وصفة لاجزائه [illegible] ما كان داخلا في الشيء [illegible] مثال الاول هو الطهارة التي هي لباس للصلوة وكذلك الاستقبال
والستر ومثال الثاني هو الركوع والسجود بالنسبة الى الصلوة وبعد ذلك فالتمييز بين مصاديق الشرط والجزء في غاية الاشكال
كما صرح به الفاضل القمي ره فانهم جعلوا القيام جزءا من الصلوة وذكروا ان الطمأنينة في الركوع والسجود شرط وعلى هذا
يمكن ان يقال ان القراءة واجبة وجزء من الصلوة والقيام شرط القراءة بمعنى ان وقوعها في حال القيام لباس لها وحالة
من حالاتها [illegible] يمكن ان يقال ان الذكر شرط للركوع كما ان الطمأنينة شرط له بل يمكن ان يقال ان الترتيب بين الاجزاء
والموالاة بينها من جملة اجزاء الصلوة كما اشار اليه في نجاة العباد [illegible] واجبات الصلوة واجزاءها [illegible]
في [illegible] كثيرة منها الترتيب والموالاة ولما ذكرنا من اشكال التمييز بين مصاديق الاجزاء والشرائط وقع
الخلاف بينهم في النية [illegible] المحقق ره في النافع [illegible] وان كانت بالشرط اشبه [illegible]
في كون النية شرطا او جزءا مبني على القول بكونها عبارة عن الاخطار [illegible] الشرايع وحقيقتها [illegible]
الصلوة في الذهن والقصد بها الى امور [illegible] القربة والتعيين وكونها اداء او قضاء انتهى [illegible]
هذا فيكون [illegible] الاخطار [illegible] الصلوة [illegible] شرطا [illegible] على القول
بكونها عبارة عن الداعي الى العمل كما هو مذهب [illegible]
الصلوة ولا نزاع بينهم في ذلك [illegible] التقدير [illegible] على القول بكونها جزءا يلزم اشتراطها بالنية [illegible] واما الثاني فتوضيح المقال
[illegible] يلزم التسلسل [illegible]
فيه ان الثمرة في المقام تتصور على قسمين احدهما ما يختص بالمشكوك في شرطيته وجزئيته [illegible] وذكر الركوع مثلا
[illegible] الصلوة وثانيهما ما يجري في [illegible] في الصلوة
اما الاول فهو حرمة القطع [illegible] لو كان جزءا كان [illegible] بالدخول في العمل [illegible]
بالابتداء باقل جزء منها [illegible] عن القطع ولو كانت شرطا لم يتحقق [illegible]
[illegible] القطع [illegible] الاعراض عن العمل [illegible] والموالاة

فان ان كان المشكوك فيه المستدعي جزء لزم الموالاة بينه وبين الجزء الذي يليه بحيث لا يخرج عن كونه مصليا ومباشرا للعمل
وان كان شرطا كان خارجا ولا يلزم الموالاة والمقارنة فتامل واما الثاني فهو امور احدها لزوم اعتبار ما كان من شرائط
الاجزاء فيه مثلا اذا ثبت من الشارع ان كل جزء من اجزاء الصلوة يشترط فيه الطمانينة فاذا شك في كون الشيء او القيام
جزء او شرطا تظهر فيهما الثمرة فعلى الجزئية يلزم فيهما الطمانينة بخلافهما على الشرطية وكذا يعتبر في النية ونحوها على
الجزئية الاستقبال والطهارة وانما قيدنا الشرائط بكونها شرائط الاجزاء لان منها ما هو شرائط الكون الصلوتي كالطهارة
فلو احدث بين التعليق غير مشغول من افعال الصلوة ثم تطهر وبنى على صلوته لم تصح صلوته وبهذا الاعتبار عد الحدث
في اثناء الصلوة من قواطعها مع ذكرهم اشتراط الصلوة بالطهارة وذلك لان اشتراطها اعم من اشتراط الاجزاء بها واشتراط
الكون فعدهم له من القواطع تنبيه على كونه من شرائط الكون ومن هنا علم انه لو جعل الشرع من شرائط الاجزاء ظهرت فيه
الثمرة ايضا وبالجملة فالثمرة انما تظهر في شرائط الاجزاء دون شرائط الكون ثانيها انه لو نذر الاتيان بالصلوة مثلا
في وقت معين غير ملتفت الى كون ذلك الوقت يسع المنذور او لا يسعه ثم تبين ان الوقت لا يسع تلك الصلوة المنذورة
بجميع ما يعتبر في افعالها من الطمانينة مثلا ويسعها من دون طمانينة فان قلنا بكون الطمانينة جزءا لها انحل النذر
لعدم جواز التكليف بشيء في وقت لا يسعه وان قلنا بكونها شرطا لزم الاتيان بالصلوة من دون طمانينة لكون الوقت
يسع نفس المنذور باجزائه فينعقد النذر ويتوجه خطاب الاتيان به ويسقط الشرط لتعذره وبهذا الوجه لا يخلو عن تامل
لان النذر كسائر العقود يتبع القصد فان كان قاصدا الاستجماع الشرائط لم يصح الاتيان بما عدا الشرط وان كان قاصدا
لما استجمع الاجزاء دون الشرائط لم يكن محل شرعا فلا ينعقد النذر الا ان يفرض بناء النذر على مذهب من يقول بكون اسامي
العبادة موضوعة لمسماها على طريقة العرف ويتقيد في النذر بحصول المسمى بكونه في ضمن تمام الاجزاء ويبتني على القول
بالاعم بالنسبة الى الشرائط دون الاجزاء ويتجه مع ذلك وجوه الرجحان في النذر المذكور فتدبر ثالثها انا لو قلنا
بكون قاعدة الميسور تختص بالاجزاء وانها لا تجري في الشرائط ظهر الثمرة في المشكوك في جزئيته وشرطيته فتجري القاعدة
المذكورة بالحكم باتيان ما عدا المشكوك فيه على تقدير كونه جزء بخلافه على تقدير كونه شرطا فلا تجري فيه تلك القاعدة رابعها
ما ذكره بعضهم من لزوم تقسيط الاجرة على المشكوك فيه وغيره واستحقاق ما يقابل المشكوك فيه ويختص اذا تعذر على الاجير
اتيانه على تقدير الجزئية بخلافه على تقدير الشرطية فلا يستحق ما يختص من الاجرة عند تعذره ولكن هذه الثمرة ليست بمحل
القبول عندنا لان كلا من الشرط والجزء لو فرض صحة العمل بعدمهما لزم استحقاق ما يختص كلا منهما من الاجرة والا لزم استحقاقه
تمام الاجرة فيهما فلا فرق في ذلك بين الشرط والجزء واذ قد عرفت ذلك كله فلنعد الى اصل المسئلة فنقول هل يتيسر
التمييز بين الشرط والجزء مع العلم بوجوب شيء ودوران امره بين الشرط والجزء بالاصول العملية ثم يتيسر التمييز بينهما
في المفروض بمقتضى الادلة الفقاهتية ام لا اما الاول فتحقيقه ان مقتضى الاصل هو الشرطية لان الجزئية مما
يتوقف على جعل الربط بين ذلك البعض وبين الكل والاصل عدمه وهذا هو المحكي عن صاحب المدارك ره وفيه ان
الشرطية نوع ربط والجزئية نوع اخر من الربط وعند الشك بينهما يؤول الشك الى الشك في تعيين الحادث ولا
يكون من الشك في الحدوث فلا يكون مجال الحكم الاصل فيه بشيء فالحق انه لا ينهض بالتمييز في هذا المقام اصل اصلا

بشيء م

ثم

ثم لو اختص في شيء من الموارد الخاصة شيء من الشرط والجزء بخاصة زائدة على خاصة الاخرى صح نفي تلك الخاصة الزائدة
بالاصل فيما لو كان المشكوك في جزئيته وشرطيته في ابتداء العمل يثبت للجزء حكم زائد وهو حرمة قطع العمل والاعراض
عنه بمجرد الاتيان بذلك المشكوك فيه فمع الشك في الجزئية يرجع الشك الى ذلك الحكم الزائد فينفى بالاصل ولازم ذلك
ان يعامل مع ذلك المشكوك في شرطيته وجزئيته معاملة الشرط فلا يترتب عليه اثار الجزء وفيما لو كان المشكوك في جزئيته و
شرطيته في اثناء العمل فعلى تقدير كونه جزء في الواقع يلزم اعتبار الشرائط الثابتة للاجزاء العمل فيه وعلى تقدير كونه شرطا
لا يلزم ذلك مثاله انه لو كان القيام في حال القراءة جزءا لزم فيه اعتبار الطمانينة شرطا له ولو كان شرطا لا يلزم ذلك فيؤول
الشك في جزئية القيام وشرطيته الى الشك في شرطية الطمانينة في القيام وعدمها واتضح لزوم الرجوع الى البراءة على مذهب
من يقول بالبراءة عند الشك في الاجزاء والشرائط والرجوع الى الاشتغال على مذهب من يقول به عند الشك فيهما فينبغي
حمل المسئلة على القولين في تلك المسئلة فيعمل فيها كل على مذهبه ومما ذكرنا يتبين ان لها اي للشك في جزئية شيء وشرطيته بحسب الاصول
العملية ثمرة تامة لها اما الخاصة فكل مقام ثبت فيه حكم زائد ينفى بالاصل وقد عرفت ثبوت الحكم الزائد في الاجزاء ويمكن فرض
الحكم الزائد في جانب الشرط فيما لو نذر ان ياتي بشيء من شرائط الصلوة مثلا مستقلا او مشروطا به ولم يتمكن الا من المشكوك
في شرطيته وجزئيته فان كان جزءا انحل النذر وان كان شرطا وجب الاتيان به فيرفع فرض الشك في كونه شرطا او جزءا
فيرجع الشك الى وجوب الاتيان به وينفى بالاصل البراءة واما الثاني فليس فيه معيار كلي وميزان تام بل ربما امكن الاستفادة
من بعض الادلة كما لو عبر بالشرطية او بما يفيد تبعيته ولعله في المشروط مثل قوله لا صلوة الا بطهور فان مفاده
ان الصلوة امر مستقل وقد اعتبر فيه الطهور وهذا يدل على ان الطهور من توابع الصلوة ولعل التزاما من اجزائه ومقوماته
مثل قوله لا صلوة الا الى القبلة وقوله لا عمل الا بنية وقد استفيد من هذا الحديث بالتقريب المذكور دلالة على
كون النية شرطا في مقابل من يقول بكونها جزءا ولا يتوهم ان مثل ذلك ياتي في قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب مع انها
ليست شرطا لها بل جزء بالاجماع لان العدول عن ظاهر اللفظ فيه انما هو بدليل خارج ولولاه لقلنا فيه بما قلنا في سائر
فالحاصل ان طريق الاستفادة من الادلة تابع لنظر الفقيه في المقامات فما افاد التبعية دل على الشرطية وما لم يفدها بل
بمجرد الامر لم يفد الشرطية ويطلب بالتحقيق في كيفية دلالة الادلة عليها الخامس انه لو ثبت شرطية
شيء ولم يعلم انه شرط واقعي او علمي او لم يعلم انه شرط واقعي او ذكري فهل يحكم بكونه واقعيا في مقابل كونه علميا او ذكريا ام
لا يحكم بشيء منهما ومثال الشرط العلمي الطهارة على مذهب جماعة فانهم ذهبوا الى انه لو لم يكن عالما بنجاسة ثوبه او بدنه
فصلى فيهما النجاسة ثم علم صحت صلوته بخلاف ما لو علم ثم نسي فصلى على تلك الحال فان صلوته فاسدة ومثال الشرط
الذكري اباحة المكان فان من نسي غصبيته فصلى فيه لم تفسد صلوته نظرا الى ان البطلان انما يجيء من توجه النهي عن
التصرف في المكان المغصوب بقول بعدم جواز اجتماع الامر والنهي ومعلوم ان النهي لا يتوجه الى الناسي واذ قد عرفت ذلك
نقول ان المقام يتصور على صور اربع الاولى ان يكون في جانب الشرط والمشروط جميعا لفظيتين مطلق مثل قوله تعالى اقيموا
الصلوة على القول بوضع اسامي العبادات للاعم وقوله لا صلوة الا بطهور الثانية ان لا يكون في شيء من الجانبين لفظ
مبين مطلق بان لا يكون هناك لفظ اصلا او يكون ولكن يكون كما لو امر بالطهارة في حال الصلوة فان الامر لا اطلاق في

توضيح م

عنه دام م

حالا لا اطلاق فيه بالنسبة الى حال الجهل او الغفلة م

فيه بالنسبة الى حال الجهل ولا الى حال الغفلة بل الظاهر منه حال العلم والذكر الثالثة ان يكون في جانب المشروط لفظ مطلق وفي
جانب الشرط لبا الرابعة ان يكون بعكس ذلك فيكون في جانب الشرط لفظ مبيّن مطلق دون جانب المشروط اما الصورة الاولى
فحكمها انه يقيد اطلاق المشروط باطلاق الشرط ولسر فيه ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية فما دلّ على الاشتراط دلّ على
الشرطية الواقعية ولازم ذلك ثبوت الشرط في حال العلم والجهل والذكر والغفلة فيكون لازمه الاطلاق بالنسبة الى الاحوال
المذكورة وحيث كان دليل الشرط حاكما على دليل المشروط لزم تقييده بدليل الشرط وهذه الصورة داخلة في عنوان قوم
الاصل في الشرط ان يكون واقعيا قطعا ومن هنا يعلم حكم الصورة الرابعة واما الصورة الثانية فحكمها اختصاص الشرطية
الشرطية بحال العلم والذكر لان القدر المتيقن وحيث شك في ثبوتها في غيرهما فان الحال يرجع الى ما عليه اهل البراءة
من اعادة العمل ويجري على مذهب من يقول بالاشتغال عند الشك في الاجزاء والشرائط اسلم واما الصورة الثالثة فحكمها
انه اذا لم يكن في جانب الشرط لفظ لزم الاخذ باطلاق المشروط الا فيما يقتضيه القدر المتيقن من دليل الشرط وهو ما لو كان
وذاكرا وهذه هي الطريقة المتعارفة بين الفقهاء رحمهم الله كما اعترف به بعض مشايخنا فتحصل من جميع ما ذكرنا انه اذا كان في جانب
الشرط لفظ مبيّن يحكم بكونه شرطا واقعيا ويندرج فيه صورتان الاولى والرابعة وانه اذا لم يكن في جانب الشرط ذلك اخذ
بالمتيقن وهو ما لو كان عالما ذاكرا ويندرج فيه ايضا صورتان الثانية والثالثة ويمكن ان يفصل فيقال ان الاخذ بالمتيقن
مسلم في صورة انتفاء اللفظ راسا في جانب الشرط دون ما اذا كان لفظ ولو كان صيغة الامر لثبوت الاطلاق فيها بل هي
في الحقيقة ليس تفصيلا وانما هو اخراج لصيغة الامر عن عنوان غير الشامل لحال الجهل والغفلة وبيان ذلك ان قوله
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية مما هو خطاب كلي انما يشترط في توجهه العلم والالتفات بالنسبة الى هذا الخطاب
ثم انه ينتزع منه خطاب جزئي بالنسبة الى كل مكلف عند تنجز التكليف بالنسبة اليه فان اتفق له النسيان في حال الخطاب
الشرائط لم يتوجه اليه ذلك الخطاب الجزئي في حال نسيانه لعدم جواز توجيه الخطاب الى من ليس قادرا والناسي غير قادر فاذا ذكر
بعد ذلك ووقت الصلوة باق لم يخرج بعد عما من مصاديق ذلك الخطاب الكلي ويجري فانتزع له خطاب خاص جزئي
بالاتيان بالصلوة نظرا الى ان ما اتى به ليس صلوة من جهة كونه غير مقرون بالشرط وهذا بالنسبة الى الاعادة واما
بالنسبة الى القضاء فلابد من اتباع دليله فمجرد نسيان الشرط او عدم العلم بموضوعه لا يخرج الشرط عن الشرطية بعد الالتفات
اليه بمقتضى دلالة صيغة الامر وليس المراد بالشرط العلمي الا ما يقيد باعتبار عدم العلم به ويصح المشروط بدونه ولا يحتاج الى
اعادته بعد الالتفات الى عدم اتيانه بعد الفراغ من المشروط وكذلك الشرط الذكري ثم في صورة انتفاء اللفظ
لابد من الاخذ بالمتيقن حيث انه لم يثبت الاشتراط الا بمقدار ما تيقن وهو حال العلم بالموضوع وعدم نسيانه فلا يجب الالتزام
بما زاد على ذلك وبما ذكرناه من البيان ظهر سقوط ما ذكره بعض من تأخر من ان مقتضى الشرطية وثبوت ما هو انتفاء
المشروط حينما انتفى الشرط سواء علم بذلك المكلف ام لم يعلم وانه لا يعقل عن ذلك الا بان الشارع غير مقاصد واما
فاقد الشرط مقاصد والانتفاء المشروط مع انتفاء الشرط غير معقول وثبوت ان الشرط غيره مقاصد او كتفا ثم بما قد الشرط
الى دليل وحينئذ لم يثبت لزم ان يكون الشرط واقعيا وهذا البيان يعلم ان الاصل في الشرط ان يكون واقعيا وان الحكم
في الصور الثانية ايضا ذلك وكذلك الصورة الثالثة فتحصل ان الاصل في الشرط ان يكون واقعيا مطلقا الا انه نقلت عنه

الاصل

الاصل في الصلوة بدلالة قوله لا تعاد الصلوة الا من خمسة الوقت والقبلة والطهور والركوع والسجود وبقي فيه بحث
الاصل الذي قررناه وهو جهة السقوط اما لا اشكال في ثبوت مفهوم الشرطية لكن نتكلم فيها على وجه الكلية الشاملة لجميع الموارد
ضرورة انها لم تثبت الا على وجه الاجمال ومعلوم ان القضية المهملة لا تنفع لكونها في حكم الجزئية فنقول الامر الثاني في
انه اذا ثبت وجوب شيء ولم يعلم انه واجب نفسي او واجب غيري فهل يبنى على النفسية او على الغيرية تحقيق المقام ان ذلك
يتصور على وجوه ثلثة الاول ان يعلم كونه شيئا واجبا غيريا لكن يشك في كونه واجبا نفسيا ايضا وعدمه ولا غرو في
ذلك فانه قد ثبت في الشرع ما هو واجب نفسي وغيري قطعا باعتبارين كالاسلام فانه واجب لنفسه وشرط لصحة العبادات
مثال ما نحن فيه غسل الجنابة فان وجوبه للصلوة ونحوها معلوم انما الكلام في انه واجب لنفسه ايضا ام لا فانه يمكن
فيه الثاني ان يعلم كونه واجبا نفسيا ولكن يشك في كونه واجبا غيريا كالايمان فان وجوبه لنفسه معلوم لكن الشك انما هو
في اشتراطه لصحة العبادات والاعمال فان من الفقهاء من يقول بصحة عبادة المخالف فلا يكون الايمان شرطا في صحة عبادته
الثالث ان يتردد بين الامرين فيشك في انه واجب لنفسه فقط او واجب لغيره فقط مثاله غسل مس الميت فان منهم
من يظهر منه وجوبه لنفسه ومنهم من يظهر منه وجوبه لغيره واذ قد عرفت هذه الوجوه فاعلم ان الوجه الاول مما لا اشكال
في كونه حكمه هو البراءة لان المفروض هو العلم بوجوبه الغيري وان المشكوك فيه انما هو وجوبه النفسي والشك في وجوبه النفسي
شك في التكليف والاصل يقتضي البراءة منه واما الوجه الثاني فحكمه يرجع الى مسئلة الشك في الاجزاء والشرائط كل
على مذهبه من القول بالبراءة او الاشتغال وجه واضح لانه ما فرض وجوبه النفسي معلوم وان الشك انما هو في وجوبه الغيري
الا الشك الى الشك في شرطيته او جزئيته لشيء فيجري فيه الخلاف ويعمل كل على مقتضى مذهبه واما الوجه الثالث
فان قلنا بالاشتغال في مسئلة الاجزاء والشرائط فلا اشكال في حكمه لان مقتضى الاشتغال ثبوت وجوبه الغيري فيبقى
وجوبه النفسي مشكوكا فينفى باصل البراءة فيبنى على كون المشكوك فيه جزءا او شرطا وعدم كونه واجبا لنفسه ولا اشكال
فيه وان قلنا بالبراءة في تلك المسئلة وقع الاشكال فيه بانه وان قيل في تلك المسئلة بالبراءة لكن يجب البناء على
الاشتغال ههنا من حيث ان المفروض ثبوت الوجوب فيعلم من ذلك ان البراءة من الوجوب النفسي لاثبات البراءة من الوجوب
الغيري وقد تقرر ان كل مورد يجري فيه البراءة لزم البناء فيه على الاشتغال وههنا لما كانت البراءة معارضة بمثلها
فلابد من البناء على الاشتغال ولكن التحقيق انه بعد البناء على البراءة لا يفترق ما نحن فيه عن غيره من الموارد فيجري اصل البراءة
في موارد ما نحن فيه بالنسبة الى ما يترتب عليه من الاثر الزائد اللاحق لكل من الوجوب النفسي والغيري بحسب الموارد فنقول ان الثمرة
في ان الواجب النفسي يتضيق بظن الموت او بظن عدم التمكن منه بعد الوقت الذي هو فيه بخلاف الواجب الغيري فانه لا يتضيق
عليك ما لم يكن الامر بما وجب لاجله منجزا وان الواجب الغيري يتنجز التكليف به عند دخول وقت ما وجب لاجله ومع
العلم بعدم التمكن منه عند حضور وقت ما وجب لاجله او مع العلم بعدم التمكن منه عند حضور وقته وان لم يكن قد حضر
وقت ذلك الواجب الغيري وجب لاجله عند بعض المتأخرين ونحن نقول ان غسل مس الميت الذي هو من امثلة ما نحن فيه ان كان
واجبا نفسيا فاذا ظن المكلف الموت وكان في ذلك الوقت لم يحضر وقت ما يحتمل كون غسل مس الميت شرطا له لزم تضيقه
ومن وجوب الاتيان به فالفعل لكونه لما كان وجوبه النفسي مشكوكا جرى فيه اصل البراءة فلا يجب على المكلف في ذلك الفرض الاتيان بغسل المس

وان كان واجبا غيريا لزم توجه الخطاب به عند حضور وقت الصلوة مثلا وان لم يظن الموت ولا عدم التمكن ووجب الاتيان
به قبل الفعل لكن لما مر من ان وجوب الغيري مشكوك صح التمسك باصل البرائة في نفي وجوبه الغيري قبل الفعل لاجل الصلوة فاصل البرائة تارة
ينفي اثر الوجوب النفسي واخرى ينفي اثر الوجوب الغيري بحسب المقامات لكن يشكل الحال فيما لو اجتمع الامران فدخل وقت الصلوة
وظن الموت او عدم التمكن فانه لا يبقى محل لاجراء اصل البرائة لانه ان كان واجبا نفسيا لزم الاتيان به فورا لتضيق
وقته وان كان واجبا غيريا لزم الاتيان به من جهة حضور وقت ما هو مشروط به فلا يبقى هنا وجه لاجراء الاصل هذا ولكن
لا يبقى هنا شيء وهو انه ان حضر وقت الصلوة من بعد ظن الموت فصلى من دون اغتسال لمس الميت بناء على اصالة البرائة منه
ثم ظن الموت قبل خروج وقت الصلوة فهل يصح له نفي وجوبه النفسي في هذا الحال باصل البرائة ام لا فنقول لا وجه لاجل
البرائة هنا فلابد من الاتيان به ايضا لانه ان كان واجبا نفسيا لزم تضيقه بظن الموت وان كان واجبا غيريا فلابد من
الاتيان به لاجل المشروط به وهو الصلوة والمفروض انه لم يأت بها وانها على تقدير كونها مشروطة به فاسدة لم يسقط
التكليف بها بالاتيان بها عارية عن الشرط الذي هو غسل مس الميت وهل يجب قضاء الصلوة ح ولو على الوجه
انها لا تجب لاحتمال كونه واجبا نفسيا وعدم اشتراط الصلوة به فيكون قد اتى بها غير عارية عن الشرط فلا يتنجز الامر بالقضاء
بل يمكن ان يقال انه لا يجب الغسل ايضا [illegible] نظرا الى احتمال كونه واجبا غيريا انه على تقدير كونه واجبا غيريا يكون من
المقدمة الغير الموصلة التي لا يترتب عليها ذو المقدمة لعدم سعة الوقت والمقدمة الغير الموصلة لا تتصف بالوجوب عند بعضهم
ويكون ما نحن فيه من ثمرات [illegible] في تلك المسألة او نظرا الى ان اصل البرائة باعتبار احتمال وجوبه النفسي جار فيه واما
احتمال وجوبه الغيري فلا يجري فيه اصل الاشتغال ولا اصل البرائة لان كلا منهما انما يجري فيما يحتمل فيه العقاب فيشبه الاول
ويشبه الثاني ولا ريب ان المقدمة مما لا يترتب على فعلها ثواب ولا على تركها عقاب فلا يجري شيء منهما ويكون عدم وجوبه
لعدم الدليل فيكون الغسل على تقدير احتمال وجوبه النفسي يجري فيه اصل البرائة وعلى تقدير احتمال الوجوب الغيري لا دليل على وجوبه
فلا يكون واجبا الامر السابع لو دار الامر بين كون شيء شرطا او كونه مانعا او بين كونه جزءا وكونه زيادة مبطلة ففي البناء على
التخيير او وجوب الاحتياط بتكرار العبادة وفعلها مرة مع ذلك الشيء واخرى بدونه وجهان مثال الاول الجهر بالقراءة في ظهر
الجمعة حيث قيل بوجوبه وقيل بوجوب الاخفات وابطال الجهر والجهر بالبسملة في الركعتين الاخيرتين فقد وقع الخلاف فيه على
ذلك الوجه ومثال الثاني تدارك الحمد عند الشك فيه بعد الاخذ في السورة وهذا انما يكون مثالا الثاني تدارك الحمد
عند الشك فيه بعد الاخذ في السورة وهذا انما يكون مثالا لما نحن فيه ان قلنا بان مثل قولهم اذا شككت في شيء ثم
دخلت في غيره فشكك ليس بشيء انما دل على ما يتضمنه من الحكم من باب العزيمة حتى يكون العود الى المشكوك غير جائز او
فان قلنا بكونه من باب الرخصة لعموم العفو ولم يكن [illegible] مانعا وقد عرفت ذلك في علم الاصول وحكم الاحتياط
مع الشك في كون شيء شرطا او كونه مانعا او دوران الامر بين المتباينين لان الاحتياط المطلوب هنا مثل فعل
الصلوة الجهرية ام الصلوة الاخفاتية فذلك كما لو علمنا انا مأمورون باكرام رجل لكن لم نعلم انه هل هو زيد ام عمرو
غاية ما في الباب ان المردد فيهما هناك من قبيل المتباينين بالذات وفيما نحن فيه من جهة الوصف الذي هو الجهر او الاخفات
ومعلوم انه مع دوران الامر بين المتباينين لابد من الاحتياط فيلزم هنا ايضا تكرار العبادة على الوجهين ولا يلزم هنا تشريع

انما قيدنا بهذا لان المفروض تضيق وقت الغسل ولا يتحقق الاتيان الا بعد الوقت [illegible] ولو فرض وسع الوقت للصلوة ايضا لم يكن مضيقا على تقدير وجوبه النفسي منه دام ظله

لسقوطه

لسقوطه بعدم العلم به في مقام الاحتياط ووجه التخيير هو ان الامر هنا يؤل الى دوران الامر بين المحذورين لدوران حكم
الجهر بالبسملة في الاخيرتين مثلا بين الوجوب والتحريم ولا مرجح فيتخير وهذا التخيير نوع من البرائة وقد يوجه البرائة و
الرجوع الى التخيير في هذا المقام بانا ان قلنا في مسئلة دوران الامر بين المتباينين [illegible] ودوران الامر بين [illegible]
بالبرائة فلا اشكال في الحكم بالبرائة والتخيير هنا وان قلنا بالاحتياط في المسئلة ودوران الامر بين المتباينين فلا يلزم الاحتياط
هنا ايضا لان اجراء البرائة في كل من الطرفين هناك كان يستلزم المخالفة القطعية ولا يتحقق فيما نحن فيه مخالفة قطعية [illegible]
الامرين الفعل او الترك وليس هناك شيء ثالث فيستلزم المخالفة القطعية لانه اما ان يفعل او يترك وعلى كل حال لا يلزم المخالفة
القطعية ولا دليل على وجوب الالتزام بخصوص احد الطرفين اذا لم يستلزم المخالفة العملية القطعية [illegible]
او ثبت شرطية شيء بحيث يكون انتفاؤه مانعا ثم شككنا في الموجود الخارجي انه هل هو من ذلك [illegible] ام لا فهل يلزم الاحتياط
ام يبنى على البرائة مثال ذلك انا اذا علمنا ان لبس الحرير مبطل للصلوة وكذلك علمنا ان فضلات غير ماكول اللحم تبطل الصلوة
ثم وجدنا ثوبا نشك في انه هل هو حرير ام لا او وجدنا شعرة ونحوها في اللباس ولم نعلم انها هل هي من ماكول اللحم او من
غيره فهل يجب الاحتياط او تصح الصلوة متلبسا بذلك اللباس او مستصحبا لتلك الشعرة ونحوها من الفضلات ربما وقع لبعض
اهل العصر الحكم بالبرائة ح تمسكا [illegible] ويظهر من صاحب الجواهر في بعض كلماته التفصيل بين شرائطها
وموانعها بالاحتياط في الاول دون الثاني والتحقيق هو البناء على الاحتياط لثبوت التكليف باصل الصلوة وشرائطها
وموانعها فيلزم الامتثال والخروج عن عهدة التكليف الا ان يكون هناك اصل موضوعي كما لو شك في [illegible]
ثم فان اصالة الطهارة من الاصول الموضوعية تقضي باثبات الطهارة وربما ظهر من بعضهم عدم وجوب الاحتياط في بعض الموارد
كما لو راى على ثوبه بلة ولم يعلم انها من الفضلات الطاهرة لغير الماكول [illegible] او هي ماء مثلا استنادا الى الاستصحاب وذلك بان
يقال ان هذا الثوب مثلا لم يكن قبل مصاحبا للمانع فيستصحب عدم مصاحبته في هذا الحال الذي هو فيه محل الشك [illegible]
فيثبت بذلك عدم كونه من قبيل المانع لكن هذا من قبيل الاصول المثبتة [illegible] الاصول المثبتة كانت معتبرة
عند اصحابنا السابقين مطلقا او اذا كانت [illegible] المطلب الثاني في دوران الامر بين التحريم وغير الوجوب في الشبهة ح ويكون
حكمية وقد تكون موضوعية فلابد من التكلم في موضعين الموضع الاول في الشبهة الحكمية التحريمية سواء كانت الشبهة الحكمية
من فقد النص او اجمال او تعارض النصين ولا يخلو اما ان يكون الشك فيما بين الاقل والاكثر او المتباينين حقيقة او
المتباينين حكما اما الشك بين الاقل والاكثر فان كان من قبيل المستقلين فحكمه حكم الشك بين الاقل والاكثر المستقلين في
الشبهة الوجوبية وان كان من قبيل المرتبطين كما لو شككنا في ان الشارع هل حرم علينا المجموع المركب من اجزاء
عشرة خاصة ام المجموع المركب من تسعة من تلك الاجزاء ثم يكون حرمة الاكثر تعيينية ويرجع الشك الى حرمة الاقل
فيكون الشك فيه من قبيل الشك في التكليف ابتداء فيجري فيه اصل البرائة وهذا على عكس الشبهة الوجوبية فان الشك
فيما هو الاقل واصل البرائة يجري بالنسبة الى الاكثر واما الشك بين المتباينين [illegible] ان الشك بين
الاقل والاكثر [illegible] اذا دار الشك بين الاقل والاكثر [illegible] الشك ح
راجع الى التكليف بالنسبة الى الاقل [illegible] واما الشك في المتباينين فحكم الاحتياط [illegible]

المأتي

اي الاكثر [illegible]

بين الترجيع مع الطرب كما قاله جماعة وبين الصوت المطرب كما قاله بعضهم وبين الاصوات المتعارفة بين الفساق كما قاله بعضهم
حرمة الاذان الثالث المدلول عليه بقوله ع الاذان الثالث يوم الجمعة بدعة المردد بين اذان عصر الجمعة كما فسره به بعضهم
نظرا الى كونه ثالثا بالنسبة الى اذان الصبح واذان الظهر لو قلنا بدخولها بين الطلوعين في النهار او الى كون الاذان بالثالث
لصلوة الجمعة اذانا ثانيا الاذانهما فيكون اذان العصر ثالثا وبين الاذان الثاني للجمعة بعد الاذان الاول للاعلام ووصف
لكونه ثالثا الاذانات الاعلام واذان العصر وان كان بحسب ترتيب الوجود الخارجي ثانيا وكونه بدعة انما هو من جهة كونه
مبتدعا عثمان وكذلك التعرب بعد الهجرة المعدود من الكبائر المردد بين الارتداد بعد الاسلام والعود الى الكفر كما فسره به
بعضهم وبين ترك طلب العلم مثلا الحلال والحرام بعد الاخذ فيه وكذلك تحديد القبر المنهي عنه المفسر عند بعضهم باعادة
بناء القبر بعد خرابه وعند بعضهم بالنبش المعبر عنه من الامثلة ومع الحكم هو الاحتياط كما لو نسي في الشبهة الوجوبية
لان المفروض ثبوت العلم بالتكليف مع رجوع الشك الى المكلف به ودورانه بين امرين فاجراء اصل البراءة في احدهما
المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجح والتخيير ليس بمفاد ادلة البراءة واجراؤه فيهما معا مناف للعلم الاجمالي بثبوت التكليف
فلا يبقى للامتثال وجه سوى الاحتياط هذا كله فيما كان طرفا متباينين حقيقة واما الشك في المتباينين حكما وهو الشك بين التعيين
والتخيير كما لو علمنا انه صدر منه خطاب بحرمة كل مسكر واشتبه علينا الموت الحرمة بعينها او على التجنب اما الخمر او النبيذ
فقد ذكر فيه بعض من تاخر وجهين مبنيين على ان التعيين امر زائد مشكوك فيه فينفى بالاصل ومن ان كلا من الخطابين امر
مباين للآخر وقد دار الامر بينهما ووقع التردد فيهما فهما متباينان لا يجري فيهما الاصل ولكن التحقيق ان كون التعيين في الفرض
المذكور امرا زائدا مما لا مجال للدعوى حتى يصح نفيه بالاصل فالحق وجوب الاحتياط ومن الغريب ان ذلك البعض حكم بالاجمال
في الشبهة الوجوبية في مثل الفرض ثم تردد هنا وانما قلنا الشك في التعيين بما ذكرنا لانا لو فرضنا انه اذا شك في انه قال
اجتنب الخمر او الخل للذيب في جريان الاصل عدم زيادة قوله او الخل فيكون الاطلاق بمعنى المراد هو التقييد بالاحتمال التعيين قبل به
الموضع الثاني في الشبهة الموضوعية التحريمية من الشك في المكلف به وهي قسمان محصور وغير محصور وكلامنا الآن في
الاول وهو بحسب الصورة يتصور على وجهين احدهما ما هو من قبيل الامتزاج بان كان مشتبهان جنس واحد ويحكم
فيهما عند الفقهاء بالشركة لو كان الممتزجان من قبيل الحلال والحرام بان يمتزج ماله بمال الغير كما لو امتزج دهنه
بدهن الغير او دبسه او حنطته او شعيره كذلك وثانيهما ما هو من قبيل الاختلاط والاشتباه كما لو اشتبه الدرهمان
المماثلان احدهما لعمرو الآخر او كونه من حنطة لزيد بكونه من حنطة اخرى لعمرو اما الاول فالحكم فيه هو الحرمة قطعا
لكل جزء من ذلك الشيء الحاصل بعد الامتزاج على المحرم الذي هو مال الغير وكذلك الحال في صورة الامتزاج بالنجس
نعم يستثنى من هذا الحكم ما لو استهلك الحرام او تبدل العنوان او تحقق الاتلاف فحصل الضمان فمثال الاول ما
ذكره جماعة من انه لو وقع قطرة من العصير العنبي في قدر من ماء في حال غليانه فاستهلك لم يكن محرما وان
تحقق الغليان ومثال الثاني التراب الممتزج بالماء فان التراب بحد ذاته وان كان محكوما عليه بحرمة التناول
لكن بعد امتزاجه بالماء فقد خرج عن عنوان التراب ومثال الثالث ما لو مزج زيد الماء الذي هو ملكه بماء الورد الذي
هو ملك عمرو فانه يجوز لزيد شربه من ذلك الماء لانه بمجرد تحقق الاتلاف حكم عليه بضمانه فيجوز له شربه في ذلك الماء

او لانه قال اجتنب الخمر

لانه

لانه ليس ماء الورد وبالجملة الحكم في صورة الامتزاج هو حرمة التناول الا فيما استثني وليس من باب الامتزاج الحكم
فيه الفقهاء بالتخميس من مسئلة الحلال المختلط بالحرام لان الظاهر ان حكمهم ذلك مختص بغير صورة الامتزاج فلو
امتزج دهنه بدهن محرم لا يعلم صاحبه والزيادة على قدر الخمس لم يكن المورد مورد التخميس الذي حكموا به واما
الثاني فهل يجوز فيه المخالفة بارتكاب المشتبهين ام لا وعلى الثاني فهل يلزم الموافقة القطعية بترك الجميع
في الجملة بترك احدهما وان لم يترك الآخر ويكون مخيرا في ترك ما شاء منهما والاختيار ما شاء ويبنى على القرعة او يرجع
وجوه بل اقوال فالمحكي عن العلامة المجلسي ره في اربعينه هو القول بجواز المخالفة استنادا الى ما ورد في الاخبار
الصحيحة انما اشتبه عليك الحلال والحرام فانت على حل حتى تعرف الحرام بعينه والذي ذهب اليه الاكثر هو وجوب
الموافقة القطعية بترك الجميع وذهب جماعة من المتاخرين الى التخيير وتبعهم فيما نسب المولى المحقق الاردبيلي ره وتبعه
صاحب المدارك وصاحب الذخيرة وصاحب الرياض والفاضل القمي ره وحكي عن المولى المحقق البهبهاني ره وذهب السيد ابن
طاوس ره الى الترجيح بالقرعة وينبغي توضيح الحال بالكلام في مقامين المقام الاول عدم جواز المخالفة القطعية والمخالف
هنا منحصر في الفاضل المجلسي على ما هو ما حكي عنه والمختار هو الاول ويدل عليه وجوه الاول الاجماع على عدم جوازها
ولا عبرة بمخالفة الفاضل المجلسي لان كلامه غير صريح في الفتوى لانه ربما كان في مقام الاستدلال لا الفتوى
وعلى تقدير كونه في مقام الفتوى لا يقدح مخالفته في الاجماع الثاني ان ذلك يستلزم نقض غرض الشارع من تحريم
المحرمات والنجاسات لانه لو كانت المخالفة في الشبهة المحصورة جائزة لزم ان يجوز للمكلف ان يتسبب لاشتباه الحلال بالحرام
فيأكل الجميع بان يتسبب لاشتباه ماله بمال الناس فيتصرف فيها باسرها او لاشتباه الخمر بالماء في الكاس الماء
فيشرب الجميع او لاشتباه حليلته بحلائل الناس فيجامعهن جميعا او لاشتباه نفس اجنبية بجميع فيقتل الجميع وجميع ذلك
نقض لغرض الشارع وبالجملة ان جعل الشارع للاحكام انما هو لمقاصد خمسة حفظ العقل كما هو حكمة تحريم المسكر
وحفظ الدين والعرض والمال والعرض وتجويز المخالفة القطعية في الشبهة المحصورة يؤدي الى الاخلال بالجميع والنفس
ان التسبب الى الاشتباه محرم لان ذلك لا وجه له بعد الحكم بجواز مباشرة المشتبه بالحرام اذ لا معنى لحرمة المقدمة مع كون
ذي المقدمة مباحا ودعوى هنا حجة الايراد على المجوز ان كان مراده التجويز في غير ما اذا قصد من ارتكاب المشتبهين التوصل
الى الحرام كما استظهره شيخنا الامام المرتضى ره حيث قال ومن يظهر منه جواز الارتكاب فالظاهر انه قصد غير هذه
الصورة ثم قال ومنه يظهر ان الزام القائل بالجواز بان تجويز ذلك يفضي الى امكان التوصل الى فعل الحرام على وجه
مباح بان يجمع بين الحلال والحرام المعلومين تفصيلا كالخمر والخل على وجه يوجب الاشتباه فيرتكبهما محل نظر فضلا على
ما مثل به المورد من الجمع بين الاجنبية والزوجة فان قلت كيف تمنع من المخالفة القطعية المعلوم اجمالا وتدعى
استلزامها النقض غرض الشارع وقد وقع في الشرع موارد تبتنى على الترخيص في المخالفة القطعية ولو لا جوازها
ما نقض غرض الشارع في الاشتباه بما علم كونه منها تفصيلا منها ما لو اشتبه الحلال بالحرام فانه قد حكم الشارع
بتخميسه وتصرف فيما بقي وليس الخمس فيه من قبيل التصدق بمجهول المالك ليجب رده الى المالك لو عرف بعد ذلك وان
ما اعطي على وجه الخمس لا استرداد فيه والبعض المعطى بعد معرفته المالك كما لا يضمن الآخذ فيلزم المخالفة القطعية

بالتصرف فيه باعطاء قدر الخمس وتملك الباقي ومنها حول اكل الربا المختلط بالحلال كما في الصحيح عن ابي جعفر ع في الذي
قال اني ورثت مالا وقد علمت ان صاحبه الذي ورثته منه قد كان يربي وقد اعترف ان فيه ربا واستيقن ذلك وليس
يطيب لي حلاله لحال علمي فيه فقد سئلت الفقهاء من اهل العراق واهل الحجاز فقالوا لا يحل اكله فقال ابو جعفر ع
ان كنت تعلم ان فيه مالا معروفا ربا وتعرف اهله فخذ راس مالك ورد ما سوى ذلك وان كان مختلطا فكله هنيئا
فان المال مالك واجتنب ما كان يصنع صاحبه فان رسول الله ص قد وضع ما مضى من الربا وحرم عليهم ما بقي فمن جهله وسع
له جهله حتى يعرفه فاذا عرف تحريمه حرم عليه ووجب عليه فيه العقوبة اذا ارتكبه كما يجب على من اكل الربا وبمضمونها اخبار اخر
وافتى بمضمونها ابن الجنيد وتبعه في الرياض ولو لا جواز المخالفة القطعية لم يكن وجه لاباحة اكل الربا المختلط
بالحلال فالجواب عن الاول ان الشارع من حيث انه هو المالك الحقيقي جعل اخراج الخمس من المال المختلط بالحرام
حيث لا يعلم قدر الحرام ولا يعرف صاحبه مطهرا لذلك المال كما قال امير المؤمنين ع في جواب من سئله عن ذلك تصدق بخمس
مالك فان الله رضي من الاشياء بالخمس وسائر المال لك فنقول ان اعطاء الخمس بمباشرة المطهر المأمور به دون
التصرف فيما بقي عنده طاهر حلال اباحه له المالك الحقيقي فهو خارج عن موضوع الحرام المشتبه فقد تصرف الشارع
في الموضوع فجعله حلالا لا انه رخص في المخالفة القطعية فتدبر وعن الثاني من وجهين احدهما ان الرواية ليست
مما افتى به الاكثر بل الامر بالعكس فقد اعرض عنه الاكثر وثانيهما ما ذكره بعض من تأخر من ان ما تضمنته الرواية
من الحكم انما هو في المشتبه المجهول المالك ومجهول المالك مال الامام ع كما دل عليه الروايات الصحيحة او مال الفقير ولكن باذن الامام ع
فعلى الاول يقال ان الامام ع اباح للسائل فالمراد بقوله ع فكله هنيئا انما هو الاباحة للاغنياء وعلى الثاني يقال ان
الامام ع علم انه على تقدير كون المال لغيره فقير فاعطاه ما هو من نصيب الفقراء وفيه انه مناف لسياق الرواية والتحقيق في الجواب ان
الرواية مشتملة على ان العلم مأخوذ في موضوع قضية تحريم الربا الا ترى الى قوله ع وان كان مختلطا فكله فان المال
مالك ومثل هذه الصورة خارجة عن موضوع المشتبه المحكوم فيه الاشكال الثالث بناء العقلاء فانهم لا يجوزون
الاقدام على المخالفة القطعية جواز ان تحصل هذه لو اتفق لاحد اشتباه درهم من ماله بدرهم من مال الغير فاراد التصرف
في الجميع ذمه العقلاء ووجه عليه توبيخهم وتعييرهم باكل مال الغير وكذا لو علم اشتباه الطاهر بالنجس فعزم على ارتكاب الجميع من
اول الامر ولو على وجه التدريج بل الكلام انما هو في صورة التدريج بل الكلام انما هو في صورة التدريج دون المباشرة
دفعة بالمزج والجمع بينهما في التصرف والتناول فان عدم جوازه مفروغ عنه هذا وقد اورد على هذا الوجه سؤال وهو ان
المخالفة القطعية في الشبهة المحكوم بارتكاب الجميع متصور على وجوه ثلثة احدها ان يكون من اول الامر عازما على
مباشرة واحد وعدم مباشرة غيره ثم يبدو له بعد مباشرة واحد فيباشر الاخر ايضا ثانيها ان يكون في اول الامر عازما
على ارتكاب واحد من دون عزم على ارتكاب الاخر وعدم ارتكابه ثم يرتكب الجميع وما تقرر من ذم العقلاء من يقدم على
المخالفة القطعية انما هو فيما لو كان عازما على ارتكاب الجميع من اول الامر كما هو الوجه الاول وقد اعترف بعض من
طعن الاستدلال لا يجري الذم في الوجهين الاخيرين من صور المخالفة القطعية وعلى هذا فتكون الدليل اخص من المدعى
واجاب عنه بعض من تأخر بان مبنى الدليل اخص من المدعى موقوف على كون مثل الصورة الثانية مثلا من قبيل

الاقدام على مباشرة الجميع
فيه اتى بها جميعا ثالثها ان
يكون في اول الامر عازما
على ...

المخالفة

المخالفة القطعية ولو كان ذلك لانها ليست من المخالفة القطعية في شيء وانما هو من شعب البناء على التخيير واختيار واحد منهما
على ترك الاخر غاية ما في الباب انه لو ارتكب الاخر ايضا وقع الاثم في حال ارتكاب الاول لانه كان يحتمل ان الحرام غيره
وكذلك في حال ارتكاب الاخر يحتمل ان الحرام هو الاول فعلى كل من حالي ارتكاب الاول وارتكاب الاخر لا يتحقق المخالفة
القطعية بكل منهما غاية ما في الباب انه بارتكاب الاخير يحصل العلم بوقوع المخالفة القطعية منه في ضمن الاول والاخر
فنقول يمنع من حرمة تحصيل العلم بالوقوع في المخالفة القطعية ويطالب مدعيها بالدليل لانا نقول انه لازم من القول بالتخيير هو
ان الحكم فيما لو اختار احدهما بانيا على ترك الاخر ثم بدا له ارتكاب الاخر بعد ذلك من غير علم كون ارتكاب الاخر مخالفة
قطعية وان غاية ما في الباب تحصيل العلم بالوقوع في المخالفة وحرمته غير معلومة لعدم الدليل عليها او وقع من المخالفة
المحرمة يحكم بالتخيير مع احتمال الحكم بالحرمة نظرا الى كون ذلك مما اوجب العلم بالوقوع في المخالفة القطعية لا بحرمة
الوجه الثالث ايضا مثل الوجه الثاني في كونه من شعب التخيير وعدم كونه مخالفة قطعية فتحصل من ذلك كله ان المخالفة
القطعية ليست الا عبارة عن العزم على الاقدام عليهما معا من اول الامر وعلى هذا فلا يكون الدليل اخص من المدعى بل يكون
مساويا له وتوكيد عليه ولكن المنع من حرمة تحصيل العلم بالوقوع في المخالفة القطعية انما يتم مع عدم ايجاب الموافقة
القطعية والجب بوجوبها فلا وجه للمنع مع تحقق الدليل على حرمة ذلك لان من جملة الادلة
لو قيل ان غرض الشارع وهو حاصل وكذا الدليل الدال على ادلة الاحكام الواقعية وثالثا انه يلزم على تقدير المخالفة
القطعية وقد اعترف بان التخيير يوجب تحصيل العلم بالوقوع في المخالفة القطعية والمخالفة القطعية
الحاصلة فيهما من قبيل المقدمة الوجودية فاذا حرمت حرم مقدمتها التي هي طرف المخالفة كما ان الموافقة القطعية عند تردد
الواجب بين موضوعين واجبة فيجب تقديمها اعني الاتيان بالمحتمل كون كل منهما هو الواجب فالواجب ان الحسن من
قبيل المخالفة القطعية قائمة بالمحتملين والاخيرة مقدمة والتحقيق
محكوم عليه بالقبح والحرمة عند العقلاء فالمطلوب اثبات الحرمة في الجميع والدليل الذي هو بناء العقلاء ساكت عن ذلك
فهو مساو للمطلوب الرابع ادلة الاحكام الواقعية من الاطلاقات الناطقة بالنهي عن مباشرة النجاسات او المحرمات وذلك
لان قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل كما يعم حرمة مال الغير معينا كذلك يعم حرمة اكل مال الغير عند
اشتباهه بماله الا ترى انه لو اشتبه درهم من ماله بدرهم من مال الغير فاكل الجميع لم يصدق عليه اكله ذلك اكل المال بالباطل
وعلى هذا فنفس هذه من ادلة الاحكام الواقعية هذا والذي يمكن ان يكون وجها للقول بجواز المخالفة القطعية
وجهان الاول ما يستفاد من بعض الكلمات من كون الالفاظ منصرفة الى المعاني المعلومة حيث انزل دعوى شمولها
لها اما مطلقا او في خصوص حرمة الطلب فان الحرام المشتبه بالحلال غير معلوم فاذا لوحظ كل من اطراف الشبهة المحصورة
صدق عليه انه غير معلوم الحرمة والمفروض ان حكم الاجتناب انما ثبت لمعلوم الحرمة فلا يلزم الاجتناب عنه اولا بمنع
الصغرى وهي دعوى انصراف الالفاظ الى المعلومات بل هي باقية على حالها الاولى وهي الدلالة على الامور الواقعية
غاية ما في الباب ان العلم طريق في الامتثال وثانيا انه على تقدير تسليم الصغرى يمنع من ترتب النتيجة المتفرعة على
ذلك الا ان النهي ما ذكر من الانصراف ترتب الاحكام الواقعية على ما انصرف اليه اللفظ اذا كان منصرف الالفاظ على

بالضميمة

مدعى انها الى الحلال والحرام لزم ترتب حكم الحرمة والنجاسة الواقعيتين على معلوم الحرمة تفصيلا فلا يبقى غيره مندرجا
تحت المباح الواقعي وعلى هذا يلزم ان يكون ارتكاب كل من اطراف الشبهة مباحا واقعيا مع انه ليس كذلك بل ان
ارتكاب اطراف الشبهة جميعا عند القائل بها من قبيل الاباحة الظاهرية الشائعة الا ان المراد انه على جواز
المخالفة القطعية هنا ونتيجته ان ادلة البراءة على اقسام احدها دليل العقل منها فلا مسرح له في المقام لكونه عبارة عن قبح
التكليف بغير بيان ولا يجري في اطراف الشبهة الموضوعية التي هنا ما نحن فيه دعوى الشبهة المحصورة واما الاجماع فكذلك اذ لا
اجماع على جواز المخالفة القطعية بل الامر بالعكس واما الادلة اللفظية فهي قسمان احدهما ما هو عام مثل قوله ع الناس في سعة ما
لم يعلموا وهذا القسم لا يفيد جواز المخالفة في الشبهة المحصورة بارتكاب الجميع بل يدل على عدم جواز المخالفة لانه علق
كونهم في السعة على عدم العلم والشبهة المحصورة من جملة ما علم فيها الحرمة والنجاسة فيرتفع السعة عنهم بسبب العلم الا ان العلم
اعم من الاجمالي والتفصيلي وثانيهما ما هو خاص بالمقام ويشتمل على صنفين احدهما ما هو من قبيل صحيحة عبد الله بن سنان الحكية من
نوادر المعيشة من كتاب الكافي عن الصادق ع قال كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام منه
بعينه فتدعه حيث انها تضمنت لفظ فيه المفيدة بظاهرها لكون ذلك الشيء فيه الحرام والحلال ومن هذا القبيل ما
رواه بعضهم من صحيحة حنان بن سدير انه قال سئل ابو عبد الله ع وانا حاضر عنده عن جدي رضع من خنزيرة حتى كبر وشب
عظمه ثم ان رجلا استفحل في غنمه فخرج له نسل فقال اما ما عرفت من نسله بعينه فلا تقربنه واما ما لا تعرفه فكله فهو بمنزلة
الجبن ولا تسأل عنه ورواية بشر بن مسلمة عن ابي الحسن ع في جدي رضع من خنزيرة ثم ضرب في الغنم فقال هو بمنزلة الجبن فما
عرفت انه ضربه فلا تأكله وما لم تعرفه فكل وثانيهما ما هو غير مشتمل على لفظة فيه او منه مثل رواية مسعدة بن صدقة
كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعله سرقة او العبد
يكون عندك ولعله حر قد باع نفسه او قهر فبيع او خدع فبيع او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على
هذا حتى يستبين غير هذا او تقوم به البينة وتوضيح الكلام في هذا المقام يتم بتحقيق المراد بالاخبار المذكورة فنقول
اما صحيحة عبد الله بن سنان فقد وقع الخلاف في بيان المراد منها فمنهم من قال ان المراد بها ما عدا الشبهة الحكمية الابتدائية
فالشبهة الموضوعية مطلقا سواء كانت مقرونة بالعلم الاجمالي ام لا محكوم عليها بالحل المذكور في الصحيحة وكذلك الشبهة
الحكمية المقرونة بالعلم الاجمالي مندرجة تحت حكم الصحيحة بالحل وهذا القائل قد نظر الى ان الشبهة الحكمية الابتدائية
لا يصح اندراجها تحت حكم الصحيحة على وجه اندراج الاقسام الثلاثة الاخر وذلك لانه على تقدير دخول الشبهة الحكمية
الابتدائية لابد ان يكون المراد بقولهم كل شيء بالنسبة اليها عبارة عن الحكم المشتبه ويكون المراد بقولهم فيه
حرام وحلال انه يحتمل الحل والحرمة بخلاف الشبهة الموضوعية مطلقا فان لفظ كل شيء بالنسبة اليها يكون عبارة
عن الامر الكلي وقوله فيه حرام وحلال يكون اشارة الى انقسام الكلي الى الحلال والحرام ومثلها الحال في الشبهة الحكمية
المقرونة بالعلم الاجمالي مثال ذلك انا اذا ما علمنا ان الغناء حرام لكن لم نعلم انه عبارة عن الصوت المطرب كما هو
مذهب جماعة او عبارة عن الصوت المشتمل على الترجيع كما هو مذهب اخرين فقد علمنا اجمالا بان احدهما حرام فنقل
علمنا ان الصوت الكلي مما فيه قسمان حلال وحرام فحكم بمقتضى الصحيحة بان كلا من الصوت المطرب والصوت المشتمل على الترجيع

حلال

حلال حتى يعرف الحرام منه بعينه واذ قد عرفت انه لابد من ان يراد بقولهم كل شيء وقولهم فيه حرام وحلال على تقدير ارادة
الشبهة الحكمية الغير المقرونة بالعلم الاجمالي غير ما يراد بهما على تقدير ارادة الاقسام الثلاثة الاخر علمت ان ارادتهما معها
يوجب استعمال اللفظ في معنيين فحكم بخروج الشبهة الحكمية المذكورة ولكن يتجه عليه انه لا يتوقف دخول الشبهة الحكمية
الابتدائية على استعمال اللفظ في معنيين لانه يصح ان يراد معنى جامع يصدق على الجميع ضرورة ان لفظة شيء موضوعة
لمعنى جامع يصدق على كل من الموضوع والحكم فان اريد بقوله فيه حلال وحرام ان فيه احتمال الحرام والحلال على وجه الاتساع
والتوسع في الظرفية دخل فيه التجوز بلفظة في عن الاحتمال على معنى كل شيء محتمل الحرام والحلال صح دخول الشبهة الحكمية
الابتدائية فالوجه في المنع من دخولها انما هو التمسك باصل الحقيقة في دفع التجوز الموقوف عليه دخولها ومنهم من قال
ان الشبهة اما موضوعية او حكمية وكل منهما اما مقرونة بالعلم الاجمالي او لا فهذه اقسام اربعة والصحيحة مسوقة لبيان حال
الجميع ويعلم الوجه لهذا استدلالا بما ذكرناه في منع استعمال اللفظ في معنيين ويعلم سقوطه بما بيناه من التمسك باصل
الحقيقة ومنهم من قال ان المراد بالصحيحة انما هو بيان حال الشبهة الموضوعية الغير المقرونة بالعلم الاجمالي وقد التزم هذا
القول بعض من تاخر فقال ان الحق اختصاص الصحيحة المذكورة ببيان الشبهات الموضوعية الابتدائية الغير المقرونة بالعلم
الاجمالي وان ما ذكره القائل بالقول الاول من اخراج الشبهة الحكمية الابتدائية صحيح الا انه لابد من اخراج الشبهة الحكمية المقرونة
بالعلم الاجمالي والشبهة الموضوعية المقرونة بالعلم الاجمالي ايضا اما الاول فلان قوله فيه حرام وحلال اشارة الى منشأ
الشبهة كما ذكره الفاضل القمي تبعا للسيد صدر الدين بمعنى ان كون ذلك الشيء منقسما الى الحرام والحلال مشتملا
عليهما ولو في ضمن الافراد المختلفة صار سببا للشبهة واحتمال ان ذلك الشيء بجميع افراده حرام ومن الظاهر الواضح ان
الشبهة الحكمية وان قرنت بالعلم الاجمالي لم تنشأ من اشتمال الكلي على فردين بل من الجهل بالحكم الناشئ من الجهل
بموضوعه الكلي فالاشتباه في مسألة الغناء ليس من حيث اشتمال الصوت على فردين حلال وحرام بل المعلوم في الشرع هو
حرمة الغناء وانما وقع الاشتباه في الصوت من عدم معرفة الغناء المحكوم عليه بالحرمة واما الثاني فلان صحيحة عبد الله
بن سنان قد حكيت بطريقين احدهما ما عرفته عن نوادر المعيشة من الكافي والاخر ما ذكر في باب الجبن من كتاب الاطعمة
والاشربة من الكتاب المذكور باسناده الى عبد الله بن سنان عن عبد الله بن سليمان قال سألت ابا جعفر ع عن الجبن
فقال لي لقد سألتني عن طعام يعجبني ثم اعطى الغلام درهما فقال يا غلام ابتع لنا جبنا ودعى بالغداء فتغدينا معه
واتى بالجبن فاكل واكلنا معه فلما فرغنا من الغداء قلت له ما تقول في الجبن فقال لي اولم ترني
اكلته قلت بلى ولكني احب ان اسمعه منك فقال ساخبرك عن الجبن وغيره كل ما فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف
الحرام بعينه وظاهر ان الجواب لابد من انطباقه على السؤال وهو انما تعلق بحال الشبهة الابتدائية فيكون الجواب ايضا
ناظرا اليها دون غيرها وعلى هذا فلا يكون في الصحيحة دلالة على ان حكم الشبهة المحصورة هو جواز المخالفة القطعية
فيها بارتكاب الجميع واما ما في المحاسن عن كتاب المحاسن عن ابي الجارود قال سألت ابا جعفر ع عن الجبن فقلت اخبرني من
رأى انه يجعل فيه الميتة فقال امن اجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الارض فما علمت فيه ميتة فلا تأكله
وما لم تعلم فاشتر وبع وكل والله اني لاعترض السوق فاشتري بها اللحم والسمن والجبن والله ما اظن كلهم يسمون هذه البربر

وهذه الصورة الحديث ظاهر فيه ولا تدل على حكم الشبهة المحصورة فانه لو فرض ان الشبهة الموضوعية التي وقع الفرض لحكمها في
الحديث هي المقرونة بالعلم الاجمالي كانت من قبيل الشبهة المحصورة والاظهر ان الشبهة فيه ايضا من غير المحصورة ايضا
لان المحصورة وغير المحصورة انما هما من اقسام ما علم اجمالا لكن لا على التقابل اذا كان الطرفان مما يجمعهما علم اجمالي معتنى
يعتني به وليس حال الجبن بعد العلم بجعل الميتة فيه في مكان واحد من هذا الباب اما بالنسبة الى افراد الجبن التي
يتناولها المكلف مما هو في البلدة التي هو فيها فلا اشكال في انه لا يكون شيء منها من الميتة ولا يعلم اجمالا بان فيها ما هو
من الميتة واما بالنسبة الى جميع ما هو فرد الجبن فلانه وان كان هناك علم اجمالي الا انه ليس مما يعتنى به ويتنفر عنه لاجل
الشبهة بمجرد احتمال ان كل شبهة بعينها يؤول الى الاضطرار في الدنيا شيئا محرما واما هذا الفرض الخاص او غيره من
الشبهة السارية فيها العلم الاجمالي فتحصل من جميع ما ذكرنا ان الشبهة المحصورة ليست مندرجة فيما افاده صحيحة عبد الله بن سنان الا
باعتبار العنوان الذي يصدق على الشبهة البدوية ايضا وهو كون الكلي منقسما الى قسمين منه حلال ومنه حرام واما باعتبار اشتماله
على الحلال والحرام بالفعل فلا تشمله ومع ذلك الاعتبار لا يمنع من الاعتبار الثاني فيكون الحكم في الاول هو البراءة لا يقتضي كون الحكم
في الثاني ايضا هو البراءة لانه يختلف الحال في كون حكم الشبهة المحصورة هي الاباحة بعد اطباقهم على ان الشبهة البدوية
حكمها الاباحة فعلم بما ذكرنا الجواب عن الاستدلال بالصحيحة من جهة الدلالة وانها ليست ظاهرة في الدلالة على جواز المخالفة
القطعية في الشبهة المحصورة لو قيل بجريانها فيها وان قيل ان صيرورة ما تضمنه السؤال من الروايتين على المراد بما لم يتضمن ممنوع لجواز
ان يكون للتأسيس سوقه لبيان ما هو اعم من الاول وغيره اتحادا لراويه لا يستلزم اتحاد الغرض المسوق له الكلام وثانيا انه
يكفي في انطباق الجواب على السؤال ان يكون مورد السؤال من مصاديق الكلية التي اجاب بها المعصوم فمن يجوز ان يراد بقوله فيه حلال
وحرام ما يشمل الشبهة الابتدائية وغيرها كيف يصح لنا ان نقول ان السؤال يعين اختصاص الجواب بالاول والحق ان حكم
الصحيحة بالشبهة الموضوعية المقرونة بالعلم الاجمالي وان قوله فيه حلال وحرام يتم الحكم وغيرهما بحسب ظاهر لفظه لا يتم
الابتدائية لعدم كون الحكم ما فيه حلال وحرام كما يقتضيه ظاهر الحقيقة في الالفاظ في الكلية المقرونة بالعلم الاجمالي لعدم
الشبهة باشتمالها على الحلال والحرام ولا الموضوعية الابتدائية لعدم شمول الظرفية ثم انه لو كان اريد منها الظرفية
الحقيقية اختصت بالمركبات واغمض حكم الصحيحة في صورة المزج لكنه يكون مما لا اجماع فلا يبعد ان يكون المراد بها
على وجه التوسعة ويراد من ملحوظها الكلي فيكون المراد ان كل طبيعة نوعية فيها حلال وحرام اي بعض اصنافها او افرادها حلال
وبعض الاخر حرام فهو حلال حتى يعرف الحرام منها بعينه وما ذكره صاحب الحدائق من ان المتبادر من الرواية هو كل شيء اي كل
نوع يشتمل على النوعين فلا يجب حمل صدق الجزء للفظ بناء على ان لفظ في كلام للمزج لم يتم الا ان تمكنت من دعوى
ان الطبيعة النوعية لما كانت الشبهة غير محصورة خرجت الصحيحة عن الدلالة على ما نحن فيه والا كان المثال ان نقول ان
الكليات ما هو مخصوص في فردين او افراد محصورة ثم الصحيحة كلا النوعين المحصورة وغيرها سلمنا لكن نقول انها قام
القطع على عدم جواز المخالفة القطعية في الشبهة المحصورة فلا بد من الحمل والعمل على ظاهرها بالاجماع القطعي
تخصيصها بغير المحصورة ولا ريب ان التحريم القطعية مما يصرف الالفاظ عن ظاهرها سلمنا لكن قيام الاجماع لكن نقول
لا ريب في ان الاحكام الواقعية لم ترتفع لانه لم يتحقق لها ناسخ فالحرام الواقعي حرام شرعي معينة وكذلك النجس الواقعي وغيره

ربما ان طريق الاطاعة مفوض الى العقلاء وهم يحكمون بتنجز التكليف بالعلم الاجمالي فيعتبرون العلم الاجمالي مطلقا
الا ترى انه لو علم احدهم بكون احد الاناءين مما التزم الاجتناب عنهما وحينئذ نقول انه مع بقاء التكليف بالواقع و
انكشافه بما هو كاشف عند العقلاء لو اجاز الشارع المخالفة القطعية في الشبهة المحصورة لزم التناقض من حيث الارادة
الواقع وعدمه او احتراز للازم لتجويز المخالفة القطعية ثم لو فرض ارتفاع التكليف بالواقع كان لتجويز المخالفة وجه
وليس كذلك واما صحيحة عبد الله بن سنان ورواية الشريف مسلم فقد اجيب عنهما بوجوه احدهما حملها على غير المحصورة
ثانيها ما ذكره صاحب الحدائق بعد نقله عن غيره وهو حملها على ما اذا كان هناك يد قاضية بالحل ثم قال والشبهة
ان في ثبوت الحكم المذكور مع الاختصاص ايضا وهو خارج عن محل الكلام انتهى وهو مبني على ما يظهر من رواية
مسعدة بن صدقة من ان استعمال الحديث هو غير اليد فيكون ذلك لاجل ذا يد على العين لكن يشكل الامر من جهة ان مجرد اليد في
مثل هذا الحرام الذي هو من قبيل مجرد الاكل شرعا الا من جهة كونه مغصوبا وكونه ملكا للغير من يده كيف يحكم عليه
بالحل لانه لو كان في دار زيد لحم غنم ولحم خنزير واشتبه احدهما بالاخر وكان يباح لحم الخروف فلو انه ربما شاء
يجوز لعمرو ان يأكل واحدا من اللحمين المعلوم كون احدهما لحم خنزير بمجرد الاستناد الى انه تحت يد مسلم فالحاصل
انه بمجرد اليد لا يحل المحصور الذي ليس سببه حرمته كونه ملكا للغير من غير رضاه الا ان اليد دليل الملك ولا دليل
الحل والامكان الاشتراك في الجلد واللحم المشكوك في كونهما مما يقبل التذكية هو الحكم بالطهارة والحل بمجرد جريان يد المسلم
عليهما ولا يرتبون ذلك بل نقول ان العلم الاجمالي في المغصوب المشتبه بالمباح المحصور يمنع من الحكم بجريان حكم
الاباحة على الجميع وكذا على البعض فلو علم بكون احد الدرهمين اللذين في يد زيد مغصوبا لا يجدي يده في جواز تصرف
العالم فيهما ولا في احدهما وكذلك الحال في اللحمين المعلوم كون احدهما ميتة واللحم الذي يكون في يد المسلم في الشبهة
الابتدائية دليل على التذكية ومثله نقول في سوق المسلم نعم لو فرض في مثل مورد الرواية ان اليد تعرف فتقدم
المصيفر او غيره شيئا من المشتبه بالمحصور فظاهر الحكم الاكل شرعا اعتمادا على ان الحل فعله وتصرفه على الصحيح بناء على
جواز ترتيب الآثار في مورده فاعلية الصحيحة كما هو الحق ولعل صاحب الحدائق اراد هذا الفرض ولما رواية مسعدة
بن صدقة فنقول ان قوله بعد ذلك مثل ذلك صغيرة حرا ان المبتدأ فيكون دليلا على اعتبار اليد كما بيّنه بذلك الاشياء
المذكورة فيها وقد تقدم الكلام عليها سابقا وهذا الوجه ذكره بعض من تأخر ولا يخفى بعده كون الامثلة كما
هو واضح عند من اراد فهمه بأساليب الكلام نعم قد وقع في كلمات بعضهم حمل الرواية على مورد اليد لكن ذلك انما هو
بدلالة الامثلة لا من باب التركيب النحوي ومع الاغماض عن ذلك الحمل نقول ان هذه الرواية تعارض الصحيحة واحدها
ان لفظة بعينه تأكيد لقوله انه حرام لا وصف للمصدر والضمير المنفصل اليه راجع اليه بخلافها فان تلك الرواية فانها تأكيد
للحرام وضميره يرجع اليه وثانيهما ان كل شيء في هذه الرواية عبارة عن المشتبه وهناك عن الكلي المنقسم الى القسمين
من جهة توصيفه بقوله فيه حلال وحرام هناك بخلافه هنا وعلى هذا فيكون هذه الرواية الى بيان حال الشبهة
البدوية اقرب من الصحيحة المذكورة هذا كله فيما اذا كان الحرام المشتبه عنوانا واحدا مشتبها بالحلال واما اذا كان
مرددا بين عنوانين كما لو علم اجمالا بان احد المائعين اما خمر او مغصوب فالظاهر ان الحكم كذلك اذ لا فرق في

جواز المخالفة للدليل الشرعي بين كون ذلك الدليل معلوما بالتفصيل و كونه معلوما بالاجمال فان من ارتكب مباشرة الانائين
في المثال المعلوم بانه خالف دليل حرمة الخمر او دليل حرمة المغصوب ولهذا لو كان اناء واحد مرددا بين الخمر والمغصوب
لم يجوز ارتكابه مع انه لا يلزم منه الا مخالفة احد الدليلين لا بعينه وليس ذلك الا من جهة ان مخالفة الدليل الشرعي
محرمة عقلا و شرعا سواء تعين للمكلف او تردد بين دليلين ويظهر من صاحب الحدائق ره التفصيل في باب الشبهة المحصورة
بين كون المردد بين المشتبهين فردا من عنوان فيجب الاجتناب عنه وبين كونه مرددا بين عنوانين فلا يجب ولكن نظامه
ان تفصيله ذلك انما هو في وجوب الموافقة القطعية لا في جواز المخالفة القطعية فيكون خلافه في ذلك المقام
لا في مقامنا هذا وسنتعرض لكلامه في محله ان ساعدنا سواعد التوفيق انشاء الله تم هذا هو الكلام في عدم جواز المخالفة
القطعية المقام الثاني في انه هل يجب تحصيل الموافقة القطعية وتوضيح المقال فيه ان القول بوجوبه هو مذهب الاكثر
بل في المدارك عند قول المحقق ره ولو اشتبه الاناء النجس بالطاهر وجب الامتناع منهما ما نصه هذا مذهب الاصحاب
انتهى و نسبه المحقق البهبهاني في فوائده ايضا الى الاصحاب وعن السيد المحقق الكاظمي في شرح الوافية دعوى الاجماع عليه
ويستفاد دعواه من الفاضل التوني في مبحث المقدمة من الوافية حيث نفى الخلاف عن وجوب المقدمة العلمية وعن تكرار
المامور به المشتبه بما يحصل به العلم بالاتيان بالمامور به في الواقع وربما امكن استفادة وجوب المقدمة العلمية بالمعنى
الاول [illegible] من المعتبر من باب المقدمة [illegible] من كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم وحكي عن جماعة عدم
وجوبه كما عرفت وعن بعضهم القرعة كما عرفت ذلك ايضا وكيف كان فالقول المشهور هو المنصور بدليل [illegible]
الاقتضاء المقتضي لتحصيل الموافقة القطعية موجود والمانع مفقود فيجب اما ان المقتضي موجود فلان ادلة الاحكام الواقعية
قائمة في المقام غير مقيدة [illegible] والامتثال [illegible] واما ان المانع مفقود فلانه ليس في المقام ما يصلح للمانعية الا ما تمسك به
القائل بالتخيير وستطلع انشاء الله تم ومع تحكيم العقل بلزوم التحرز عن المشتبهين جميعا وان تشتغل ذمته بالتكليف بالمعلوم
اجمالا الا انه لم يكن ثابتا جواز المخالفة القطعية والمفروض في هذا المقام هو الفراغ من حرمتها وان كان ثابتا وجب الاحتياط
فيحكم العقل فيحتمل ان يكون ما يرتكبه من المشتبهين هو الحرام الواقعي فيعاقب عليه لان المفروض ثبوت التكليف وقد اقدم
على المباشرة اختيارا مع امكان التحرز فلا يجدي عدم العلم بالمخالفة حين الارتكاب فان قلت قوله م كل شيء فيه حلال وحرام
فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه يعطي باحتراز ارتكاب مباشرة المشتبهين جميعا والاجماع على وجوب الموافقة القطعية
يعطي عدم جواز ارتكابهما معا ومقتضى الجمع بينهما هو البناء على حرمة احدهما والاحتراز عنه مخيرا في التعيين فيثبت بذلك
القول بالتخيير قلت ليس مؤدى الاجماع الا ما يخالف مؤدى الخبر المذكور وليس التخيير هو القدر المشترك بينهما فلا يكون مما دل
عليه الدليل فان قلت ان اصل الاباحة او الطهارة في كل من المشتبهين معارض بالاصل في الآخر لمكان العلم الاجمالي ومع تعارضهما
لا بد من البناء على التخيير كما ان الخبرين حيث تعارضا كان الحكم فيهما هو التخيير بينهما قلت لا مجال للقول بالتخيير عند تعارض
الاصلين المذكورين لان منشأ اصالتي الحل او الطهارة هو الاباحة [illegible] ليس بعد قيام الاصل في كل من الطرفين ومعارضته
بمثله لما عرفت من تنجز التكليف بالاجتناب عند ان مقتضى الاشتغال اليقيني بترك الحرام الواقعي المعلوم اجمالا انما هو
الاحتياط والتحرز عن المشتبهين جميعا حتى لا يتحقق الوقوع في الحرام الواقعي في صورة امكان التحرز عنه وهو معنى المرسل في بعض

كتب

كتب الفتاوى اترك ما لا بأس به حذرا عما به البأس فلا يبقى مجال الاذن في مباشرة احدهما ولا وجه لقياس ما نحن فيه على التخيير عند
تعارض الخبرين وما لوجه في ذلك ان للقوم في الحكم بالتخيير بين الخبرين المتعارضين طريقين احدهما ما سلكه جماعة من كون
التخيير على طبق القاعدة وانه ليس مستندا الى اخبار التخيير ولو لم تصدر تلك الاخبار لحكمنا بالتخيير بحكم القاعدة وذلك لان
ادلة حجية خبر الواحد كما تفيد حجية الخبر الخالي عن المعارض كذلك تفيد حجية الخبرين المتعارضين ضرورة كون كل منهما
من مصاديق ما دلت على حجيته وحيث لم يمكن العمل بهما معا لمكان التعارض ولا طرحهما معا للزوم المخالفة القطعية كان
اللازم بحكم العقل هو التخيير ولا يتوهم انه يلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى لانه يكون مؤدى ادلة حجية خبر الواحد هو وجوب
العمل بالخبر الخالي عن المعارض عينا ووجوب العمل بالمتعارضين تخييرا لانه ليس مؤدى تلك الادلة الا ظاهرها [illegible] التعيين
والتخيير انما يجيء من الخارج من حكم العقل ومما يشهد بذلك انه لو كان مبنى التخيير هو الاخبار الدالة عليه كان اللازم هو
الاقتصار في الحكم بالتخيير على الاخبار الحجة المتعارضة لكون اخبار التخيير ناطقة بالحكم به في المتعارضين من اخبار الثقة
ومع نقول ان مبنى التخيير بين الخبرين على هذا المسلك لم يجر في الاصلين المتعارضين لان مناط هذا المسلك هو تعارض
الحجتين ولهذا لو علمنا اجمالا كذب احد الخبرين قطعا لم يجر هناك الحكم بالتخيير ومن البين ان الاصلين المتعارضين
ليسا حجتين فلا يجري فيهما التخيير وثانيهما ما سلكه جماعة اخرون من كون التخيير بين الخبرين مبنيا على دلالة اخبار التخيير
عليه وعلى هذا فلا يكون للحكم بالتخيير بين الاصلين مجال اصلا لان الموضوع فيها هي الاخبار المتعارضة وليس شيء من الاصلين
المتعارضين فان قلت انه يستفاد التخيير من نفس قوله م كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه
لا بمعونة الاجماع كما قيل اولا وذلك لان مقتضى هذا الحديث جواز المباشرة واذا ارتكب مباشرة احدهما نظرا الى اصالة
الحل فيه تعين حرمة الآخر لمكان العلم الاجمالي بحرمة احدهما قطعا فيكون مخيرا في الابتداء قلت هذا المقال انما يتم بناء على
اعتبار الاصل المثبت مطلقا حتى في المعتبرين في العلم الاجمالي [illegible] ان يكون اصالة الحل في احدهما مستلزمة لحرمة الآخر
واما على القول بعدم اعتبار الاصل المثبت فلا يتم اصلا كما هو الحق فليست الاصول كالادلة الاجتهادية حتى يثبت بها
اللوازم والملزومات والمقارنات في العلم الاجمالي الثاني الاجماع القطعي على وجوب الموافقة القطعية للمامور به
او المنهي عنه المعلوم اجمالا ولا ينقض بمخالفة جماعة من المتأخرين القائلين بالتخيير قال في الحدائق [illegible] لا خلاف بين الاصحاب
رضوان الله عليهم في ان الماء اذا كان طاهرا وهو في اناء واشتبه بماء نجس في اناء آخر يجب اجتنابهما جميعا ونقل
الاجماع على ذلك جماعة من اجلاء الاصحاب منهم الشيخ في الخلاف والمحقق في المعتبر والعلامة في المختلف انتهى الثالث بناء
العقلاء في موارد الاطاعة والامتثال الا ترى ان المولى اذا قال لعبده اجتنب عن الخمر ثم انه تردد ما بين الانائين لم يحمل [illegible]
الا الاحتياط والاجتناب عنهما جميعا ولا فرق في هذا بين الخطاب وبين خطابات الشرع الا بالعموم والخصوص وذلك لا يبقى فارقا
في حكم وجوب الاطاعة الرابع ما يظهر من كلام صاحب الحدائق ره من استقراء الموارد الشرعية المحكوم فيها بالاجتناب مع
كون الشارع قد اعطى الحكم بالمثال في جملة من الموارد قال ره بعد نقل ما ذهب اليه صاحب ك وشيخه المحقق الاردبيلي
وذكر جملة من الكلام ما لفظه فنقول لا يخفى ان القواعد الكلية الواردة عنهم م في الاحكام الشرعية كما تكون باشتمال
القضية على سور الكلية كذلك تحصل بتتبع الجزئيات الواردة عنهم م كما في القواعد النحوية وما صرح به الاصحاب في حكم

ما الكلام في غير القطعيين [illegible]
الى الدلالة ولهذا لم نحكم بالتخيير في تعارض
الاشتراك مع امكان [illegible] والتعارض [illegible]
[illegible] الدلالة فلا بد من الجمع او الترجيح
الدلالة ثم التخيير من باب الاضطرار [illegible]

المحصور وغير المحصور مما اشتبه بالنجس والحرام حيث حكموا بالنجاسة والتحريم في الاول دون الثاني وان كان لم يرد في الاخبار
قاعدة كلية الا ان المستفاد منها على وجه لا يحتمل الريب في خصوصيات الافراد التي تصلح للاندراج تحت كل من قاعدتي المحصور
وغير المحصور هو ما ذكروه بل في بعض تلك الاخبار كما سيأتيك ان شاء الله تعالى تصريح بكلية الحكم في بعض تلك الموارد وها انا
اذكر لك ما وقفت عليه من المواضع المتعلقة بكل من تينك القاعدتين ومما دل على حكم المحصور وان لحق المشتبه فيه حكم ما
اشتبه به من نجاسة وتحريم ما نقل فيه من مسألة الانائين فقد روى عمار في الموثق عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل معه
اناءان فيهما ماء وقع في احدهما قذر لا يدري ايهما هو وليس يقدر على ماء غيره قال يهريقهما ويتيمم ومثلها رواية سماعة في الموثق ايضا وهما كما ترى
صريحتان في الحكم المذكور الى ان قال ومن ذلك الثوب الطاهر المشتبه بثوب آخر نجس فان الخلاف بين الاصحاب موضع
جاريا في انه يجب الصلوة فيهما مكررا حتى السيد ابن ادريس من اولئك الفضلاء المناقشين في هذه المسألة ولم يجوز احد منهم
الصلوة في واحد منهما خاصة مع ان مقتضى ما قالوه في هذه المسألة جوازه ويدل على الحكم المذكور من النصوص حسنة صفوان بن
يحيى عن ابي عبد الله عليه السلام انه كتب اليه يسأله عن رجل كان معه ثوبان فاصاب احدهما بول ولم يدر ايهما هو وحضرت الصلوة وخاف
فوتها كيف يصنع قال يصلي فيهما جميعا قال شيخنا الصدوق رحمه الله في الفقيه بعد نقل الرواية يعني على الانفراد الى ان قال ومن ذلك
الثوب النجس بعضه مع وقوع الاشتباه في جميع اجزاء الثوب فانه لا خلاف بين الاصحاب حتى من هذا الفاضل ومن نحا نحوه في
انه لا يحكم بطهارة الثوب الا بغسله كلا وبه استفاضت الاخبار فمنها صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام انه قال في المني يصيب
الثوب فان عرفت مكانه فاغسله وان خفي عليك فاغسل الثوب كله ومثلها صحيحة زرارة وحسنة محمد بن مسلم ورواية
ابي يعفور وغيرها الى ان قال ومن ذلك اللحم المختلط ذكيه بميتته فقد ذهب الاصحاب الى تحريم الجميع من غير خلاف يعلم وعليه
دلت الاخبار ومنها حسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل كانت له غنم وبقر وكان يدرك الذكي منها فيعزل
المذكى ثم ان الميتة والذكي اختلطا فكيف يصنع قال يبيعه ممن يستحل الميتة ويأكل ثمنه ومثلها حسنة الحلبي الاخرى ايضا
وبالجملة فمقتضى ما ذكره السيد ومن تبعه ان كل قطعة لا نعلمها [illegible] من هذا اللحم فهي حلال لا يحكم بنجاستها ولا تحريم اكلها
لان الواجب انما هو اجتناب ما تحقق تحريمه بعينه لا ما اشتبه بالحرام والنصوص تدفعه ولو قيل انهما [illegible] هنا باصالة
عدم التذكية قلنا يعارضه التمسك باصالة الطهارة واصالة الحل انتهى وقال بعض افاضل المحققين وربما يناقش
فيما ذكره صاحب الحدائق من وجوب الاجتناب بما ورد من وجوب القرعة في قطيع الغنم المعلوم وجود الموطوء فيها وهي
الرواية المحكية في جواب الجواد عليه السلام لسؤال يحيى بن اكثم عن قطيع غنم نزى الراعي على واحدة منها ثم ارسلها في الغنم
قال عليه السلام يقسم الغنم نصفين ثم يقرع بينهما فكلما وقع السهم عليه قسم غيره قسمين وهكذا حتى يبقى واحدة ونجى الباقي
والوجه في ذلك انه لو لم يكن الاجتناب عن المشتبه في المحصور لازما لم يكن وجه لتعيين الموطوء الواقعي بالقرعة وهذا الاستدلال
تماما ليس قبوله موقوفا على القول باعتبار مطلق الظن بل هو حجة مطلقا حتى عند القائلين باعتبار الظنون الخاصة
لانه استقراء في الاخبار وتحصيل المطلوب من اخبار متعددة ومن الظاهر انه لا فرق بين ما اتحد من الاخبار وما تعدد
منها فكما انه اذا حصل المطلوب من خبر كان لازم الاتباع كذلك اذا حصل من اخبار متعددة لكن يرد على ما ذكره اولا
ان ما ذكره من الموارد مما لا دخل له بمسألة الشبهة المحصورة التي هي محل الكلام في هذا المقام اما ما ذكره من حديث الاناءين

الثاني

المامور فيه باجتنابهما فلان عنوان مسألة الشبهة المحصورة انما هو فيما لو دار الامر بين الحرمة وغير الوجوب وامر الانائين
اما من قبيل ما دار الامر فيه بين الوجوب والحرمة او بين الوجوب وغير الحرمة لانه لا يخلو اما ان يقال ان استعمال النجس وتخليص
البدن او الثوب مثلا محرم ذاتا فيكون امر الانائين دائرا بين الحرمة والوجوب لحرمة استعمال النجس ووجوب التوضؤ واما
ان يقال ان استعمال النجس ليس بحرام ذاتا بل يحتمل وجوب الوضوء مع الامر باستعمال الماء فحينئذ [illegible] وعلى التقديرين
يكون مسألة الانائين خارجة عما نحن فيه [illegible] واما ما ذكره من الثوب الطاهر المشتبه بالثوب الآخر النجس
فلان ذلك مما لا شك فيه في تحقق الشرط في الخارج بعد ثبوته في اصل الشرع فالاصل الموضوعي فانه يقتضي بعدم تحقق الشرط
فلزوم الاحتياط بالصلوة في الثوبين انما هو للزوم احراز الشرط في الخارج بعد العلم بشرطيته من الشرع لا من جهة الشبهة
حكمها ليس الا لزوم الاجتناب واما ما ذكره من ان الثوب المتنجس بعضه مع الاحتمال لا يكون وجوب غسل الجميع للصلوة
فيكون المقام من قبيل ما علم فيه عدم تحقق الشرط مع ثبوت شرطيته لان الثوب اذا تنجس بعضه لم يجز الصلوة فيه
فالمنع عنه معلوم تفصيلا ثم لو كان قد قطع الثوب قطعا متعددة تستر بكل قطعة منها بعد الصلوة بالقطعة الاخرى
كان مما لا خلاف فيه والا فالحديث من قبيل مزج احد الانائين بالآخر وشربه دفعة واما ما ذكره من رواية بيع المختلط
بالمذكى على من يستحلها فغير معمول عليه عند الاصحاب واما ما ذكره بعض افاضل المحققين رحمه الله اخيرا من حديث القرعة في الشاة
الموطوئة المختلطة بغيرها من شياه القطيع فانه لا يدل على المطلوب اذ كما يمكن ان يقال انه لو لم يكن الحرام المختلط بالحلال مما
يلزم الفرار عنه لم يكن وجه للقرعة كذلك يمكن ان يقال انه لو كان الاجتناب عن الجميع واجبا لم يكن وجه للقرعة لان اعمالها
يقتضي الحل عليها واخراج ما عدا مورده عن حكم الحرمة لا بد دليلا على وجوب الاجتناب عن الجميع ثم انه على تقدير تسليم
كون ما ذكره من الموارد من قبيل الشبهة المحصورة لا يفيد هذا المقدار من الموارد التي ذكرها في تحقق الاستقراء لان الاستقراء
عبارة عن تصفح اكثر الجزئيات بحيث يبقى ما عداها مندرجا في عنوان النادر الذي هو بحكم المعدوم كما في المثال المعروف الذي
هو سواد الزنجي حتى يحصل من تصفح الجزئيات المستقرء فيها حكم كلي يكون كبرى ينتقل منها الى الافراد الاخر المستقرء فيها
ومن البين انه لا يحصل من ملاحظة هذه الموارد الاربعة التي ذكرها حكم كلي يصح الانتقال منه الى الافراد الاخر المعلوم
حالها هذا ولكن الانصاف ان المعتبر في الايراد على صاحب الحدائق انما هو هذا الوجه وذلك لان بعض ما اورده
في الوجه الاول غير وارد فان ما ذكرناه في الايراد على التمسك بحديث الثوب المشتبه بالنجس والثوب المتنجس بعضه مبني
على ان يكون عنوان مسألة الشبهة المحصورة مختصا بما لو كان الحرام المشتبه حراما نفسيا وليس كذلك بل عنوان المسألة
اعم مما لو كانت الحرمة نفسية كالخمر ومما لو كانت غيرية كلبس الثوب المتنجس في الصلوة فان اللبس وان لم يكن في
حد ذاته محرما لكن يؤول الى ارتكاب المحرم بايقاع الصلوة فيه وكلامهم في المسألة يعم القسمين فانهم ذكروا ما لا بأس بجعله
فمنها قولهم ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال ومنها المرسل المذكور في السرائر [illegible] بالشهرة المحققة و
[illegible] وضعفه منجبر بعمل ابن ادريس به لانه لا يعمل باخبار الآحاد مضافا الى انجباره بالشهرة المحققة و
الاجماع ومنها رواية ضريس عن السمن والجبن في ارض المشركين قال اما ما علمت انه قد خلطه الحرام فلا تأكل واما ما لم تعلم
فكل فان الخلط يصدق مع الاشتباه ومنها رواية ابن سنان كل شيء حلال حتى يجيئك شاهدان ان فيه الميتة

على مجموع قطعاً ثم ان من الاخبار المستدل بها قوله عليه السلام في حديث التثليث وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم ووجه دلالته
هذا الكلام مسوق للارشاد لانه دال على ان ارتكاب الشبهات موجب للوقوع في المحرم والاحتراز عنه قد يكون مندوبا كما
في الشبهات الابتدائية التي لا يجب الاحتراز عنها وقد يكون واجبا كما في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والارشاد
بلا ثم الامرين لانه لا يحقق على مخالفة الارشاد الا المحذور المترتب على تفويت ما ارشد اليه فان كان واجبا فعقاب
والا فالحزازة الكائنة في ترك المندوب بعد هذا واحتج من قال بالتخيير وجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام بوجهين الاول
ان صحيحة عبد الله بن سنان ورواية مسعدة بن صدقة وامثالهما من الادلة المرخصة دلت على حل ما لم يعلم حرمته بعينه فكان
لازم ذلك جواز ارتكاب الجميع لكن منع عن ارتكاب الجميع مانع فلزم الاقتصار في الحل على ما عدا مقدار الحرام وذلك المانع
يقرر بوجهين احدهما ما يظهر من كلام الفاضل التوني من انه يلزم من ارتكاب الجميع العلم بالوقوع في الحرام وتحصيل
العلم به محرم وهذا يحتمل وجهين الاول ان الشارع قد نهى عن التجسس عن ارتكاب المكلف للحرام بقوله تعالى ولا تجسسوا
ولا يغتب بعضكم بعضا وكما ان التجسس عن ارتكاب الغير الحرام محرم كذلك التجسس عن ارتكاب نفسه اما نظرا
الى اطلاق الاية او بتنقيح المناط ولا ريب ان ارتكاب المشتبهين تجسس عن ارتكاب الحرام وتحصيل للعلم به فيكون حراما
كذلك وبسقوط هذا الوجه لان الاية مسوقة للتجسس عن احوال الغير والمناط هو سوء الظن بالمؤمنين والوقوع
في الغيبة وكون ذلك مما يتسبب لاثارة الفتنة وهذا المناط غير موجود في مباشرة نفسه والثاني ان المراد
ان المخالفة العلمية محرمة في مقابل المخالفة الاحتمالية فانها سائغة لانها لا تعد عصيانا في العرف فيصح الخطاب
بالاجتناب عن الحرام المشتبه بغيره هو ارتكاب المجموع دفعة المحرم الواقعي الذي علم به في ضمن الارتكاب وحاصله منع وجوب
المقدمة العلمية وانت خبير بسقوط هذا الوجه ايضا اما اولا فلاطباق العقلاء بل العلماء على وجوب المقدمة العلمية بحكم
واما ثانيا فلانه ان كان المراد من حرمة المخالفة العلمية في مقابل جواز المخالفة الاحتمالية حرمة المخالفة المعلومة فهذا
اعتراف بجواز ارتكاب المجموع تدريجا اذ لا يحصل معه مخالفة معلومة تفصيلا وان كان المراد منها حرمة المخالفة التي تعلق
العلم بها ولو بعدها فرجع الى حرمة تحصيل العلم الذي به تصير المخالفة معلومة وقد عرفت المنع من ذلك ثانيهما ما ذكره الفاضل
النراقي في المناهج من ان ارتكاب مجموع المشتبهين حرام لاشتماله على الحرام قال في توضيح ذلك ان الشارع منع عن
الحرام المعلوم وجوز استعمال ما لم يعلم حرمته والمجموع من حيث المجموع معلوم الحرمة ولو باعتبار جزء منه وكذا كل منهما بشرط الاجتماع
مع الاخر فيجب اجتنابه وكل منهما بشرط الانفراد مجهول الحرمة فيكون حلالا والجواب ان حرمة المجموع اذا كان باعتبار جزئه المعين فضم
الجزء الاخر اليه لا دخل له في حرمته نعم له دخل في كون الحرام معلوم التحقق فهي مقدمة للعلم بارتكاب الحرام لا نفسه فلا وجه لحرمتها
بعد عدم حرمة العلم بارتكاب الحرام ومن ذلك يظهر فساد جعل الحرام كلا منهما بشرط الاجتماع مع الاخر فان حرمته وان كانت معلومة
الا ان الشرط شرط لوصف كونه معلوم التحقق لا لذات الحرام فلا يحرم ايجاد الاجتماع الا اذا حرم جعل ذات الحرام معلومة التحقق
ومرجعه الى حرمة تحصيل العلم بالحرام الثاني الجمع بين ادلة الاحكام الواقعية وبين ما دل من الاخبار على جواز تناول الشبهة
المحصورة في الحلية فيؤدي ان الشارع جعل بعض المحتملات بدلا عن الحرام الواقعي فيكتفي في تركه بالامتثال الظاهري كما لو اكتفى
بفعل الصلوة الى بعض الجهات المشتبهة ورخص في ترك الصلوة الى بعضها وهذه الاخبار كثيرة منها موثقة سماعة قال

سئلت

سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اصاب مالا من عمل بني امية وهو يتصدق منه ويصل قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب ويقول ان الحسنات
يذهبن السيئات فقال عليه السلام ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة وان الحسنة تحط الخطيئة ثم قال ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا
فلم يعرف الحرام من الحلال فلا باس فان ظاهره نفي الباس عن التصدق والصلة والحج من المال المختلط وحصول الثواب فيه وليس
مبنيا الا على جواز التصرف في الجميع ولو فرض ظهوره في صورة ... ما دل على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي وهو
مقتض بنفسه لحرمة التصرف في الكل فلا يجوز ورود الدليل على خلافها ومن جهة حكم العقل بلزوم الاحتياط لحرمة التصرف في البعض
المحتمل ايضا لكن عرفت انه يجوز الاذن في ترك بعض المقدمات العلمية بجعل بعضها الاخر بدلا ظاهريا عن ذي المقدمة
وغير ان هذا الخبر ظاهر في جواز التصرف في الجميع لانه يتصدق ويصل ويحج بالبعض ويمسك الباقي فقد تصرف في
الجميع بصرف البعض وامساك البعض الاخر فلا بد اما من الاخذ به وتجويز المخالفة القطعية واما من صرفه عن ظاهره
مع تحمله على ارادة نفي الباس عن التصرف في البعض وان حرم عليه امساك مقدار الحرام ...
خاص يعذر فيه الجاهل كالربا بناء على ما ورد في عدة اخبار من حلية الربا الذي اخذ جهلا ثم لم يعرف بعينه في المال
المخلوط وبالجملة فالاخبار الواردة في حل ما لم يعلم حرمته على اصناف منها ما كان من قبيل قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى
تعرف انه حرام وهذا الصنف لا يجوز الاستدلال به لمن لا يرى جواز ارتكاب المشتبهين لان حمل تلك الاخبار على
الواحد لا بعينه في الشبهة المحصورة والاحاد المعينة في الشبهة المجردة عن العلم الاجمالي والشبهة الغير المحصورة متعسر بل
متعذر فيجب حملها على صورة عدم التكليف الفعلي بالحرام الواقعي ومنها ما دل على ارتكاب كلا المشتبهين في خصوص
الشبهة المحصورة مثل موثقة سماعة المتقدمة وهذا القسم لا يظهر من المستدل الاعتناء به ولا يجوز حمله على غير الشبهة المحصورة
لان مورده فيها فيجب حمله على ترخيص محتملين من ارتكاب البعض مع ابقاء ما عدا الحرام ومن مورده في مورد خاص كالربا
ونحوه مما يمكن التزام خروجه عن قاعدة الشبهة المحصورة ومن ذلك يعلم حال ما ورد في الربا من حل جميع المال المختلط
به ومنها ما دل على جواز اخذ ما علم فيه الحرام مما لا كالاخبار في جواز الاخذ من العامل والسارق والسلطان ...
حل اكثرها او كلها على كون الحكم بالحل مستندا الى كون الشيء ماخوذا من يد المسلم ومتفرعا على تصرفه المحمول على الصحة عند
الشك فالخروج بهذه الاصناف من الاخبار عن القاعدة العقلية الناشئة عما دل من الادلة القطعية على وجوب
الاجتناب عن العناوين المحرمة الواقعية وهو وجوب دفع الضرر المقطوع بين المشتبهين ووجوب اطاعة التكاليف
المعلومة المتوقفة على الاجتناب عن كلا المشتبهين مشكل جدا خصوصا مع اعتضاد القاعدة بما يظهر من اكثر مسائل قيل عنها خاصة
تحف العقول عن موسى بن محمد عن الرضا عن ابي الحسن الثالث ... سئل يحيى بن اكثم عن مسائل
فاجابه مكان من جملة تلك المسائل انه سئل عن رجل اتى الى قطيع غنم فرأى الراعي ينزو على شاة منها فلما بصر بصاحبها
خلى سبيلها فدخلت بين الغنم كيف تذبح وهل يجوز اكلها ام لا فاجابه ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين
وساهم بينهما فاذا وقع على احد النصفين فقد نجى النصف الاخر ثم يفرق النصف الاخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان
فيقرع بينهما فايتهما وقع السهم بها ذبحت واحرقت ونجى سائر الغنم وفيه اولا ان الرواية غير معمول بها فلا يجوز التعويل عليها
وثانيا انه على تقديره العمل بها انما يعمل بها في موردها خاصة ولا وجه للتعدي الى غيره من موارد الشبهة المحصورة كما

فلا يمكن لا يخفى انه لما كان السؤال في الرواية موهما للحكاية قضية خاصة حتى يتوهم ان المعصوم حكم في واقعة الخاصة
بحكم من الفروع خصوصياتها ولا سر الحكم الذي حكم به فلا يكون من قبيل ما نحن فيه في مقام الرد بانه قضية في واقعة كان
جملة مما سئل عنه امير المؤمنين عليه السلام وقائع خاصة فلا بد من ان يكون المراد بالمورد هو الشاة الموطوءة المشتبهة في قطيع الغنم
ونحن نقول انه يتجه على هذا الجواب اشكال وهو ان لزوم تخصيص الحديث بمورده انما هو من جهة حكم العقل بوجوب
الموافقة القطعية وكون الحديث مستلزما لرفع العمل به في مورده ايضا لزوم منه عدم الموافقة القطعية والمخالفة
القطعية ومن المعلوم ان القاعدة العقلية لا تقبل التخصيص نحو ما في جملة من الموارد من المخالفة القطعية في واقعة انما هو
مما خالف الاصول والقواعد الشرعية ولا يجوز رفع اليد عن القاعدة العقلية فان قلت ان الحديث يبني على ان الشارع
رضي بما اخرجته القرعة بدلا عن الحرام الواقعي فلا يلزم العدول عن الموافقة القطعية قلت لا يرتفع عدم تخصيص
الحديث بمورده بل لا بد من التعدي الى سائر موارد القرعة كما هو الشأن في سائر الادلة الواردة في مورد خاص
اذ ليس الوجه في تخصيص الحديث المذكور الا كونه مستلزما لعدم وجوب الموافقة القطعية وقد ارتفع بجعل ما اخرجته
القرعة بدلا عن الحرام الواقعي فيندفع به وهما حمل الرواية على الاستحباب فهو لا يتم على ما اخترناه من وجوب الاجتناب عن
الجميع ذكما ان وجوب القرعة على ما اخترناه لا يجتمع كذلك استحبابها لان لازم الاخراج بالقرعة هو جواز ارتكاب
ما عدا المخرج بها فاستحبابها او وجوبها لا يجامع القول بوجوب الاجتناب عن الجميع ثم يصح الحمل على الاستحباب على مذهب
من قال بالتخيير لان استحباب القرعة انما هو في جواز التخيير الثاني ان عمومات الناطقة بان لكل امر مشتبه القرعة وفيه اولا ان
العمومات اذا اصابها التخصيص كثيرا صارت موهونة ساقطة عن الاعتبار فلا يعمل بشيء منها في شيء من موارده الا اذا
عمل به الاصحاب في ذلك المورد بخصوصه وظاهر ان عمومات القرعة مما قد اصابها التخصيص كثيرا فلا يعمل بها الا في موارد عمل الاصحاب
وليس منها مسألة الشبهة المحصورة وثانيا انها قد نطقت بان القرعة انما هي للامر المشتبه ولا اشتباه في موارد الادلة
الاجتهادية ولا في موارد الاصول العملية الا في مورد التخيير لارتفاع الاشتباه بها ففي مورد الاستصحاب او الاحتياط او البراءة يرتفع
الاشتباه بذلك الاصل الجاري في ذلك المورد فيكون خارجا عن حكم عمومات القرعة موضوعا فيختص موردها بما في مورد التخيير و
معلوم ان مسألة الشبهة المحصورة مورد الاحتياط فاصل الاحتياط فيها يرفع الاشتباه كذا قيل وقد يعلل بان الاصول الاولية لا ترفع
موضوع الاشتباه حتى يخرج موارده عن حكم عمومات القرعة ويمكن دفعه بانها وان لم تكن رافعة للاشتباه لكنها منزلة
منزلة الرافع بمعنى انها لا تكون واردة لكن تكون حاكمة ومن المعلوم ان الحاكم يؤثر اثر الوارد في حصول المطلوب وهو
عدم الاعتداد بالقرعة في موارد الاصول والثاني ان ادلة كل من الاصول بالنسبة الى عمومات القرعة اخص لان المذكور فيها
هو الاشكال مع الاشتباه مطلقا وادلة الاستصحاب تبين حكم الاشتباه المسبوق بالحالة السابقة المتيقنة وكذلك ادلة البراءة
لكونها مختصة بصورة الشك في التكليف ومثلها ادلة الاشتغال لاختصاصها بصورة الشك في المكلف به وعلى هذا فيخص
العمومات بادلة الاصول الثلاثة بما عدا التخيير فيختص حكمها بصورة التخيير ان قلت كيف تدعي كون ادلة الاصول الثلاثة اخص
من ادلة القرعة مطلقا مع ان القرعة مختصة بالموضوعات والاصول الثلاثة تجري فيها وفي الاحكام جميعا فتكون النسبة
بينهما عموم من وجه بل ان ادلة الاستصحاب مثلا تفيد انه عند الشك المسبوق باليقين لا بد من الاستصحاب سواء كان من الاحكام

ام من الموضوعات وادلة القرعة تفيد انها في المشتبه الذي هو من قبيل الموضوعات لا بد من القرعة سواء كان هناك حالة سابقة
ام لا فلا يلزم ذلك الرجوع في تخصيص احدهما للآخر الى المرجح قلت لو كان اختصاص القرعة بالموضوعات مذكورا في ادلة
القرعة كان لذلك وجه لكن لما اختصت تلك العمومات بالمنفصل فيستفاد بحكم اختصاصها بالموضوعات منه فلا بد من
ملاحظة كل من المخصصات بالنسبة الى العام المخصص بعد ذاته مع قطع النظر عن الآخر لا ملاحظة نسبة العام المخصص
بواحد منهما مع الآخر حتى تعود النسبة عموما من وجه وهذا باب واسع مقرر في باب التعارض نعم لو كان احد المخصصين
متصلا والآخر منفصلا لوحظت النسبة بين العام المخصص بالمتصل وبين المخصص المنفصل فتكون النسبة هي العموم من
وجه ويقرر علاج التعارض على مقتضاه وينبغي التنبيه على امور الاول ان حال الاحتياط هنا من حيث كونه واجبا
عقليا او شرعيا مثله فيما تقدم وقد عرفت التفصيل وانه يظهر الثمرة في ترتب عقابات متعددة بعدد المحتملات بناء على
القول بالوجوب الشرعي وعدمه على القول بالوجوب العقلي وقد عرفت ايضا ان الحق هو القول بوجوب العقلي فلا يترتب على
مخالفة الاحتياط سوى العقاب المترتب على نفس مخالفة الواقع لا فرق في ذلك بين ما لو ظن باحد اطراف الشبهة المحصورة
وبين ما لو لم يظن باحد اطرافها فلا يترتب على مخالفة الاحتياط فيها سوى عقاب الواقع لانه لو فرض انه ظن باحد الاطراف
وكان ظنه مخالفا للواقع لم يكن هناك عقاب على مخالفة ظنه لانه من قبيل التجري الذي ذكرنا في محله انه لا عقاب فيه فلا
يترتب الا العقاب بمخالفة الواقع وكذلك لو كان ظنه مطابقا للواقع فلا يترتب عليها الا العقاب بمخالفة الواقع لا بها اولى
فان قلت كيف تنكر ترتب العقاب على مخالفة الظن باحد الطرفين المستلزم للظن بالعقاب في تركه وقد حكم العلماء في باب
الظن بالضرر الدنيوي بترتب العقاب على مخالفته حتى في صورة تبين فساد الظن ومخالفته للواقع وما الفرق بين الضرر
الدنيوي والاخروي حيث جعلوا الظن في الاول مقتضيا للعقاب على مخالفته بخلاف الثاني فلم يجعلوا الظن فيه مقتضيا
للعقاب على مخالفته قلت الفرق بين الضرر الدنيوي والاخروي هو ان الشارع قد جعل الظن طريقا بالنسبة الى الاول فقد جعل
الاقدام عليه محرما فمن اقدم على الضرر المظنون الدنيوي فان كان ظنه مطابقا للواقع اصابه الضرر وحصل العقاب وان
كان مخالفا للواقع تحقق العقاب وان كان لم يصبه الضرر لانه خالف الطريق الشرعي المقرر فيترتب على مخالفته العقاب
وهذا بخلاف الضرر الاخروي فان الشارع لم يجعل الظن طريقا بالنسبة اليه حتى يترتب على مخالفته في صورة مطابقة الظن
للواقع عقابان العقاب المظنون الذي هو الضرر وعقاب مخالفة الظن الذي هو طريق شرعي ويترتب في صورة مخالفة الظن
للواقع عقاب بمخالفة الظن الذي هو طريق شرعي بل الظن بالنسبة الى الضرر الاخروي طريق عقلي لا يترتب على مخالفته
وفي الاصول لشيخنا المحقق العلامة دام مجده في هذا المقام واما حكمهم بوجوب دفع الضرر المظنون شرعا واستحقاق العقاب
على تركه وان لم يصادف الواقع فهو خارج عما نحن فيه لان الضرر الدنيوي ارتكابه مع العلم حرام شرعا فلو فرض ان الظن
في باب الضرر طريق شرعي اليه فالمقدم مع الظن كالمقدم مع القطع مستحق للعقاب كما لو ظن سائر المحرمات بالظن المعتبر
الى آخر ما ذكره دام مجده ويظهر من اعترافه بكون الظن في باب الضرر الدنيوي طريقا شرعيا سقوط ما ذكره في اول
المقصد الاول استشهادا لمصير العلماء الى القول بكون التجري يوجب العقاب من انه لا خلاف بينهم ظاهرا في ان سلوك
الطريق المظنون الخطر او مقطوعه معصية يجب اتمام الصلاة فيه ولو بعد انكشاف عدم الضرر فيه انتهى وذلك لان

بعد ثبوت كون الطريق بابا للضرر الدنيوي طريقا شرعيا يكون مما افتقر بحسب ثبوت خالف الواقع ولا يكون لذلك مسئلة

التجري فان قلت قد ذكر الاصوليون في الاستدلال على وجوب شكر المنعم ان في تركه احتمال المضرة وجعلوا ثمرة وجوب شكر المنعم

وعدم وجوبه استحقاق العقاب على ترك الشكر لمن لم يبلغه دعوة نبي زمانه فيدل ذلك على استحقاق العقاب بمجرد ترك

دفع الضرر الاخروي المحتمل قلت حكمهم باستحقاق العقاب على ترك الشكر بمجرد تركه دفع احتمال الضرر في تركه لاجل

احتمال الواقع لما علمنا بوجوبه عند الشارع وترتب العقاب على تركه فلا يرد نقضا على ما قلنا من عدم ترتب العقاب على

بالضرر الاخروي الغير المطابق للواقع ومع تنزل نقول ان اراد احتمال العقاب على ترك الشكر فان قلنا بحكومة العقل في

دفع الضرر المحتمل مع عقاب تارك الشكر من اجل اتمام الحجة عليه بحكم العقل والاظهر منهم ان ثمرة حكومة العقل بدفع

الضرر المحتمل انما يظهر في الضرر الثابت شرعا مع عدم العلم به من طريق الشرع لان الشخص يعاقب بحكم العقل و

ان لم يكن ضرر في الواقع الثاني ان وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة انما يتاتى فيما لو فرض انه اذا تبدل العلم الاجمالي

بالعلم التفصيلي كان هناك حكم وخطاب منجز بالاجتناب عن المعلوم التفصيلي اي فرد كان ولا يتحقق ذلك الا بان

يكون كل من اطراف الشبهة قابلا لتعلق الحكم المنجز به وعلى هذا فيخرج عن عنوان وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة

امران احدهما ما لا يكون في احد طرفيه بعد العلم به تفصيلا حكم وخطاب اصلا كما لو علم اجمالا ان قطرة الماء النجس اصابت

ثوبا او وقع في النهر الجاري فانه مع تبدل هذا العلم الاجمالي الى العلم تفصيلا باصابتها الثوب وان كان يوجب الاجتناب

الا انه لو تبدل بالعلم تفصيلا بانها وقعت في النهر الجاري لم يكن موجبا للاجتناب لعدم افادتها التنجيس فلا خطاب بالاجتناب

هنا اصلا [illegible] ثانيهما ما

لا يكون في احد طرفيه بعد العلم به تفصيلا خطاب منجز وان جاز الخطاب المشروط [illegible] كما لو كان احد الطرفين خارجا عن

محل الابتلاء كما لو علم اجمالا انه قد تنجس ثوبه او ثوب [illegible] فانه لو علم تفصيلا ان المتنجس انما هو ثوبها لم يتوجه خطاب

المنجز بالاجتناب عن ثوبها ثم يصح الخطاب معلقا بان يقول اذا اتفق انتقال ثوبها اليك فاجتنبه والسر فيما ذكرنا من

خروج غير محل الابتلاء عن حيز التكليف ان التكاليف باسرها انما تتوجه على حسب القدرة والابتلاء من جهة ان ذلك هو

المتعارف فالخطاب بالاجتناب عن النظر الى النساء القاطنات في البلاد النائية التي لا ابتلاء بها [illegible]

غير متوجه اليها وكذلك الثياب [illegible] من اهل القريب [illegible] وكذلك الاجتناب عن النجاسات التي [illegible] البلاد

النائية فليس التكليف العلمي الا على طبق العرف والعادة فالامر والنهي في كلمات الشارع واردان على ما هو الباقي

العرف من الوقوع فيه ومن قبيل المثال المذكور لو علم ان المتنجس اما ثوبه او ثوب جاره الذي [illegible] اصلا او على هذا

ومن هذا القبيل حال واجدي المني في الثوب المشترك فانه يعلم كل منهما ان الجنب هو او صاحبه لكن جنابة كل منهما

ليس محلا لابتلاء الاخر الا فيما لو فرض اقتداء احدهما بالاخر فما لم يتحقق ارادة الاقتداء لم يكن جنابة الاخر محل ابتلاء

بالنسبة اليه وهذا هو السر في عدم الاعتبار بالعلم الاجمالي لان كلا منهما مكلف بالعلم الحالي في حقه دون اصل الامر

الجاري في حقه كما قيل وان كان المآل واحدا فان الطريق مختلف ومن الغريب من البيان والتحرير ما يجمع بين القول

بالغسل العلم الاجمالي ولزوم الاجتناب فيما لو اراد [illegible] الا انا [illegible] بين حكمهم بالبراءة في

مسئلة

مسئلة واجدي المني في الثوب المشترك ويتفرع عليه الترجيح ما وقع في كلام صاحب [illegible] وغيره من النقض على القائلين باعتبار

العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة بمسئلة واجدي المني في الثوب المشترك حيث حكموا بانه لا يجب الغسل عليهما وبمسئلة الشبهة

الغير المحصورة وبما لو علم اجمالا بان النجاسة قد اصابت الارض او ثوبه فلم يحكموا بوجوب الاجتناب عن ثوبه وتشكل بما

عن صاحب [illegible] في مقام تاييد ما قواه من عدم وجوب الاجتناب عن المشتبهين وهو ان المستفاد من قواعد الاصحاب انه لو

تعلق الشك بوقوع النجاسة في الاناء وخارجه لم يمنع من استعماله وهو مؤيد لما ذكرناه انتهى ووجه الدفع نظير

ما ذكرنا فانهم حكموا بعدم وجوب الاجتناب انما هو فيما لو كان احد اطراف الشبهة محل ابتلاء المكلف وما حكموا به بعدم

وجوب الاجتناب هو ما لو كان احد الاطراف خارجا عن محل الابتلاء فهما يؤيد ما ذكر من عدم لزوم الاحتياط فيما

لو كان احد الطرفين خارجا عن محل الابتلاء بصحيحة علي بن جعفر عن اخيه عليهما السلام الواردة فيمن رعف فامتخط

فصار الدم قطعا صغارا فاصاب اناءه هل يصلح الوضوء منه فقال ان لم يكن شيء يستبين في الماء فلا باس به

وان كان شيئا بينا فلا حيث استدل بها الشيخ على ان ما لا يدركه الطرف من الدم لا ينجس الماء القليل وقرره غيره

نظرا الى ان معنى قوله اصاب اناءه هو انه اصاب الماء الذي هو في الاناء وان معنى قوله ان لم يكن يستبين في الماء

انه لم يظهر بحس البصر وحملها الاكثر على ان اصابة الاناء لا يستلزم اصابة الماء فيكون باقيا على اصالة الطهارة فالمراد

انه مع عدم تبين شيء في الماء يحكم بطهارته فلا يكون الحديث على هذا ناظرا الى طهارة الماء الذي اصابه الدم

المذكور وقد اورد عليه بان السائل وهو علي بن جعفر عظيم الشأن فلا يسأل عن حكم الماء بوصول النجاسة الى الاناء

ورد بان اصابة النجاسة الاناء كما يتحقق مع العلم بوقوعها في الماء او في خارجه كذا يتحقق مع انتفاء العلم باحد

الامرين معا مع العلم اجمالا بانها اصابت احدهما لا على التعيين وبعد مجيء السؤال عن جواز استعمال الماء فان العلم

بوجوب اجتنابه للقطع بوقوع النجاسة في الاناء اما في نفس الماء او في خارجه كما في الانائين المشتبهين محتمل

وعلى هذا يكون الحديث اجنبيا من كلا المعنيين بل يصير ناظرا الى حكم الشبهة المحصورة لكن الظاهر منه انه يشير الى ان

خارج الاناء ليس محل الابتلاء ولا تمس الحاجة الى مباشرته حتى يكون المقام من الشبهة المحصورة لوجوب الاجتناب

فلينظر في الماء فان تبين فيه الدم فهو نجس والا فلا لان الشبهة بالنسبة الى الماء بعد كون الطرف الاخر الذي

هو خارج الاناء تكون بدوية فلا يجب الاجتناب نعم لو كان الامر عنده دائرا بين نجاسة الماء وظهر الاناء

الذي يريد ان يشرب منه كان طرفا الشبهة مما هو محل ابتلاء المكلف هذا ولو كان الحديث ناظرا الى حكم الشبهة

المحصورة نظرا الى ان الظاهر ان المراد به هو السؤال عن اصابة الدم الاناء قطعا مع الشك في اصابة الماء فهو احسن

السؤال مع كون السائل هو علي بن جعفر انما هو من جهة كون اصابة الاناء مظنة اصابة الماء ويحقق ان مثل ذلك

يوجب الاجتناب عن الماء فاجاب انه ان كان شيئا بينا [illegible] والا فلا باس لعدم العلم بنجاسة الماء فيجوز استعماله

والاصل عدم التعدي من اثار اليسير وعلى هذا فيخرج الصحيحة المذكورة عن عنوان بيان حكم الشبهة المحصورة كما يخرج عن عنوان

بيان حكم الشبهة المحصورة كما يخرج عن عنوان بيان عدم تنجيس الدم المذكور ثم ان [illegible] كونها اظهر وهذا المعنى

فالاول من كون احد المحتملات التي ثانيها الدلالة على مذهب الشيخ وثالثها الدلالة على حكم ما خرج عن محل الابتلاء [illegible]

مرتبه

الشبهة المحصورة فتكون من قبيل المجمل فتسقط عن درجة الحجية ولكن يبقى الكلام في شيء وهو ان تخصيص موارد الابتلاء بكل من الشبهتين وعدم الابتلاء بواحد منهما كثيرا ما يخفى الامر فيه اذ لو شك في ان المتنجس هل هو ثوبه ام ثوب جاره الذي يباشره ويباشره في آناء الليل واطراف النهار لم يشك احد في كون الطرفين من محل الابتلاء وكذلك لو دار الامر بين وقوع النجاسة على الثوب ووقوعها على ظهر طائر او حيوان قريب منه لا يتفق عادة ابتلائه بالموضع النجس منه لم يشك احد في عدم وجوب الاجتناب عن الثوب واما لو كان الطرف الآخر ارضا لا يبعد ابتلاء المكلف بها في السجود والتيمم وان لم يحتج الى ذلك فعلا ففيه تأمل والمعيار في ذلك وان كان هو صحة التكليف التنجيزي فيه ورده الابتلاء وعدم صحته فيه نظير ما مثل الا انه في غير موارد الابتلاء من التكليف على وجه التعليق الا ان الاشكال في تشخيص كون المورد مما يصح فيه التكليف المنجز او مما لا يصح فيه الا التكليف التعليقي نعم يمكن ان يتأتى عند الشك في حسن التكليف التنجيزي عرفا بالاجتناب وعدم حسنه الا معلقا بني على اصالة البراءة من التكليف المنجز كما هو المقرر في كل ما شك فيه في كون التكليف منجزا او معلقا على امر محقق العدم او علم التعليق على امر لكن شك في تحققه او كون المتحقق من افراده كما في المقام قال شيخنا المحقق دام مجده بعد ذكر احتمال البناء على البراءة على الوجه الذي ذكرنا الا ان هذا ينفي البناء على البراءة لتبين اولوية من ان يقال ان الخطابات بالاجتناب عن المحرمات مطلقة غير معلقة والمعلوم تقييدها بالابتلاء في موضع يعلم تقبيح العرف توجيهها من غير تعليق بالابتلاء كما لو قال اجتنب عن ذلك الطعام النجس الموضوع قدام امير البلد مع عدم جريان العادة بابتلاء المكلف به او لا تتصرف في اللباس المغصوب الذي لبسه ذلك الملك او الجارية التي غصبها الملك وجعلها من خواص نسوانه مع عدم استحالة ابتلاء المكلف بذلك كله عقلا ولا عادة الا انه بعيد الاتفاق واما اذا شك في قبح التنجيز فيرجع الى الاطلاقات فمرجع المسئلة الى ان المطلق المقيد بقيد مشكوك التحقق في بعض الموارد لتعذر ضبط مفهومه على وجه لا يخفى مصداق من مصاديقه كما هو شأن اغلب المفاهيم العرفية هل يجوز التمسك به في مورد الاول على الجواز فيصير الاصل في المسئلة وجوب الاجتناب الا ما علم عدم تنجز التكليف باحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام هذا كلامه دام مجده وادرج عليه بعض من تأخر بأن من المقرر في مباحث التخصيص ان المخصص المنفصل قد يكون مجملا بحسب المفهوم كما لو قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم العالم الفاسق ولم نعلم ان فاسد العقيدة داخل فيه ام لا بعد علمنا بدخول الفاسق بالجوارح فيه فيكون لفظ الفاسق بالنسبة الى فاسد العقيدة مجملا وقد يكون مجملا بحسب المصداق كما لو علمنا ان المراد بالفاسق في المثال المذكور هو خصوص من خرج من طاعته الله بالجوارح لكن شككنا في ان زيدا العالم هل هو متصف بالجوارح ام لا ففي القسم الاول يتمسك فيه بعموم العام بالنسبة الى ما كان المخصص مجملا بالنسبة اليه نظرا الى اصالة بقاء العام على عمومه فيحكم باكرام غير الخارج عن طاعته بالجوارح وان كان قد خرج عن طاعته في العقيدة واما القسم الثاني فلا يحكم فيه بعموم العام بالنسبة الى المصداق المشتبه وهذا قد عدم ايضا في تلك المسئلة فنقول ان كان مراده دام مجده قد بني على ان ما نحن فيه من قبيل المختص بالمجمل بحسب المفهوم كان اللازم هناك وجود مخصص لفظي من قبل الشارع بان يكون قد صدر منه الخطاب بالاجتناب عن الشبهة المحصورة وخطاب آخر بعدم الاجتناب عنها في غير محل الابتلاء حتى يكون لفظ المخصص مجملا بحسب المفهوم وذلك مما لم يرد في الخطابات الشرعية عين ولا اثر وان كان قد بني على انه من قبيل ما خص بالمجمل بحسب المصداق فاللازم على هذا عدم الرجوع الى عموم وجوب الاجتناب

عن النجس لعدم كون العمومات محكمة في رفع الشبهة عن المصاديق المشتبهة ثم ان ما يورد ويجري الكلام الذي عرفت على عبارات المقام لما كان من مقام الاطاعة الموكولة الى العقلاء ولا بد من الرجوع اليهم في ذلك ولا ريب انهم لما عثروا على التكاليف الواقعية من الامر بالاجتناب عن النجس ونحوه ووجدوا في شيء من المقامات ظاهر اختصاصها بالمحل في محصور فلا جرم التزموا باطلاق الاوامر والاحكام الواقعية ما لم يعلموا خروج احد الطرفين عن محل الابتلاء فيلتزمون الاجتناب والاحتياط فيما اذا علموا كون الطرفين مما يبتلى به وكذلك يلتزمون الاحتياط فيما اذا شكوا في خروج احد الطرفين عن محل الابتلاء فالمراد من تقييد المطلق بقيد مشكوك التحقق في بعض الموارد تقييده بقيد معتبر في انظار العقلاء في مقام الاطاعة والامتثال لا تقييده بقيد لفظي مذكور في الادلة الشرعية ولو في جميع ذلك نظرا الى ان التوجيه فيما ليس اولا من عادة ما علمه العبارة عليه الامر في بعض مجرد فيها لكون القيد مشكوك التحقق من جهة تعذر ضبط مفهومه كما هو شأن اغلب المفاهيم العرفية فان ذلك يكشف عن ان نظره الى الخطابات وما يجري فيها من طريقة اهل العرف في ضم بعضها الى بعض لتحصيل المقاصد منها وثانيا من ان الموجه ان اراد من القيد المشكوك التحقق في توجيه التزام العقلاء باطاعة الاوامر الواقعية ما لم يعلموا خروج احد الطرفين عن محل الابتلاء فهذا لا يرتبط بما ذكره من شأن شكوك التحقق فلا ينطبق على الكلام الذي يريد توجيهه لكونه امرا عقليا كما انه ليس قيدا للاطلاقات وانما هو حكم من العقل في كيفية الاطاعة ولا بد من ان يكون المراد هو كون متعلق الطلب مما يبتلى به طرفية اذ ح يمكن تصور الشك في بعض موارده وعلى هذا يتجه المنع من كون طريقة العقلاء ذلك كما سنعرفه وحينئذ فيما نورده على اصل الكلام الذي حكيناه عن شيخنا المتقدم ذكره واما الايراد فلا اعتبار على الفاضل عما افاده شيخنا المشار اليه في عبارته المذكورة من تعليل كون القيد مشكوك التحقق في بعض الموارد بتعذر ضبط مفهومه على وجه لا يخفى مصداق من مصاديقه وذلك لان مراده ان الشك في مصداق القيد من جهة عدم تحصيل المفهوم على وجه ينضبط به بعض مصاديقه معلوم الدخول تحته وبعضها مشكوك الدخول تحته وما علم دخوله تحته معلوم الخروج عن تحت المطلق فعند الشك في المفهوم يدور الامر بين كثرة التقييد وقلته وقد عرفت ان المثبت له العام دائر الامر بين كثرة التخصيص وقلته ومعلوم ان الثانية تقدم على الاولى وهذا هو المراد فيما ذكره في ذيل المختار من ان الاقوى جواز التمسك بالمطلق في رفع الشبهة عن المصداق في المفروض واما ما افاده شيخنا المشار اليه في العبارة المتقدمة من ان مقتضى القاعدة وان كان هو التمسك بالاطلاق مع وجوده واجتماع شرائطه وعدم دوران الامر بينه وبين الرجوع الى الاصل البرائة كما هو اللائق بهذا المقام الا ان اشتراط كون متعلق الطلب مما يبتلى به المكلف مما هو من الاحكام العقلية ومن جملة شرائط توجيه الخطاب الى المكلف بالفعل الحسن الفعلي المتعلق بالمطلوب ومعلوم ان المشروط ينتفي بانتفاء شرطه وعند عدم توجيه الخطاب الاصلي من الرجوع الى الاصل وتوضيح ذلك ان تقبيح اهل العرف لتوجيه الخطابات المنجزة الى الامر راجعا الى مواقع الالفاظ من حيث التركيب او من حيث الدلالة حتى يكون الاستعمال غلطا كما في استعمال اللفظ في اكثر من معنى على القول بعدم جوازه وانما هو امر راجع الى حكم عقول اهل العرف نظير قبح التكليف عند عدم القدرة او توجيه الخطاب الى الساهي او توجيه الخطاب الى غير المستعد لفهمه ومعلوم ان قبحه عقلي ولما كان الحال على هذا المنوال يثبت للعقل شك في المقام لان عدم صحة توجيه الخطاب في كل مورد لا يتفق ابتلاء المكلف به عادة مسلم كما اعترف به والحوالة على العرف محل التأمل

ع

وما شك في دخوله مشكوك الخروج عن تحت المطلق مع

الخطاب

من كون الطرف الآخر خارجا عن محل ابتلاء المكلف به في السجود والتيمم وان لم يحتج الى ذلك فعلا الا ان محل التأمل فيجوز تنجيز
ثبوت الحكم ولا يتم في ذلك كما يشهد به طريقة العقلاء كما لا يخفى على من تأمل فيها ولا يتم الا من جهة حكم عقولهم في تنجيز
ليس المعيار في جواز تنجيز التكليف الا العلم بعد الابتلاء به عادة فان قلت ان تنجيز الخطاب ممن لم يكن مبتلى فعلا وان كان
لا يبعد ابتلاؤه به ليس تنجيزا حقيقيا لانه يؤول الى صحة التعليق قلت ليس مراد من جعل جواز التنجيز معيارا الا كون الخطاب
خاليا عن قيد التعليق في اللفظ لصلاحية المكلف لتوجيه الطلب اليه بحسب العادة وذلك لانه لو كان المراد به ما طلب
مباشرته بالفعل لم يكن ما يجعله محلا للتأمل من ذلك القبيل لكان من قبيل ما علم تنجيزه وعدم جوازه هذا كله بالنسبة الى
عدم ارادة المكلف بالفعل كبعد زمان متعلق الطلب وقربه واما ارادة المكلف فليست مما يعتبر به في الابتلاء وعدمه
بان يكون ما يريد ارتكابه بالفعل محل ابتلائه وما لا يريد ابتلاء به كذلك خارجا عن محل الابتلاء ثم ارادة عدم ارتكابه
على وجه الجزم يخرجه عن محل الابتلاء فلو كان له ثوبان وهو جازم بعدم لبس احدهما اصلا كان خارجا عن محل الابتلاء
ولم يجز تنجيز الخطاب بالاجتناب عنه فيجري الاصل في الثوب الآخر وانما قلنا ان عدم ارادة المكلف بالفعل ليس مناطا في
لانه اذا لم يرد في ساعته هذه مباشرة الاناء الذي علم بنجاسة احدهما لم يباشر الاناء الآخر الذي على يساره مثلا فان
قلنا بانه يجوز بعد ذلك مباشرة الاناء الاول اصلا ارتفع الخلاف بين القول بعدم جواز ارتكاب المشتبه في المحصور اصلا
وبين القول بجواز ارتكاب المشتبه في المحصور [illegible] في الشبهتين لانه في حال اختيار احدهما للمباشرة يكون غير
مريد لمباشرة الآخر وان قلنا بانه يجوز بعد ذلك مباشرة الاناء الاول ارتفع الخلاف بين القول بجواز مباشرتهما على سبيل
التدريج فما [illegible] لانه في حال يريد مباشرة هذا يخرج ذاك عن محل الابتلاء وفي حال الآخر يريد مباشرة ذاك يخرج
الاول عن محل الابتلاء الا ان يقال المراد هو عدم ارادة مباشرة احدهما ابتداء وقصدا لا عدم ارادة المباشرة الآخر
بالتبع لارادة الآخر لكن يندفع هذا بجواز تنجيز الخطاب بالاجتناب عقلا وعرفا بالنسبة الى فاقد الارادة الفعلية التي هي مبدأ
للمباشرة في ساعته هذه مضافا الى استبعاد دوران وجوب الاجتناب مدار ارادة المكلف ومن هنا يندفع جعل المعيار
على طبق مورد صحيحة علي بن جعفر لان عدم ارادة مباشرة ما لا يتصل به الماء من الاناء انما هو بالنظر الى ساعته هذه وفعله
هذا من الوضوء والا فمباشرة الاناء في ساعة اخرى لا تبعد مضافا الى ان هذا المقدار ايضا لا يجري في التوضي من
الاناء لانه لم يعلم ان الوضوء قد فرض منحصرا امره في الاغتراف اذ قد يكون برفع الاناء ويصب في حال الوضوء
الماء على شيء من الاعضاء بالاناء وعند ذلك يرتفع الاغماض عن عدم انطباق الصحيحة المذكورة على الشبهة المحصورة اصلا
المعروف من نجاسة الاناء [illegible] لما ذكرناه تنبيها ان [illegible] وكلام شيخنا المتقدم ذكره
يقتضي عدم الفرق في جواز مباشرة الطرف المبتلى به اذا كان الطرف الآخر [illegible] بين ما لو علم قطعا بانه في
زمان يبتلى فيه بذلك الغير المبتلى به كما لو علم قطعا بانه في زمان يبتلى فيه بذلك الغير المبتلى به كما لو علم قطعا بانه
لا بد من الاجتماع [illegible] ومباشرة ثيابها في الزمن الآتي فان [illegible] الذي هو احد طرفي العلم الاجمالي يجب
الاجتناب عنه وعدمه وما ذكر من التعليل لعدم وجوب الاجتناب يساعد على ذلك ضرورة عدم جواز تنجيز التكليف بالاجتناب
عن ثيابها في حال [illegible] وان كان الخطاب معلقا وجعل التعليق جائزا واذا انتفى الخطاب المنجز بالنسبة الى غير المبتلى به قطعا

وشك

وشك في التكليف بالاجتناب عن المبتلى به لم يبق مانع من جريان الاصل لصيرورة الشك ابتدائيا الثاني انه لم يظهر
الى من شيخنا المفصلين بين محل الابتلاء وغيره تصريح بحال ما خرج عن محل الابتلاء اذا اتفق الابتلاء به من
حيث انه يجب الاجتناب عنه ام لا نعم في كلام شيخنا المتقدم ذكره ما [illegible] اذا علم اجمالا بوقوع النجاسة
في اناء او في موضع من الارض لا يبتلى المكلف به عادة او بوقوع النجاسة في ثوبه او ثوب الغير فان الثوبين كل منهما
من باب الشبهة المحصورة مع عدم وجوب اجتنابهما انتهى لكنه لا يخلو عن شوب الاجمال لان انتفاء وجوب الاجتناب
في الثوبين كما يمكن ان يتحقق بمباشرتهما كليهما كذلك يمكن ان يتحقق بمباشرة واحد منهما ولعل مراده هو الثاني ونحن
نقول توضيحا لما هو اللازم لقواعدهم ان ذلك يتصور على وجهين احدهما ان يتفق الابتلاء به قبل مباشرة المبتلى به
وهذا على قسمين الاول ان يكون ذلك بعد خروج المبتلى به عن محل الابتلاء [illegible] الحكم وهذا القسم هو جريان الاصل فيما
عرض الابتلاء به لانه لم يتنجز تكليف بالاجتناب عنه من جهة كونه احد طرفي العلم الاجمالي لكان عدم التكليف به في حال
عدم الابتلاء به معلوما قطعا وتعلق التكليف بالاجتناب عنه بعد ذلك مشكوك فيتعين الاصل البراءة وهذا نظير ما ذكره بعض مشايخنا
من انه لو كان له اناءان مثلا فخرج احدهما عن محل الابتلاء ثم حصل العلم بنجاسة احدهما لما كان الموجب للاصل فيما هو مبتلى
به فعلا لعدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الخارج عن محل الابتلاء ولو من جهة العلم الاجمالي [illegible] فلو كان الخروج عن
محل الابتلاء بعد تنجز التكليف بالاجتناب عنهما من جهة الابتلاء بهما للعلم الاجمالي الثاني ان يكون ذلك قبل خروج
عن محل الابتلاء وح لا بد من الاحتياط والاجتناب لتحقق العلم الاجمالي المردد بين امرين هما مبتلى بهما ثانيهما ان يتفق
الابتلاء به بعد مباشرة المبتلى به وهذا ايضا على قسمين على حذو قسمي الاول وحكمهما كالحكم في القسمين السابقين اما
مع اجتماعهما في الابتلاء بهما فواضح واما مع خروج الاول عن محل الابتلاء فلعدم تنجز التكليف بالمبتلى به بالفعل لانتفائها
ولا بالفعل فيجري فيه الاصل وتوضيحه ان التكليف بالاجتناب عند مباشرة الاول لم يكن منجزا ولهذا جرى فيه الاصل
والمفروض انه عند مباشرة الثاني ليس التكليف منجزا ايضا بالاجتناب عن الثاني لاحتمال ان النجس كان هو الاول
وقد خرج عن محل الابتلاء فلا مانع ان يقال اجتنب هذا النجس بعينه ولا اجتنب النجس المردد بين هذين لكون مقتضى
التحقيق بناء الحكم على ما تقدم من مداره على عدم جواز العمل بالاصل في مقام قيام العلم الاجمالي على خلافه فان
قلنا بان المستند فيه تعارض الاصلين من الطرفين كان المتجه هو جواز المباشرة لارتفاع التعارض بينهما في
المفروض وان قلنا بان المستند انما هو حكم العقل بعدم جواز الاستناد الى الاصل عند مخالفته العلم الاجمالي
وان فرض عدم [illegible] الاستحقاق عليه كان اللازم هو الحكم بعدم الجواز حذرا من لزوم المخالفة القطعية بمباشرة
ولو على سبيل التدريج فان قلت كما ان المخالفة القطعية للعلم الاجمالي غير مسوغة كذلك المخالفة الاحتمالية
وكما يجوز ارتكاب المخالفة الاحتمالية بمعونة الاصل فيما كان خارجا عن محل الابتلاء او الابتلاء به لم يجز ارتكاب
المخالفة القطعية لكون الاصل مستندا شرعيا قلت بين المقامين فرق بين لان المخالفة الاحتمالية انما تجوز مع
بمعونة الاصل بحكم العقل بجوازه واما المخالفة القطعية فلا يجوزها العقل قطعا ولا يجوز ح اجراء الاصل مع
القطع بمخالفته العلم الاجمالي لعدم اعتبار الاصل لرفع الاحتمال مع عدم [illegible] لرفع القطع ولهذا اختص جواز

لارتكاب الشبهة الغير المحصورة بما اذا بقي من اطرافها بقدر الحرام فلا يجوز مباشرة الجميع فلو باشره استحق عقاب مخالفة
الواقع عند وقوعه في الاخير بل نقول انه لو كان قاصدا لمباشرة جميعها من اول الامر كان عاصيا ونقول ان
الملاقي ثم جواز ارتكابها بناء على هذه ... بحكم العقل بعدم جواز مخالفة المولى على وجه القطع الثالث انه
لا فرق في الشبهة المحصورة بين ما لو كانت مسبوقة بحالة متيقنة يقتضي استصحابها وجوب الاجتناب وبين ما لو كانت
مسبوقة بحالة متيقنة يقتضي استصحابها عدم وجوب الاجتناب وبين ما لو لم تكن مسبوقة بشيء من الحالتين مثال
الاول ما لو كان هناك اناءان يعلم انهما خمر ثم علم بانقلاب احدهما خلا ولم يعلم بعينه فاشتبه الخل بالخمر فان مقتضى
استصحاب الخمرية في كل واحد منهما كان الجمع وجب الاجتناب ومثال الثاني ما لو كان هناك اناءان من ماء طاهر
ثم علم بوقوع النجاسة في احدهما ولم يعرفه بعينه فاشتبه المتنجس بالطاهر فانه لو بني على استصحاب الطهارة في كل
منهما كان اللازم عدم وجوب الاجتناب ومثال الثالث ما لو كان هناك اناءان يعلم ان احدهما ماء والاخر بول ولا
يعلم شيئا من الماء والبول بعينه فهذه اقسام ثلاثة لا فرق بينها فيما ذكرناه من وجوب الاجتناب بحكم الادلة الدالة على
الاحكام الواقعية وقد يقال انه يحصل من ملاحظة انقسام الشبهة المحصورة الى هذه الاقسام الثلاثة مسلك اخر في الاستدلال
على وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة وبيانه انه يستصحب في القسم الاول وهو المسبوق بالحالة المتيقنة المقتضية
لوجوب الاجتناب النجاسة لان المفروض ان الانائين قد كانا نجسا سابقا قطعا فيحكم بوجوب الاجتناب ثم يتعدى الى
غيره من القسمين الاخيرين اللذين هما المسبوق بالطهارة وغير المسبوق بعدم القول بالفصل واما ان يستصحب الطهارة في
القسم الثاني ثم يتعدى الى ما عداه بعدم القول بالفصل بينه وبين غيره لمقتضى العلم الاجمالي بطرو النجاسة وفيه ان
المستصحب في القسم الاول ان كان هي النجاسة الذاتية الثابتة للخمر فلا وجه لاستصحابها للعلم القطعي بزوالها عن احد الانائين
ان كان المستصحب هي النجاسة العرضية اللاحقة الناشئة من جهة الاشتباه بين الطاهر والنجس فليس لها حالة سابقة
فيكون استصحاب الحرمة الذاتية لاثبات الحرمة العرضية من قبيل الاستصحاب المعروف في السنة الاواخر بالاستصحاب [illegible]
مثل ما وقع من بعضهم في الحيوان الذي يتلف ويتولد منه التذكية من اثبات نجاسته بعد الذبح باستصحاب النجاسة في حال
الولادة من جهة القطع بكونه في تلك الحال مصحوبا بالدم واثبات النجاسة بعد الذبح بذلك ومعلوم ان ذلك [illegible] من
قلت التنبيه الرابع انه لا اشكال في انه يترتب على العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة الاحكام الطلبية وكذلك الاحكام
المترتبة على الاحكام الطلبية فاذا علم اجمالا بنجاسة احد الانائين توجه اليه الحكم الطلبي وهو حرمة شربهما وكذلك حرمة
مباشرتهما على القول بحرمة استعمال النجس وكذلك الحكم الوضعي المترتب على الحكم الطلبي وهو فساد الوضوء لو توضأ باحدهما
[illegible] فساد البيع لو اشتري غير المتعذر بها المترتب على الحكم الطلبي الذي هو [illegible] كل منهما ولا اشكال ايضا في انه لا يترتب جملة
من الاحكام الوضعية المترتبة على الاحكام الوضعية كاستحقاق الحد فلا يترتب على مباشرة الشبهة المحصورة فلو شرب احد
الانائين اللذين علم ان احدهما خمر والاخر [illegible] لم يترتب عليه استحقاق الحد وكذلك لو جامع احدى
المرأتين اللتين علم ان احدهما زوجته والاخرى اجنبية لم يصر العلم الاجمالي سببا للاستحقاق [illegible] انما الاشكال في بعض
الاحكام الطلبية المترتبة بواسطة الحكم الوضعي كوجوب الاجتناب عن ملاقي الشبهة المحصورة بان يلاقي احد الانائين فهل هذا

وكذلك لا يجوز ادخال الحد المشتبه في المسجد اذا كان [illegible] بالنجس على القول بحرمة مطلق ادخال النجس في المسجد [illegible] على القول بحرمة [illegible] خصوص الملوث

انما قيدنا بان يلاقي احد الانائين فقط لانه اذا لاقى جزء منه احد الانائين وجزء الاخر الاناء الاخر صار من [illegible] المعلوم بنفسه منه دام ظله

وجوب الاجتناب انما يجيء بواسطة كونه متنجسا فذهب الاكثر الى عدم وجوب الاجتناب عن ملاقي الشبهة المحصورة
وذهب العلامة في المنتهى الى وجوب الاجتناب عن ملاقيها وتبعه على ذلك جماعة منهم صاحب الحدائق والحق ما ذهب
اليه الاكثر والذي يصلح سندا لمخالفينا امور الاول ان الاستناد الى العلم الاجمالي كما اقتضى وجوب الاجتناب عن نفس
المشتبه بالنجس كذلك يصلح مقتضيا لوجوب الاجتناب عن الملاقي اما بان يقولوا ان توسط الحكم الوضعي وترتب
الحكم الطلبي الذي هو وجوب الاجتناب عن الملاقي غير مضر اصلا او ان الواسطة ملغاة في هذا المقام فلا اثر لها
او ان المقام مما لا واسطة فيه راسا من جهة ترتب الحكم الطلبي الذي هو وجوب الاجتناب عن الملاقي على الحكم الطلبي
الذي هو وجوب الاجتناب عن اصل الشبهة وفيه ان العلم الاجمالي في اصل الشبهة انما كان يقتضي الاجتناب عن اطراف
الشبهة من باب المقدمة للتحرز عن النجس الواقعي المعلوم فيهما والمقدمية انما تصدق في الاحكام التكليفية الاقتضائية
فيصح اتصاف المقدمة بالوجوب والاستحباب والحرمة والكراهة بخلاف الاحكام الوضعية فلا يعقل اتصاف شيء بالنجاسة
لكونه مقدمة لما هو نجس كما انه لا يعقل اتصاف شيء بالاباحة وكونه مرخصا فيه من جهة كونه مقدمة لمباح مرخص فيه فان
المتصف بالاباحة انما يتصف لنفسه ولا يمكن اثبات الاباحة لمقدمة اكل التفاح كالمشي الى السوق او البستان مثلا من
جهة كون اكل التفاح مرخصا فيه الا ان كان لطلاق عنوان المرخص فيه في حد نفسه كان مباحا والا فلا واذا لم يجر عنوان
المقدمية في الاحكام الوضعية لم يقتض العلم الاجمالي ثبوت النجاسة التي يترتب عليها حكم وجوب الاجتناب الثاني الاخبار
الدالة على وجوب الاجتناب عن النجس كما في النجاسات الواقعية تفيد وجوب الاجتناب عن ملاقيها ايضا وهذا الذي تمسك به السيد
ابو المكارم ابن زهرة على نجاسة الماء القليل الملاقي للنجاسة بقوله تعالى والرجز فاهجر وما يدل على ان الامر بالاجتناب عن
النجس يفيد الامر بالاجتناب عن ملاقيه خبر عمرو بن شمر عن جابر الجعفي عن ابي جعفر عليه السلام انه اتاه رجل فقال له وقعت فارة في خابية
فيها سمن او زيت فما ترى في اكله فقال ابو جعفر عليه السلام لا تاكله فقال الرجل الفارة اهون علي من ان اترك طعامي لاجلها فقال له
ابو جعفر عليه السلام انك لم تستخف بالفارة وانما استخففت بدينك ان الله حرم الميتة من كل شيء وجه الدلالة انه جعل ترك
الاجتناب عن الطعام استخفافا بتحريم الميتة ولولا استلزامه لتحريم ملاقيه لم يكن اكل الطعام استخفافا بتحريم الميتة فوجوب
الاجتناب عن شيء يستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقيه والمراد بالتحريم في الرواية هو النجاسة والا فليس مطلق ملاقي المحرم محرما
واذا كان الامر بالاجتناب عن الملاقي في النجاسات الواقعية فكذلك الحال في النجاسات الظاهرية كالشبهة المحصورة
فيكون الامر بالاجتناب عنهما امرا بالاجتناب عن ملاقيهما والى هذا ينظر ما حكي عن العلامة في المنتهى في مقام الاستدلال
على ذلك من ان الشارع اعطاهما حكم النجس [illegible] حكم النجس فيجب [illegible] ملاقي كل منهما وان لم يلاق العين وفيه
اولا انا نمنع من دلالة الامر بالاجتناب عن النجس على الامر بالاجتناب عن ملاقيه كما ان الامر بالاجتناب عن المحرم
ليس امرا بالاجتناب عن ملاقيه وثانيا انا نسلم ان الامر بالاجتناب عن النجس يدل على الامر بالاجتناب عن ملاقيه لكن
نقول ان هذا الخطاب اذا عرض على اهل المحاورة والتعارف لم يفهموا منه الا ان سبب وجوب الاجتناب عن الملاقي
انما هو كون النجاسة صفة سارية الى الملاقي بسبب الملاقاة فتتعدى تلك الصفة من الملاقى الى الملاقي وكما ان
الامر بغسل شيء اذا عرض على اهل التعارف فهموا منه الاخبار بنجاسة ذلك الشيء ولهذا تراهم الفقهاء رحمهم [illegible]

فائدة

ابوال ما لا يؤكل لحمه من مجرد الامر بغسلها في الاخبار واذا كان المناط سراية صفة النجاسة الى الملاقي لم يكن وجه للحكم بنجاسة
ملاقي الشبهة المحصورة لعدم احراز سراية صفة النجاسة اليه اذ لعله لاقى الطاهر من المشتبهين في الواقع ويظهر ثمرة الفرق
بين القسمين في هذا الجواب والمنع في الجواب الاول في زوال عين النجس فان المحل بعده يحسب من قبيل ملاقي النجس فان
قلنا بالمنع من دلالة الامر بالاجتناب عن النجس على الامر بالاجتناب عن ملاقيه كان حسبه زوال العين من المطهرات كما
هو مذهب بعضهم على وفق الاصل ولم يحتج الى دليل وان قلنا بالتسليم ودلالته على الاجتناب عن ملاقيه كان حسب زوال
العين من المطهرات مما يحتاج الى الدليل وقد قلنا ان الحق دلالته على ذلك فيكون وجوب الاجتناب عن الملاقي تماما
على الدليل وهو دليل وجوب الاجتناب وان لم يقم دليل على ذلك سواه وعلى هذا فيبطل قول من يقول ان الميت نجس
غير منجس ضرورة عدم الفرق بينه وبين الميتة وغيرها من النجاسات فكيف يكون غير الميت منها منجسا ولا يكون هو منجسا
ثم لا يتنجس النجس ملاقيه الا برطوبة وذلك امر مشترك بين جميع النجاسات وكذلك يبطل ما يحكى عن بعضهم في توجيه كون
زوال العين النجاسة من الحيوان الصامت من جملة المطهرات من انه لا دليل على تنجس بدن الحيوان بالنجس ووجه بطلانه انه لا
فرق بين الملاقيات بعد ملاقاة النجاسة لها برطوبة فالقول بانه لا دليل على تنجس بدن الحيوان ليس باولى من القول
بانه لا دليل على تنجس الحجر فان قلت لو كان ما ذكرت حقا كان اللازم ان لا يحكم الفقهاء في البلل المشتبه الخارج من مخرج
البول بتنجيس ملاقيه لانه ايضا من قبيل الشبهة المحصورة كما حكي عن صاحب الحدائق لدوران امره بين كونه بولا او كونه مذيا
مثلا وجعل هذا مما يرد نقضا على القائلين بطهارة ملاقي الشبهة المحصورة قلت اولا ان البلل المشتبه ليس من باب الشبهة
المحصورة بل هو من الشبهات الابتدائية لانه يعتبر في الشبهة المحصورة وجود العلم الاجمالي وهو مفقود في المقام فعد امثال
ذلك من الشبهة المحصورة كما في صاحب الحدائق مما لا وجه له وثانيا ان امر الشارع بالاجتناب عن البلل المشتبه و
ملاقيه ارشاد الى تقديم الظاهر على الاصل في صورة تعارضهما لان الاصل وان كان في نفسه الطهارة الا ان الظاهر
الظاهر من البلل الخارج بعد البول بزمان يسير هو كونه بولا فهو مما قدم فيه الشارع الظاهر على الاصل كما قدم
عليه في مسئلة غسالة الحمام حيث حكم عليها بالنجاسة وهذا نظير التنبيه الثاني في تمهيد القواعد مما قدم فيه الظاهر على الاصل
ويشهد لهذا ان الحكم بنجاسته انما هو في صورة خروجه قبل الاستبراء فان الظاهر فيه النجاسة لكونه بولا واما بعد الاستبراء
فان الظاهر فيه الطهارة من جهة انه لو كان قد بقي شيء من البول في المجرى لخرج بالاستبراء وثالثا ان ما ذكره صاحب
الحدائق من ان المستفاد من الحديث الوارد في الانائين المشتبهين هو نجاسة الملاقي لانه امر باراقتهما و
التيمم وليس المقصود من الاراقة الا ان يتلف ويعدم ولا يلاقي شيئا فلا يتنجس فلولا نجاسة الملاقي لم يكن وجه للامر باراقتهما
وفيه ان هذا الحديث لا دلالة له على نجاسة الملاقي لان الامر بالاراقة كناية عن الاعراض عنهما لان الاعراض عنهما
مطلوب ومجرد الامر بالاعراض عن نفس المشتبهين وعدم التوضي منهما لا يدل على نجاسة ملاقي احدهما وبهذا يظهر
بطلان ما ذكره بعض الاخباريين ايضا من انه لا يجوز التيمم الا بعد اراقة الانائين لا مع وجودهما او التيمم بعدهما الرابع ان
الدليل الدال على وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة يدل على وجوب الاجتناب عن ملاقيها ايضا وتوضيح ذلك انه
اذا لاقى الملاقي احدهما دار الامر بين ان يكون قد لاقى النجس منهما او الطاهر فان كان قد لاقى النجس منهما كان ذلك

النجس

النجس والملاقي نجسا في الواقع دون الطرف الآخر وان كان قد لاقى الطاهر كان الملاقي والملاقى طاهرين دون الطرف الآخر
فهو الحال مثل ما لو شك في ان النجاسة هل اصابت هذين الانائين معا او ذلك الاناء الآخر وحده ولا ريب ان مثل
هذه الصورة داخلة في الشبهة المحصورة بحسب الموضوع فيجري فيها حكمها وقد تقرر ان حكمها وجوب الاجتناب فيجري هنا ايضا
وتنبيه انه اذا قام على احد طرفي الشبهة المحصورة او اطرافها ما يخرجه عن كونه طرفا للشبهة ليجري فيه حكمها كما لو قام بينة على
ان هذا الاناء من المشتبهين طاهر وكذلك اليد ومن هنا يصح لنا ان ناخذ النقود من يد التاجر مع علمنا اجمالا بان
شيئا من مال الرجل العشار حرام فليس جواز الاخذ منه الا لكون اليد امارة شرعية على الملك وعلى هذا فنقول ان
الاصل الموضوعي وهو استصحاب طهارة الملاقي ينهض باثبات طهارته فان قلت لم لا تتمسك بالاستصحاب في اثبات طهارة
اصل المشتبهين اللذين هما طرفا الشبهة المحصورة مع انه لا فرق بين طرفي الشبهة وملاقيهما في كون كل منهما مسبوقا بحالة
متيقنة هي الطهارة قلت لان الاستصحاب هناك مبتلى بالمعارض ولا يجري للاشتباه لانه كما يجري استصحاب طهارة هذا الاناء كذلك يجري في
الآخر فيتعارضان بالعرض من جهة قيام العلم الاجمالي بنجاسة احدهما فلا نقول انه ان اريد اجراء الاستصحاب في واحد معين كان
ترجيحا بلا مرجح وان اريد اجراؤه فيهما معا كان مخالفا للعلم الاجمالي فان قلت العلم الاجمالي قائم بالنسبة الى الملاقي والملاقى
ايضا فكل منهما طرف العلم الاجمالي فكيف تقول بجريان استصحاب طهارة الملاقي بالكسر مع كونه واقعا في طرف الشبهة مع الملاقى
بالفتح قلت ان الشك في طهارة الملاقي بالكسر ناش من الشك في الملاقى بالفتح فلو لم يكن الاصل في الثاني معارضا كان
قد اقتضى الطهارة فكان اللازم ان يعتبر الاول ولكن لما تعارض الاصلان في الثاني بقي الاول مورد الشك فلا مجال للترجيح
فيه استصحاب الطهارة وعلى هذا فلا يبقى اشكال في استصحاب طهارة الملاقي ولذلك نظائر في الشرع منها مسئلة تتميم الماء النجس
كرا بماء طاهر فانه مما يجري فيه استصحاب طهارة الماء الطاهر واستصحاب نجاسة الماء المتنجس وهذان الاستصحابان وان لم يكونا
متعارضين بالذات الا انهما متعارضان بالعرض من جهة ملاحظة ما ثبت في الشرع من ان الماء الممازج لآخر مع تساويهما في السطح
لا يثبت له حكمان متغايران لما امتزج من الماء الآخر فمقتضى كلام الفقهاء ان ملاقي مثل هذا الماء لا يحكم عليه بالنجاسة وكذلك نفس الماء
لان الاصلين لما تعارضا في اصل ذلك الماء صار الملاقي له مشكوكا من حيث الاتصاف بالطهارة والنجاسة فيجري فيه استصحاب
طهارته وما نحن فيه مثل الماء المجتمع فيجري فيه قاعدة الطهارة وهذه القاعدة وان كانت لا تعاوم الاستصحاب الا انه من المقرر
ان كل اصل اقوى اذا ابتلي بالمعارض لزم التعويل على ما دونه من الاصول ومما ذكرنا يعلم انه لو غسل بالمتنجس جرى فيه استصحاب
نجاسته السابقة ومنها ما لو غسل ثوبه المتنجس بالماءين المشتبهين جميعا على وجه التعاقب فانه يدور الامر بين تاخر الغسل
بالطاهر الذي حكم بطهارة المحل وتاخر الغسل بالمتنجس الذي حكم بنجاسة المحل واستصحاب عدم تقدم كل منهما معارض
باستصحاب عدم تقدم الآخر ومع ذلك فيرجع في المحل الى قاعدة الطهارة لمكان الشك في نجاسته واهمال الاستصحاب النجاسة
السابقة لورود الماء قطعا باصل الماء الطاهر والى هذا اشار العلامة الطباطبائي في منظومته حيث قال ولو تعاقبا
على رفع الحدث لم يرتفع وليس هكذا الخبث يعني انه يحكم بارتفاعه وتفصيل المقال في ذلك في الفروع عند
يستثنى مما ذكرناه من عدم وجوب الاجتناب عن ملاقي الشبهة المحصورة موردان الاول كما لو لاقى شيء احد الانائين
والآخر شيء آخر او لاقى جزء من الثوب مثلا احد الانائين وجزء آخر الاناء الآخر فانه يجب الاجتناب عن الملاقيين معا

لا يجري قاعدة الطهارة ايضا الا لم يكن هناك [illegible] استصحاب [illegible] وامره فهو [illegible] العنبر [illegible] للشيخ
كما يبطل [illegible] طهارة الاناء

في المثال الاول وعن جزئي الملاقي في المثال الثاني والسر في ذلك قيام العلم الاجمالي بنجاسة احدهما في المقام بعنوان الشبهة المحصورة وقد قلنا ان حكمها وجوب الاجتناب الثاني ما لو كان هناك اناآن فلاقى احدهما ثوب ثم خرج الاناء الذي لاقاه الثوب عن محل الابتلاء بان سار بيد العدو او الغصب ثم علم حصل العلم اجمالا بان احد الانائين نجس فانه يقوم الثوب الملاقي مقام الاناء الذي لاقاه فيحصل العلم اجمالا بان احدا من الثوب والاناء الباقي نجس وهذا ايضا يؤول الى نفس الشبهة المحصورة ولا اشكال فيه انما الاشكال فيما اذا عاد الاناء الذي لاقاه بعد حصول العلم الاجمالي ودخول الملاقي في طرف الشبهة بالعلم الاجمالي بنجاسته او نجاسة الاناء الاخر فيحتمل هنا امور احدها ان يقتصر على وجوب الاجتناب عن الملاقي والاناء الاخر ولا يحكم بنجاسة الاناء الذي خرج من محل الابتلاء الى غير ذلك خروج عن حكم وجوب الاجتناب فلا دليل على وجوب الاجتناب عنه بعد ذلك وثانيها ان يحكم بوجوب الاجتناب عن الانائين دون الملاقي نظرا الى ان عوده الى محل الابتلاء مع تحقق العلم الاجمالي يكون شيء منه من الاناء الاخر بحيث يجب الاجتناب عنه ويرجع في الملاقي عدم وجوب الاجتناب للاصل الذي هو استصحاب طهارته وثالثها ان يحكم بوجوب الاجتناب عن الكل لان حكم وجوب الاجتناب ثابت في الملاقي بمجرد صيرورته احد طرفي الشبهة وبعد الاناء الاخر بدخوله في محل الابتلاء يجب الاجتناب عن الجميع وبعض من اخر جعل الاقوى هو الوجه الاول ثم الاخير ولا بد من التامل التام في هذا المقام فانه غير محرر في كلمات الاقدمين الخامس انه لا ريب في ان المباشرة للمشتبهين وعدم الاجتناب عنهما دفعة محرم بما هو محرم يجب الاجتناب عنه للتورع عنه وهل يجب الاحتياط في التدريج ام لا وان امثلته من الشرع فيها اما لو علم المباشر للحلال لا احتمال ان احدى معاني الثنين بوقعهما الآن وهذا مما اشتمل على لوبا فصل يجب عليه الاحتياط والتورع من الجميع منها ما ذكره الشيخ في الحائض على ما ذكره العلامة رحمه الله وبعض المتاخرين من ان المرأة المستمرة لوقت حيضها ودون عدده اذا استمر بها الدم من اول الشهر الى آخره ثم علم اجمالا ان حيضها ثلاثة ايام في اول الشهر او آخره او وسطه بما يساوي العدد الذي تعلم استقرار عادتها عليه حيض وذلك حكم عليها بلزوم الاحتياط في تمام الشهر بمعنى ان تعمل عمل المستحاضة في تمام ذلك الشهر فتصلي وتصوم فيتجنب جميع تروك الحائض من قراءة العزائم واللبث في المساجد وتمكين الزوج اختيارا الى غير ذلك مما تقرر في كتب الفروع ثم انها تقضي من صومها ما يزيد على العدد الذي استقر عادتها عليه بواحد فلو كان العدد عشرة قضت صوم احد عشر يوما واما السر في ذلك انه يحتمل ان يكون قد اخذها الحيض في وسط النهار فيكون منتهاه ايضا في وسط النهار فيتحقق حيض عشرة ايام في احد عشر يوما بمعنى انه يكون يوم من العشرة ملفقا فلا بد من قضاء احد عشر يوما حتى يحصل العلم وكون الاكثر حكموا في المسئلة بالتخيير فقالوا بانها تتخير في وضع العدد الذي تعرفه انه عدد حيضها في اول الشهر او وسطه او آخره ومنها ما لو طلق امرأة فاشتبهت بغيرها فاراد المضاجعة باحديهما في ليلة وبالاخرى في ليلة المستقبلة فان مضاجعتهما على هذا الوجه وكذلك مشتبهاتها الاقدام على ارتكاب الشبهة المحصورة تدريجا والامثلة كثيرة والغرض تحقيق الحكم فيها على وجه العموم فنقول قد عرفت ان المستفاد من كلام الشيخ ره هو وجوب الاحتياط وهو الحق لان ترك الاحتياط في مثل ذلك مما يوجب الخروج عن طريقة الاطاعة المعتبرة عند العقلاء وعدم تفويت غرض الشارع من تحليل الحلال وتحريم الحرام كما عرفت تفصيله في الاستدلال على وجوب الاجتناب واما القول بالتخيير فيما نحن فيه فلا دليل عليه فالحاصل ان اللازم هو الاحتياط

ما ذكره الشيخ من الاحتياط بفعل العبادة لا يبعد ان لم ينافي حال الحيض ... ان يتعين ...

خ

الشرعية
ثم لو علم خروج احد الطرفين عن محل الابتلاء لم يوجب القول بالاحتياط في الشبهة ايضا كذلك لو استفيد من الادلة ما يوجب ارتفاع الاحتياط كما في مسئلة الحيض فان الخطاب باحكام الحيض مقيد بالحيض كما في قوله دعي الصلوة ايام اقرائك وكذلك قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض خطابا الى الازواج فان حكم ترك الصلوة واعتزال النساء وغيرهما قد اخذ مقيدا بعنوان الحيض وذلك العنوان ليس في المستمرة الدم غير معلوم فلا يجب الاحتياط في جميع الشهر ولعل هذا هو الوجه في حكم الاكثر بالتخيير وذلك بخلاف اكل الربا ومقاربة الاجنبية فان حرمتهما غير مقيدة بعنوان مشكوك ولا الى اتحاد ولا حال فيثبت في تحقق فقد استفيد من الادلة الشرعية في مسئلة الحيض ما يوجب ارتفاع الاحتياط دون المسئلتين الاخريين ثم لو بنينا على عدم وجوب تحصيل الموافقة القطعية في التدريجيات بالاحتياط فهل يلزم الفرار عن المخالفة القطعية او يبنى على القول بالتخيير ام لا يلزم ذلك بل يرجع الى الاصول الجارية في المورد كاستصحاب الطهارة في مسئلة الحيض المتقدمة نظرا الى ان العلم الاجمالي لا يرفع الاستصحاب فيبنى على استصحاب الطهارة في مسئلة الحيض المتقدمة الى انتهاء الشهر بحيث يجب عليها في البعض ان يحصل لها العلم بتحقق الحيض بانقضاء الشهر فتقضي من العبادة ما يلزمها قضاء وكاصل البراءة فيما لم يكن هناك استصحاب كما في مسئلة الربا ومسئلة المطلقة المتقدمتين فيبنى على اصالة البراءة راسا لا بالنسبة الى فرد مخير او تعيينه والحق هو الرجوع الى الاصول دون التخيير لعدم دليل عليه مضافا الى ادلة الاستصحاب في مورده وادلة اصل البراءة لانه بعد ما فرضنا عدم وجوب الاحتياط بعد كل من الطرفين من المشكوك بالشك البدوي ومما لا خطر كون الشك بدويا مما لا خطر ادلة البراءة بتمام المطلوب كما تشمله عمومات الواردة في كل من موارد الشك في البراءة فلا بد من البناء على التخيير وذلك عموم مثل ما دل على حرمة الربا وحرمة المطلقة وما دل على حرمة الربا وما دل على احكام الحيض من العمومات مثل حرمة مقاربتها مثلا قلت لا مجال لذلك من وجهين الاول ان الشبهة والموارد المذكورة مصداقية والعمومات ليس لها قوة رفع الشبهة عن المصاديق ضرورة انه مع الشك في كون الدم حيضا لا يمكن ما دل على حرمة المقاربة في ايام الحيض باثبات كونه حيضا وهكذا غيره من المصاديق الثاني ان الحمل بالعمومات انما هو من باب حجية الظهور المعتبرة من باب الظهور العرفي ومع العلم الاجمالي ينتفي الظهور العرفي فلا يبقى مجال التمسك بها السادس انك قد عرفت انه قال صاحب الحدائق بعد استضعاف سند رواية عمار ورد ما استدل به على وجوب الاجتناب في تعارض ما ... من قواعد الاصحاب انه لو تعلق الشك بوقوع النجاسة في الماء وخارجه لم يحكم بنجاسة الماء بل النجاسة عن تمامه وهو مؤيد لما ذكرنا ما انتهى وقال في الحدائق بعد نقل وجه الفرق بين ما نحن فيه وما فرضه قدس سره ممكن بان مقتضى القاعدة المستفاد من الاخبار بالنسبة الى الاشتباه المحصور تكون افراد الاشتباه بالمحصور ان يكون افراد الاشتباه امورا معلومة بخصوصها وبالنسبة الى غير المحصور ان لا يكون كذلك وما ذكره من الصورة المشار اليها انما هو من الثاني لان العلم على ان القاعدة المذكورة انما تتعلق بالافراد المندرجة تحت ماهية واحدة والجزئيات التي تحويها حقيقة واحدة فاذا اشتبه طاهر منها بنجسها او حلالها بحرامها فيفرق فيها بين المحصور وغير المحصور بما تضمنته تلك الاخبار واما وقوع الاشتباه كيف كان انتهى والظاهر ان صاحب الحدائق اراد ان مقتضى القاعدة عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة نظرا الى ان الحكم بالمحصور ... وللحيض بعين فيتخير وان الذي يلجأ اما الى الاحتياط هو الاخبار الدالة على ارتفاع الاثنين المشتبهين بالنجس ...

ولبستفاد

ضعيفة السند والشهرة بما وضح فيصير مقتضى القاعدة المذكورة عدم وجوب الاجتناب لو دار الامر بين وقوع النجاسة
في الاناء وخارجه وان ذلك مؤيد بما قالوا من عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة من عدم حكم الاصحاب صريحا بعدم
وجوب الاجتناب في مسألة وقوع النجس في الاناء او خارجه وانما ورد نص يحتمل لذلك على ما عرفت فعلى تقدير ان
ذلك هو المراد مبني على ما ذكرناه من عدم جريان حكم الشبهة المحصورة وهو وجوب الاجتناب على ما كان خارجا عن محل
الابتلاء لا عدم وجوب الاجتناب عنها مطلقا كما توهم وليس مقتضى عدم تنجس المتنجس والحرام بعينه هو التخيير بحسب القاعدة
لدوران الامر بين الحرام وغير الواجب فيجب الاحتياط واما كلام صاحب الحدائق فلا نرتضيه عليه اولا ان صاحب المدارك اراد
بخارج الاناء ظهره او المكان الذي بين يدي المكلف لا اقصى بلاد المشرق او المغرب وثانيا ان ما ذكره من لزوم حصره
في الشبهة المحصورة الاندراج تحت حقيقة واحدة مما لا نفهم له معنى ولا وجها وصدوره من مثله ممن يحذو حذو اهل
البيت فغاية الغرابة الذي ليس ما تحصل من كلامه من اشتراط الاندراج تحت حقيقة واحدة في حرمة الاجتناب ولا نعرف وليت
شعري كيف اجترى على الحكم به ثم ان عنا يوجب كالصبابة ان المراد من الاندراج تحت حقيقة واحدة هو الاندراج تحت خطاب
تفصيلي وارد في الكتاب او السنة بحيث لو اقدم على ارتكاب طرفي الشبهة المقترنين في العلم الاجمالي لزم مخالفة
الخطاب التفصيلي المذكور لكن هذا المعنى لا يساعد عليه كلامه لان جعل الاناء وخارجه من قبيل مختلفي الحقيقة وهذا
المعنى من اختلاف الحقيقة لا ينطبق على ذلك لان مباشرتهما جميعا يترتب عليها مخالفة الخطاب التفصيلي وهو ما دل على
وجوب الاجتناب عن النجس وكيف كان فهذا المعنى الاتفاق في الحقيقة والاختلاف فيها بمعنى الاندراج تحت الخطاب
التفصيلي الذي يلزم من ارتكابهما مخالفته يتصور على اقسام الاول ان يكون الحكمان كالوجوب والحرمة متحدين مع اتحاد
متعلقهما واتحاد جهة الحكم كما في الانائين فان حكمهما وهو الحرمة المتعلقة بالنجاسة من جهة الشرب متحد مع اتحاد متعلقه
وجهته كما علم من هذا التقرير الثاني ان يكون الحكم متحدا مع المتعلق دون الجهة كما لو اشتبه النجس في اناء ماء وثوب
فان الحكم وهو الحرمة ومتعلقها وهو النجس وان كان متحدا الا ان جهة الحرمة مختلفة فيهما لان المحرم من الثوب لبسه
للصلاة ومن الماء شربه وعلى هذا القياس وربما امكن ان يكون هذا القسم هو مراد صاحب الحدائق من عدم
الاندراج تحت حقيقة واحدة اذ ليس في الشرع خطاب جامع بين مفهوم حرمة شرب الاناء وحرمة التيمم على الارض
النجس لو اريد في مثال الاناء وخارجه الارض مثلا فان كان مراده هذا المعنى فليس بذلك البعيد الثالث ان يكون
الحكم متحدا مثل ما لو شك في ان اما ان هذا الاناء خمر او ذلك الثوب مغصوب فان الحكم وهو الحرمة وان كان متحدا الا
ان متعلق الحرمة في احدهما هو الخمر لحرمة شربه لكونه مسكرا وفي الآخر الثوب المحرم لبسه لكونه مغصوبا الرابع ان يختلف
الحكم ايضا مثل ما لو علم اجمالا ان الخطاب المتوجه اليه اما هو حرمة شرب الخمر او وجوب قراءة الدعاء عند رؤية الهلال
وفي اعتبار العلم الاجمالي المنضم بالصور المذكورة وجوه يحتمل ان يكون معتبرا في القسم الاول دون غيره ويحتمل ان
يكون معتبرا في القسمين الاولين دون غيرهما ويحتمل ان يكون كذلك في الثلثة الاول دون الرابع ويحتمل ان يكون معتبرا في
الجميع ويحتمل ان لا يعتبر في شيء وقد تقدم تفصيل القول في ذلك في باب حجية القطع السابع ان لا اشكال في انه
لو كان هناك انائان مثلا فتلف احدهما ثم حصل العلم الاجمالي بنجاسة احدهما لم يجب الاجتناب عن الاناء الباقي اما

وفي كلام العلامة في المختلف الا
اما كلام صاحب المدارك
فلما يتجه عليه

عليه ح

معتبرا في

وصل

لو حصل العلم الاجمالي بنجاسة احدهما ثم تلف شيء منهما فانه يجب فيه الاجتناب لكون العلم الاجمالي منجزا للتكليف وكل
موضع تنجز فيه التكليف ولو آنا ما وجب الخروج عن عهدته وهذا بخلاف الصورة الاولى فان العلم الاجمالي المتاخر لا
يوجب تنجز التكليف بحكم العقل والعقلاء وليس عدم وجوب الاجتناب في الصورة الاولى وعدم وجوبه في الثانية مبنيا على
استصحاب عدم التكليف واستصحاب العقل مستقل بالحكم بالبراءة في الاولى والاشتغال في الثانية ثم لو علم بعد العلم
الاجمالي بنجاسة احدهما وطهارة الآخر بان الطاهر واحد بعينه لم يلزم الاجتناب عنه وتعين الاجتناب عن الآخر وكذلك
لو علم تفصيلا بنجاسة واحد بعينه لزم الاجتناب عنه دون الآخر بحكم العلم التفصيلي او جعل الشارع منزلته كالبينة
مثلا ثم ان في حكم التلف في الجملة ما هو بمنزلته كما لو رخص الشارع في شرب احدهما لضرورة من مرض او عطش موجب
لرخصته ومحل البحث انما هو قبل التصرف فيما رخص فيه لان فرض فيما بعد التصرف فيرجع الى التلف الحقيقي فيبحث
فيهما انما هو عن اذن الاذن في واحد هل يوجب جواز التصرف في غير المأذون فيه مع المأذون فيه ام لا فنقول
ان ذلك على قسمين احدهما ان يكون المرخص فيه واحدا معينا كما لو قال الطبيب اشرب هذا الاناء مخصوصا فيكون
هو بعينه مرخصا فيه من الشارع لذلك والثاني ان يكون المرخص فيه احدهما لا بعينه كما لو امر الطبيب بشرب احدهما
وعلى التقديرين اما ان يكون العلم الاجمالي سابقا على الترخيص او لاحقا له وان كان سابقا على نفس الشرب فهذه
اقسام اربعة اما لو كان المرخص فيه معينا فلا بد هناك من التفصيل بانه يتراءى ان كان الترخيص الناشئ عن الاضطرار
قبل العلم الاجمالي او معه لم يجب الاجتناب عن الباقي فيجوز شربه لان الامر يؤول الى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن
الحرام الواقعي اذ لعله كان هو منشأ وجوب الاجتناب وذلك لانه يحتمل ان يكون المحرم في الواقع هو المضطر اليه وقد اذن
الشارع بعينه فخرج من تلك الجملة عن طرف الشبهة وصار كالتالف فيرجع الشك في الاجتناب عن الباقي الى الشك في
التكليف وحكمه البراءة وان كان الترخيص المذكور بعد العلم الاجمالي وجب الاجتناب عن الآخر لان الاذن في ترك بعض
المقدمات العلمية بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي يرجع الى الاكتفاء في امتثال ذلك التكليف بالاجتناب
عن بعض المشتبهات وبعبارة اخرى العلم بالحرام الواقعي بين المشتبهين اوجب الموافقة القطعية وعدم الاكتفاء بالموافقة
الاحتمالية لكن الشارع رفع وجوب الموافقة القطعية وجوز الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية واما لو كان المرخص فيه
واحدا غير معين فحكم فيه بوجوب الاجتناب عن الآخر مطلقا من غير فرق بين تقدم العلم الاجمالي على الترخيص و
تأخره عنه وذلك لان المرخص فيه الغير المعين الموكول تعيينه الى اختيار المكلف ان اتفق انه صادف النجس او الحرام
الواقعي كان جبر جوازه ارتكابه على عهدة الشارع بخلاف الآخر فانه ان صادف النجس او الحرام الواقعي لم يكن جبره على
عهدة الشارع فلا يلزم من الترخيص في احدهما الترخيص في الآخر والفرق ما لو كان المرخص فيه معينا وما لو كان
غير معين حيث حكم في المعين في صورة تأخر العلم الاجمالي عن الترخيص بعدم وجوب الاجتناب بخلاف غير المعين
فانه حكم فيه بوجوب الاجتناب كما في صورة تقدم العلم الاجمالي على الترخيص هو ان الترخيص في المعين تصرف في
نفس الواقع بخلاف الترخيص في غير المعين فانه تصرف في الطريق وكأنه حيث يرجع الترخيص الى غير معين قال ان
طريق علمك في هذا العلم الاجمالي هو ان تشرب واحدا ويكون الاجتناب عن النجس المطلوب منك منحصرا في الآخر

الثامن

فلا يرتفع بهذا نفس العلم الاجمالي بخلاف ما لو كان الترخيص في معين فانه تصرف في نفس الواقع موجب لارتفاع العلم الاجمالي
وصيرورة الشك بالنسبة الى الاخر ابتدائيا فتامل جيدا وقد ظهر مما ذكرنا ان ما اشرنا اليه في دليل الانسداد من انه لما
كان العلم الاجمالي بثبوت التكاليف في الوقائع وانسداد باب العلم مقتضيا للاحتياط اولا ثم بعد سقوطه للعسر مقتضيا
للاخذ بما هو اقرب الى الواقع وهو الظن لزم سقوط الاحتياط بمقدار الظن ولا يكون ذلك الا في الوقائع المظنونة خلاف
الوقائع المشكوكة فلا بد فيها من الاحتياط ولا وجه للرجوع الى الاصول الجارية في الموارد بالنسبة الى الوقائع المشكوكة
كما توهمه المتمسكون بذيل دليل الانسداد فالترخيص في شيء من اطراف العلم الاجمالي لا يوجب الترخيص في الاخر حيث كان
المرخص فيه خصوص ترك الاحتياط في صورة الظن من حيث قربه الى الواقع لم يكن ذلك موجبا للترخيص في ترك الاحتياط
في المشكوكات الثامن انه قد ينشأ تردد الامر بين امرين في المكلف به وتحقق عنوان الشبهة المحصورة من تردد المكلف
الواحد بين عنوانين كالخنثى المردد امره بين الذكر والانثى لا في مثل واجدي المني في الثوب المشترك حيث يختص تكليف كل فرد
احد الامرين مما كلف به الذكر والانثى ومقتضى صيرورة حاله من الشبهة المحصورة هو وجوب الاحتياط عليه فيجمع بين تكليفي
الذكر والانثى في الافعال والتروك وقد تقدم تفصيل كيفية الجمع في بحث حجية القطع وقد يفرق بين هذا المقام وبين
الشبهة المحصورة المتعارفة بعدم وجوب الاحتياط هنا على خلافها [illegible] في وجه الفرق وجوه احدها ما ذكره
المحقق الثاني في كتاب النكاح من شرح القواعد من ان الاحتياط فيه حرج يلزم العسر واجاب عنه بعض من تأخر ما لو كان
ثم بتسليمه في النوع وانكاره في خصوص الاشخاص الذي هو المناط في ثبوت حكم العسر الذي هو سقوط التكليف وفيه ان
الظاهر ثبوت العسر في جميع الاشخاص كما يظهر لمن تدبر في تفصيل حال من التزم بواجبات الفريقين وترك محرماتهما عشرة
ايام فكيف بما زاد على ذلك ثانيها ان التكليف مشروط بعلم المكلف بتوجه الخطاب اليه تفصيلا وان كان مرددا بين خطابين
اليه تفصيلا لان الخطابين لشخص واحد بمنزلة خطاب واحد بشيئين اذ لا فرق بين قوله اجتنب عن الخمر واجتنب عن مال
الغير وبين قوله اجتنب عن كليهما بخلاف الخطابين الموجهين الى صنفين يعلم المكلف دخوله تحت احدهما واجيب بالمنع من
اشتراط العلم بالخطاب التفصيلي وان المناط في وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة عدم جواز اجراء اصل الاباحة في
المشتبهين وهو ثابت فيما نحن فيه ضرورة عدم جواز اجراء اصل الحل في كشف كل من قبلي الخنثى للعلم بوجوب حفظ الفرج من
النظر والزنا على كل احد فمسألة الخنثى نظير المكلف المردد بين كونه مسافرا او حاضرا لبعض الاشتباهات فلا يجوز له ترك
العمل بخطابيهما وقد استقربناه بعد [illegible] على انهم ادعوا الاجماع [illegible] احد الخطابين [illegible] بالجمع بين التكليفين ثالثها
ان الخطابات منصرفة الى المعلوم حاله بالذكورية او الانوثية فلا تشمل من ليس معلوم الحال وفيه ان توجه المنع على
دعوى الانصراف جلي وان شئت فاختبر نفسك هل تجد انصرافا [illegible] ان تقول [illegible] على وجوب حفظ الفرج عن الزنا
او النظر لا يشمل الخنثى ثم اعلم ان كون مسألة الخنثى من قبيل مسألة الشبهة المحصورة انما هو بناء على كونه من احدى الطبيعتين
واما على القول بكونها طبيعة ثالثة فلا محالة لكونها خارجة عن مسألة الشبهة المحصورة فهم هذا تمام الكلام في المقام الاول
وهو حال الشبهة المحصورة واما المقام الثاني وهو حال الشبهة الغير المحصورة فتفصيل القول فيه يقع في مقامين احدهما
في بيان موضوع الشبهة الغير المحصورة والاخر في حكمها اما الموضع الاول فيقال انه قد اختلف الاصحاب في حقيقة الشبهة

الغير

هذا المقام من قبيل ما كان المرخص فيه معينا مع كونه الترخيص بعد العلم الاجمالي [illegible] منه دام ظله

الغير المحصورة على وجوه الاول ما عن المحقق الثاني في فوائد الشرائع وهو ان غير المحصور ما يعسر عده في العرف ان غير
محصور وهو ما يعسر عده في زمان يسير لانه لم يثبت لغير المحصور حقيقة شرعية ومع فقد الحقيقة الشرعية يقدم الحقيقة
العرفية على الحقيقة اللغوية وليست الحقيقة العرفية الا ما ذكر واما ان الحقيقة العرفية مقدمة على اللغوية فلوجهين
احدهما ان معنى غير المحصور لغة هو ما امتنع عده من جهة الوفور في الكثرة مطلقا لانه لا نهاية له ومن البين ان هذا المعنى غير
موجود في شيء من موارد ما يعد غير محصور عند الفقهاء لامكان عد كل ما يعد من افراد غير المحصور عندهم فالمعنى اللغوي غير
موجود في المقام ثانيهما انه على تقدير وجوده اذا دار الامر بين المعنى اللغوي والعرفي فان ثبت عدم النقل وان انقضت تقدم
اللغوي لان الاستقراء الذي مقتضاه تشابه الزمان يقدم العرفي على اللغوي ومن البين ان الاستقراء مقدم على الاصل
المذكور عند الاكثر ثم انه قال لعدم وجود ضبط موارد غير المحصور بعنوان تقريبي ان من مراتب العدد ما هو ملحق كالالف مثلا وفي مثل
هذا الامر باحد في كونه من الشبهة الغير المحصورة بعسر عد الالف تفصيلا في زمان يسير عادة ومنها ما هو واضح
كالثلاثة ومثل الاثنين في كونه من المحصور وبينهما مراتب من الاعداد يشك في دخولها في المحصور وغير المحصور وعلى الفقيه
اعمال النظر فكل مرتبة غلب على ظنه انها من المحصورة رتب عليها احكامها لا بظنه وكل مرتبة غلب على ظنه انها من غير
المحصورة يلحقها بها وكل ما شك في كونه باحد الطرفين يرجع فيه الى الاستصحاب وهو استصحاب عدم وجوب الاجتناب الى
ان يعلم الناقل ثم اورد على انه بهذا ينضبط موارد كل ما ليس بمحصور شرعا في ابواب الطهارة والنكاح وغيرهما هذا محصل ما حكي
عنه والحق ان لفظ المحصور وغير المحصور لم يتعارف في كلام المعصوم حتى يرجع فيهما الى العرف ويبحث عن معنيهما الا انا نقول
انهما وان لم يتعارفا في كلام المعصوم حتى يرجع [illegible] الاخبار الا انهما حيث وقعا في معقد اجماع العلماء كان الاجماع [illegible] فيما
على ذلك العنوان الذي هو مفهوم اللفظ فيكون كما لو وصل الينا بعنوان عن المعصوم سلام الله عليهم فيرجع فيه الى العرف فالاجماع
المنقول يجري فيه جميع ما يجري في الاخبار حتى التقييد والتخصيص واحكام التعارض هذا ولكن يرد على ما ذكره المحقق المذكور
وجوه الاول ان لفظ غير المحصور لم يكن من الالفاظ التي ثبت لها الوضع العرفي وكان من الحقائق العرفية كما هو
مقتضى [illegible] كان اللازم [illegible] الى العرف [illegible] تحديد المعنى العرفي ان نعمد في تحديد المعنى العرفي
غير متبع [illegible] فاللازم هو الاحالة الى العرف والسكوت عما عدا ذلك حتى يتميز المفهوم العرفي
كل من يحتاج اليه [illegible] الذي هو العرف الثاني ان الالفاظ التي تعتبر في معاقد الاجماع على قسمين فمنها ما هو عنوان
[illegible] كلفظ الكافر فيما اجمع
[illegible] لفظ الاجماع عليه عن جريان ذلك اللفظ على لسان اهل العصمة سلام الله عليهم كلفظ الكافر فيما اجمع
على نجاسته ولفظ الحائر المجمع على التخيير بين القصر والاتمام فيه فان الاجماع على حكمهما يكشف عن جريان هذا اللفظ على
لسانهم ومنها ما هو عنوان جعلي [illegible] في اذهان الفقهاء بحيث يعبرون عنه بعنوان [illegible]
[illegible] ما الاحالة [illegible] الى العرف [illegible] والاول هو الذي يرجع فيه الى العرف واما الثاني فلا
للرجوع فيه الى العرف بل يرجع الى مصطلحهم وكلماتهم [illegible] فيكون اللفظ جاريا على لسان اهل العصمة
سلام الله عليهم بل الظاهر انه من العنوان المجعول [illegible] من المطلب الثالث ان القطع بكون
الالف [illegible] من غير المحصور [illegible] فهي مثل [illegible] وان كان مطابقا لغير المحصور الان ومثل

القحبة من خطرة او ازيد مما يمكن ان يحصل مجموعها الغمرة واحدة ليس مطابقا لغير المحصور قطعا لان مثل ذلك يعد من
المحصور قطعا بل الحال كذلك في جملة مما فوق حبة الحنطة مثلا كالغمرة والجوز والبطيخ وعلى هذا فيشكل الامر في تحقق مطلق
من غير المحصور وحينئذ الرابع ان ما ذكره من كون ظن الفقيه متعلقا بالحال [illegible] في تمييز المحصور وغير المحصور
بما ظن به المندرج فيه ظاهر ان المشكوك الذي هو من الموضوعات الصرفة يتبع فيه ظن الفقيه وذلك مما لا دليل عليه لعدم
دليل على اعتبار ظن المجتهد في الموضوعات الصرفة بل ربما ادعي على خلافه الاجماع ويحتمل ان يكون قد اراد ان
غير المحصور لما كان من الالفاظ التي لها مفاهيم عند اهل العرف من جهة وضعها لها فلا بد في تحصيل المفهوم
بحيث يحصل منه تميز حال الموارد من جهة انطباقه عليها وعدمه من الرجوع الى العرف كما هو الشان في جميع الالفاظ
الواقعة في الكتاب والسنة ولما كان ظن اهل العرف في مفهوم اللفظ معتبرا وكان الفقيه من جملتهم فلذلك كان
على ذلك الوجه حجة في حقه لكن هذا مع كونه خلاف ظاهر كلامه غير مسلم عندنا الا انا قد بينا في المباحث السابقة من قيام
الدليل على حجية الظن في الاوضاع خلافا للاكثر الخامس ان ما ذكره من الرجوع الى الاستصحاب ان اراد به استصحاب
الاصل لقاعدة الثابتة للاشياء مع قطع النظر عن الاشتباه بالحرام وقيام العلم الاجمالي بكون احد المشتبهات محرما
ففيه ان ذلك الحلية الى استصحابها فهو ثابت قطعا لكنه لا يفيد في اثبات الحلية للمشتبه بوصف كونه مشتبها كما هو
محل الكلام لان محل البحث انما هو حال ما علم اجمالا بوجود الحرام فيه من هذه الجهة وهي تقتضي الاجتناب لمقدمية
الحلية وان اراد به استصحاب الاباحة في المشتبه بوصف انه مشتبه فليس له حالة سابقة متيقنة لان المشتبه بوصف
انه مشتبه لم يثبت فيه الاباحة من اول الامر نعم لو اراد من الاستصحاب [illegible] بحكم ما وقع التعبير عنه [illegible] كان
السابقين مع ان [illegible] في الجملة بمعنى اصالة البراءة عن وجوب الاجتناب من جهة عدم العلم بها الى الحالة السابقة
لكن في كون الحكم في مثل ذلك مما نحن فيه من كونه من المحصور وغير المحصور كلام بل الظاهر هو الاحتياط لان العلم
الاجمالي قد نجز التكليف بالاجتناب [illegible] خرج عنه ما علم انه غير محصور بالاجماع وبقي غيره تحت القاعدة على
قياس ما سلف [illegible] عن محل الابتلاء وعدمه [illegible] عن طرف الشبهة [illegible] لما ذكره بعض المتاخرين من
ان كل شبهة اوجب الاجتناب عن اطرافها العسر والحرج فهي شبهة غير محصورة [illegible] في المعالم بان هذا محل بل
ملحوظ من الدليل [illegible] ان الاصحاب تمسكوا في عدم وجوب الاجتناب عن غير المحصور بالعسر والحرج تخيل ان العسر علة
تامة يدور الحكم مداره [illegible] ولم يدر ان تمسكهم به انما هو للتقريب لا لانه علة تامة لان بين ذلك الدليل
وبين المدعى عموما من وجه اذ رب اجتناب عن بعض الشبهات الغير المحصورة ليس موجبا للعسر في حق بعض الناس
كالملك مثلا فانه يمكنه التورع عن المشي على الارض مطلقا اذا علم اجمالا بنجاسة قطعة من اراضي مملكته ولا يلزم العسر وكذلك التوقف
عن لحوم مملكته اذا علم اجمالا بنجاسة شيء منها او لا يلزم من ذلك عسر عليه وان الاجتناب عن بعض الشبهات المحصورة يوجب
العسر في حق بعضهم كما لو علم [illegible] في واحد او اثنين فان الاجتناب عنهما معا مما يوجب في حقهما العسر [illegible]
[illegible] ان غير المحصور ربما اوجب الاجتناب عنه فوات غرض الشارع مثلا الاجتناب عن جميع اراضي البلد
[illegible] يوجب فوات الصلوة وغيرها من العبادات قطعا فلا يكون الاجتناب عن مثل ذلك شاغلا

والا لمحصور ح

شاغلا

شاغلا اجماعا ونحن نقول ان هذا الضابط لا يلازم بينه وبين غير المحصورة مثل ما اوردناه على الوجه السابق فان من الناس
من يوجب الاجتناب عن المحصور في حقه فوات الغرض المطلوب للشارع ومنهم من لا يوجب الاجتناب عن غير
المحصور في حقه فوات غرض الشارع فلا فائدة في هذا الضابط رابعها ما ذكره بعضهم من ان غير المحصور ما حكم
اهل العرف بكونه غير محصور وانه مع اشتباه الامر في مورد يرجع الى الاصل الجاري في ذلك المورد كما في
سائر الحقوق العرفية فان كثيرا من المفاهيم العرفية يقع فيها الاشتباه من حيث المورد كالماء اذا اختلط بماء
الورد بحيث يشك في انه هل خرج عن الاطلاق ام لا وهذا الوجه وجيه الا انه مبني على وقوع المحصور وغير المحصور
عنوانين في الكتاب والسنة ولم يثبت وكونه معقد الاجماع قد عرفت حاله خامسها ما ذكره شيخنا المحقق العلامة
دام مجده من ان غير المحصور ما بلغ في كثرة [illegible] المحتملة للتحريم مثلا الى حد لا يعتني العقلاء بالعلم الاجمالي
الحاصل فيها ومثل لذلك [illegible] من اهل قرية [illegible]
فيها [illegible] العقلاء وان [illegible] وهذا الوجه احسن الوجوه واضبطها واما الموضع الثاني في الكلام فيقع
في جهتين الاولى في وجوب الموافقة القطعية وعدم وجوبها والحق عدم الوجوب كما عليه المعظم بل هو المجمع عليه وقد
وقع الاستناد الى الادلة الاربعة اما الكتاب فالمستند منه عدة من الايات الناطقة بنفي العسر والحرج مثل
قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ومعلوم ان الاجتناب عن الشبهة
الغير المحصورة مستلزم للعسر لكن يتجه على التمسك بها اشكال [illegible] على كون المورد مما [illegible] في الاجتناب عنه
الحرج ووجه الاشكال انهم ان ارادوا ثبوت الحرج الشخصي في الاحتياط عن الشبهة الغير المحصورة فقد عرفت في كلام
صاحب المعالم ان الحرج غير لازم على كل احد في الاحتياط عن الشبهة المذكورة بل بينها وبين العسر عموم من وجه كما عرفت
وان ارادوا ثبوت الحرج النوعي بمعنى ثبوت الحرج لاغلب الناس او غالبهم فثبوته وان كان مما لا [illegible] الا انه [illegible]
الادلة الدالة على سقوط التكليف عند لزوم الحرج انما هو سقوطه عند لزوم الحرج الشخصي فان [illegible] على كل
من عباده باسقاط التكليف عنه عند لزوم العسر عليه لا باسقاط التكليف عن الغير [illegible] عند لزوم العسر عليه فان ذلك ربما
[illegible] العقلاء والحكماء فان قيل ان ادلة نفي العسر وان كانت ظاهرة في العسر الشخصي الا انه يجب
حملها على العسر النوعي بقرينة ما ورد في الاخبار من ان [illegible] الشرعية منوطة وجودا وعدما بالعسر الغالبي [illegible]
فيها حال الغالب للناس فما كان يسيرا في حق اغلبهم [illegible] وما كان عسيرا في حق [illegible] على
اغلب الناس وان لم يكن عسيرا على بعضهم [illegible] المشاق من تلك [illegible] بعد تسليم سندها انما
[illegible] التكاليف المستقلة الابتدائية [illegible] الشارع تلك التكاليف [illegible] غير
عسير [illegible] الدلالة على ان تعلق التكليف [illegible] كان يسيرا او لا [illegible] العسر [illegible] الاشتباه و
الاقتران في العلم الاجمالي ولزوم ترك الجميع من باب المقدمة العلمية وثانيا ان الاحتياط في غير المحصور لا يلزم [illegible]
حق النوع [illegible] وذلك لان الاحتياط في المحصورة انما هو في صورة كون الطرفين مما يبتلي به المكلف فلو خرج احد طرفيه
عن محل الابتلاء عملا [illegible] الاول الشبهة الى البدوية فهي غير المحصورة [illegible] محل الابتلاء

لحقائق ح

بتمام

الاحكام ح

هكذا قيل ج

اشكال ج

على ج

يختلط فيه دون غيره نظرا الى عدم كون غير المحصور اقوى من المحصور لم يلزم عسر في الحاصل انا لو قلنا بالاحتياط فيما هو محل
الابتلاء من غير المحصورة دون غيره لم يلزم عسر نوعي ولا شخصي هكذا قيل وهذا الجواب ذكره بعض من تأخر اخذا من
كلام شيخنا الامام المرتضى رحمه الا ان كلام ذلك البعض يعطي بظاهره ان جميع الشبهات المحصورة ينقسم اطرافها الى ما
هو محل ابتلاء المكلف وما هو خارج عنه وكلامه رحمه صريح في ان كثيرا من الشبهات الغير المحصورة شأنها ذلك فانه رحمه
قال ان كثيرا من الشبهات الغير المحصورة لا يكون جميع المحتملات فيها موردا لابتلاء المكلف ولا يجب الاحتياط في مثل هذه الشبهة وان كانت
محصورة وبهذا اخرج هذا عن محل الكلام فالانصاف منع غلبة العسر في الاجتناب انتهى ولا يخفى ان في الكلامين ما في اما في الاول
فلو سلم انه لا يكون جميع اطراف الشبهة الغير المحصورة مما يبتلى به المكلف كما ذكره من الدعوى على وجه الاطلاق غير صحيح
واما في الثاني فلان كون كثير من الشبهات الغير المحصورة لا يكون جميع المحتملات فيها موردا لابتلاء المكلف لا يرفع الاشكال
عن غير الكثير الذي ليس بهذه المثابة فانهم يحكمون بعدم وجوب الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة بقول مطلق ولكن
عليك انه لا يرد عليه رحمه من هذه الجهة انه رحمه منع غلبة لزوم العسر في الشبهات الغير المحصورة وما ذكره وان يقتضي عدم وجوب
الاحتياط في غير المحصورة لا يستلزم العسر اصلا فلو علم اجمالا انه لا يكون دار [illegible] من بلد حضوره فهو [illegible] البلاد
من اهلها لا يوجب العسر وكذلك لو علم ان شيئا من البلدان [illegible] محرم او نجس [illegible] الا يوجب العسر وكذا فيما علم اجمالا
الان نوقش بقيام الفرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي نظرا الى ان النفوس في الثاني ملتزمة بالترك والامتثال عنها
عن قطعا فلا يصعب ولا يعسر عليها الاجتناب بخلاف الاول فانه من جهة عدم العلم تفصيلا يتجاسر الجميع يصعب عليها
ترك الجميع من جهة [illegible] ذلك الجميع مع كونه غير محصور وهذا الجواب ذكره بعض من تأخر ولا يخفى [illegible] ان
[illegible] جميع دور البلد او جميع البيادر ونحو ذلك وان كان قد يتفق في بعض الموارد بالنسبة الى بعض الاشخاص لا يستلزم العسر
الا ان الغالب استلزام العسر عنه لا يكون خلافه الا من قبيل النادر الملحق بالمعدوم فالعمدة هو الجواب الاول فان قلت انه
يستفاد من نفس بعض ادلة نفي العسر والحرج ان المناط هو العسر النوعي دون الشخصي الا ترى ان قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر قد سيق علة لسقوط الصوم عن المريض والمسافر في قوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم
تتقون فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولا ريب ان سقوط الصيام في
حق المريض والمسافر نوعي لا شخصي لعدم العسر على كل من اشخاص المسافر وكذا المريض فان منهم من لا يعسر الصيام في السفر وحال
المرض ولا يرى [illegible] العسر في الصيام بالنسبة الى المسافر والمريض انما هو بالنسبة الى نوعيهما بمعنى ان غالب افرادهما
يتفق [illegible] قلت [illegible] من الادلة [illegible] ثبوت التكليف مدار العسر الشخصي فهو علة الحكم الذي هو سقوط التكليف
فلا يعدل عن ذلك الا بدليل يدل على اعتبار العسر النوعي في شيء من الموارد فيكون حكمة الحكم السقوط لا علة تامة يدور الحكم
مداره وفي خصوص مسئلة صيام المريض و[illegible] المسافر ثبت بالادلة كون العسر حكمة السقوط عنهما فلا يتعدى الى غير
المورد الثاني السنة وهي اقسام منها ما يوافق الايات المذكورة في الدلالة على نفي العسر ويجري فيه ما تقدم فيها ومنها
ما يدل على ان الناس في سعة ما لم يعلموا ونحو ذلك من ادلة البرائة وهذا الصنف وان كان يجري حكمها في الشبهة
المحصورة ايضا بملاحظة سريان الجهل فيها ايضا في الجملة الا ان العلم الاجمالي المنجز للتكليف مانع عن العمل بمقتضاها لما

كان

كان العلم الاجمالي لا يعتنى به في هذا المقام عند العقلاء لم يصح ان يكون مانعا ويظهر مما ذكر [illegible] جريان الاستصحاب في كل من اطراف
الشبهة الغير المحصورة على حد سواء في المحصورة هكذا قيل في توجيه الاستدلال بهذا الصنف ولا يخفى ما فيه لانه لما كان الاستدلال
بالادلة القطعية فلا بد من دلالتها القاطعة على المطلوب وهي هنا غير واضحة لان [illegible] اما ان يكون المراد به العلم
ما يعم التفصيلي والاجمالي نظرا الى الاطلاق لفظ الشامل لهما وح يخرج الشبهة الغير المحصورة عن تحت ادلة البرائة
لوجود العلم الاجمالي فيها واما ان يكون المراد به خصوص العلم التفصيلي نظرا الى دعوى انصراف المطلق اليه وح يكون
الشبهة المحصورة ايضا من موارد البرائة ولا يقولون به ولا مجال لدعوى اختصاص ولا لفظ العلم بخصوص التفصيلي او الاجمالي
المنجز للتكليف عند العقلاء لا بالوضع ولا بالانصراف ومنها ما يدل على حل ما فيه حلال وحرام كصحيحة عبد الله بن سنان وغيرها خرج
عن تحت الشبهة المحصورة بالاجماع بقي غير المحصورة تحت حكمها قطعا ومنها ما ورد في خصوص الشبهة الغير المحصورة كرواية ابي الجارود
ونحوها الواردة في الجبن المجعول في بعض افراده الميتة حيث قال سألت ابا جعفر ع فقلت اخبرني من راى انه يجعل فيه
الميتة فقال ع امن اجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الارض فما علمت فيه ميتة فلا تأكله وما لم تعلم فاشتر وبع
وكل والله اني لاعترض السوق فاشتري اللحم والسمن والجبن والله ما اظن كلهم يسمون هذه البربر وهذه السودان وقد تقدم
ذكر هذه الرواية ونحوها في بحث الشبهة المحصورة الثالث الاجماع المحقق والمنقول مستفيضا كما عن جامع المقاصد
وروض الجنان والمحقق البهبهاني في فوائده وزاد نفي الخلاف وان مدار المسلمين في الاعصار والامصار عليه بل ادعى بعضهم
الضرورة الرابع العقل ويقرر دلالته بوجهين احدهما ان كل واحد من اطراف الشبهة الغير المحصورة لوحظت الشبهة فيه
كالشك البدوي والشبهة البدوية يحكم فيها العقل بالبرائة من جهة عدم العلم بها تفصيلا وهو واضح واما اجمالا فلما كان
بحيث لا يعتني به العقلاء كان كالعدم على خلاف الفرق المحصور حيث انه لما كان مما يعتني به العقلاء كان منجزا للتكليف
ثانيهما ان جميع اطراف الشبهة الغير المحصورة ليست من قبيل محل ابتلاء المكلف بل اكثرها خارج عن محل الابتلاء وقد
عرفت ان الخروج عن محل الابتلاء في المحصور كان يوجب عدم لزوم الاحتياط في الخارج عن محل الابتلاء ففي غير المحصور اولى
فتامل فيه حتى لا تغفل عما قدمناه من عدم اطراد هذا التقريب في جميع موارد الشبهة الغير المحصورة والعمدة عندي هو
الاجماع والروايات الاخيرات ان الجهة الثانية في جواز المخالفة القطعية بمعنى ارتكاب جميع اطراف الشبهة حتى
لا يبقى مقدار الحرام خارجا عما ارتكبه من اطراف الشبهة وعدم جوازها والظاهر هو الاول وان لم يصرح به في كلمات
القوم ويدل عليه الاخبار المتقدمة الدالة على ان كل ما فيه حلال وحرام فهو حلال واما خبر ابي الجارود المروي عن ابي جعفر
فهو وان استدل به بعض من تأخر الا ان الاستدلال به يبتنى على انه يفيد نفي العموم بالاستفهام الانكاري الواقع في الجواب
لا عموم النفي وهو [illegible] ما اظن كلهم يسمون فتدبر اما الكتاب فما هو الدال على المطلوب واما الاجماع فلم يتعرض احد
في المقام لكن يمكن استكشاف انهم من جواز المخالفة القطعية هنا لو كانت محرزة عندهم كان اللازم تعرضهم لتحديدها
بحيث لم يتعرضوا له في كتبهم الاصولية والفقهية دل ذلك على انهم يرون جوازها وكيف كان فالاطلاق قولهم بعدم وجوب
الاجتناب هنا يعطي انهم يجوزون ارتكاب جميع اطراف الشبهة بحيث لا يبقى مقدار الحرام المشتبه خارجا عما ارتكب فان قلت
كيف تدعي جواز مباشرة جميع الاطراف مع وجود الحرام الواقعي فيها والجهل بالخصوصية لا يغير الموضوع ومباشرة الجميع

يوجب المخالفة القطعية من العلم بالوقوع في الحرام وذلك امر بعيد جدا قلت المخالفة انما يحكم عليها بعدم الجواز اذا عدّ
في انظار العقلاء مخالفة لخطاب تفصيلي او اجمالي منجز فيه وان كان الخطاب التفصيلي موجودا الا ان العقلاء بعد علمهم
بالعلم الاجمالي وعدم ايجابهم مراعاته واتباعه لا يحكمون بتحقق المخالفة فيصير المقام من موارد البراءة عندهم وهو من الاحكام
الظاهرية المستمرة وهذا الفرق بين الشبهة المحصورة من حيث اعتنائهم هناك بالعلم الاجمالي واتفاق الوقوع في الحرام
غير علم واساءة اختيارية لا ضير فيه لقيام اصالة البراءة بنفي العقاب على الاقدام على كل من اطراف الشبهة بعد كون العلم الاجمالي
مما لا يعتني به العقلاء كما هو مقتضى ما عرفت من تقرير حكم العقل على الوجه الاول من الوجهين المتقدمين وان العقلاء ايضا
لا يعتنون من ترك فعل الشبهات التي فيها ما يضره لو اشتبه كالسم مثلا اذا كانت الشبهة غير محصورة كما في الشرع كان ان
قلت لم يفرق في الشبهة الوجوبية بين المحصور وغير المحصور في وجوب الاحتياط فيهما جميعا فما بالك تحكم في الشبهة التحريمية
بالفرق بين المحصورة وغير المحصور ولازم ما ذكره هناك عدم الفرق بينهما ايضا فما الفرق قلت ان الفرق ان معنى الاطاعة
في الواجب يتحقق الا بامر وجودي فلا بد من احراز تحقق الاتيان بالواجب لا يحصل فيه الا بالجميع فالمكلف عند اتيانه بكل
من اطراف الشبهة وحده لا يحصل له الاتيان بالواجب وتحقق منه الاطاعة حتى يأتي بالجميع فيحصل له عنوان الاتيان بالواجب بخلاف
النهي فان معنى الاطاعة فيه امر عدمي وهو ان لم يفعل الحرام بل يكفي فيه عدم العلم بكون ما يفعله حراما عند مباشرته كما في
موضوع الغصب الجاهل فانه لا يعد مباشرته في تلك الحال مخالفة عند الاقدام على مباشرة كل من اطراف الشبهة لا ينتفي
معنى الاطاعة النهي اذ يكفي فيها مجرد عدم العلم بوقوع متعلق النهي ولو عن غير قصد لان ذلك الطرف الذي باشره ان كان هو
الاول يحتمل ان يكون المحرم هو الثاني فلا يصدق عليه الاقدام على الاول انه فعل المحرم فيكون مطيعا للنهي وان كان هو الثاني
يحتمل ان يكون المحرم هو الاول فلا يكون عاصيا في هذه الحال فيكون مطيعا للنهي وليس المقام كالشبهة المحصورة حتى يكون العلم الاجمالي
منجز التكليف ويكون الاقدام على كل من المحتملات محرما من باب المقدمة العلمية وذلك لما عرفت من ان العقلاء لا يعتنون بالعلم
الاجمالي هنا فيكون مطيعا للنهي في كل من الاحوال حتى يرتكب الجميع ثم يعلم انه قد وقع في المحرم ويشمل هذا الدليل على حرمته كما
عرفت فيما تقدم فتامل وتدبر نعم لو بنى المكلف على ارتكاب الجميع من اول الامر او قصد الاتيان بالمحرم الواقعي واتى بكل من
اطراف الشبهة من باب المقدمة كما لو اشتبه اناء الخمر في اشياء غير محصورة من المياه فاراد شرب الخمر فشرب كلا من تلك الاشياء
توسلا الى تحصيل شرب الخمر فلا يبعد القول بالعصيان بل يمكن القول بحرمته بحرمة التجري هنا وينبغي التنبيه على امور الاول ان بعضهم ذكر
ان من الشبهة الغير المحصورة ما هو في حكم الشبهة المحصورة فيجب فيها الاحتياط وقسم الشبهة الى اقسام ثلاثة شبهة محصورة
وشبهة غير محصورة موضوعا محصورة حكما وهي شبهة الكثير في الكثير بان اشتبه كثير من المحرم في كثير من الافراد المحللة وان كان
افراد الحلال اكثر من افراد الحرام اذا فرض الكلام في الشبهة التحريمية كما اذا اشتبه خمسماة شاة محرمة في جملة الف وخمسماة شاة
فان جملة العدد المذكور وان كانت مما يوجب كون الشبهة غير محصورة الا انه لما كان اشتباه الخمسماة [illegible] قبيل اشتباه
الكثير في الكثير صار في حكم الشبهة المحصورة ومن هذا الباب اشتباه الاحكام الالزامية في جملة الاحكام بعد انسداد باب
العلم وان لم يكن من خصوص الشبهة التحريمية ولهذا قلنا ان اللازم هناك اولا هو الاحتياط هذا ولكن التحقيق
ان ما ذكره من شبهة الكثير في الكثير كما انها داخلة في المحصورة حكما كذلك هي داخلة تحته موضوعا لان المناط في المحصور

وغير

وغير المحصور انما هو النسبة لا العدد المشتبه وعن هذا لا تختلف المقام وحدها ان الاحتمالات المتساوية بحيث يكون محتمل
الحلال مقابلا لمحتمل الحرام ثلاثة خمسماة محرمة وقسمان كل منهما خمسماة محللان ونسبة خمسماة الى الالف وخمسماة
نسبة الثلث كنسبة الواحد الى الثلاثة فليس هناك الا نسبة الثلث ومن هنا يندرج الشبهة تحت قسم المحصور واما
تكثير النسب بسبب تقسيم الالف وخمسماة بتركيب كل خمسماة من المحرم والمحلل بان يوخذ اثنان من المحرم ويضافان
الى المحللين ويبدلان من المحللين بفردين فيكون خمسماة مشتملة على ثمانية واربعين من المحرم وفردين من الحلال
ويكون خمسماة اخرى مشتملة على تسعة واربعين من الحلال وفرد من المحرم وخمسماة ثالثة مشتملة على تسعة واربعين
من الحلال وفرد من المحرم او خمسماة ثالثة تحفظ اربعة من المحرم فتقسم قسمين يضافان الى المحللين ويبدلان من المحللين
بفردين او ستة او ثمانية فما زاد وتقسم قسمين يضافان الى المحللين على النحو الذي ذكرنا الى ان ينتهي الى تكثير الاقسام بحيث يكون كل
من الثلاثة يكون ح مشتملا على المحرم والمحلل جميعا فلا يكون طرفا من الشبهة بل هي شبهة مشتملة على الطرفين [illegible] الاقسام
المتساوية بحيث يكون الالف وخمسماة هي مجموع الشبهة وكل من الاقسام الثلاثة التي هي عبارة عن خمسماة طرفا لها بحيث
لا يحيث يفرض احد الاقسام محرما صرفا والاخران محللين غير مشتملين على الحرام وعليه فلا بد النسبة على الثلاثة
فيكون الشبهة من المحصور دون غيرها والى هذا اشار شيخنا المحقق العلامة دام مجده بقوله واما ما عدا هذه الثلاثة
من الاحتمالات فهي احتمالات لا تنفك عن الاشتمال على الحرام انتهى الثاني انه اذا علم كون الشبهة من قبيل المحصور فلا اشكال
وكذلك اذا علم كونها من قبيل غير المحصور فيحكم على كل من القسمين بما هو حكمه الذي يختص به وانما الاشكال فيما اذا اشتبه
الامر فلم يعلم كونه من المحصور او من غيره اما لاختلاف تعريفات العلماء او لاختلاف اهل العرف فهل تلحق بالمحصور فيحكم عليها
بحكمه ام تلحق بغير المحصور فيحكم عليها بحكمه الذي هو عدم وجوب الاحتياط ام يبنى على جواز المخالفة القطعية في
الشبهة الغير المحصورة فان قلنا بجوازها فيها كان الحكم في المشتبه حاله كما هو مفروض المقام هو عدم وجوب الاجتناب
وان قلنا بعدم جوازها فيها كان الحكم فيه هو وجوب الاجتناب اوجه والذي يظهر من المحقق الثاني هو القول
بالوجه الثاني لانه قال انه يبنى في موارد الشك على استصحاب الجواز الى ان يعلم الناقل كما عرفت في كلامه الذي تقدم
حكايته ومعلوم ان مؤدى ما ذكره من استصحاب الجواز انما يطابق حكم غير المحصور والمختار هو الوجه الاول لان العلم
الاجمالي بثبوت التكليف يوجب الزام المكلف بالعمل بالاحتياط لتحصيل الموافقة القطعية والتفصي عن العمل بمقتضى
العلم في غير المحصور انما هو لعدم اعتناء العقلاء به وتنزيلهم اياه منزلة المعدوم وقد عرفت ان الحاكم العقل بلزوم الاحتياط بعد ثبوت
فيه واما في موارد الشك فان التكليف بالواقع ثابت كما هو المفروض لكان العلم بالحرام والمانع من العمل بمقتضاه
هناك العقل اذا لم يثبت عنده ما يضعه الا من جهة عدم العمل بالتكليف الثابت كما فيما تحقق كونه غير محصور فيحكم بلزوم
الطاعة في المحصور ح فيدخل المشكوك في المحصور حكما وان علم بعدم دخوله فيه موضوعا واما الوجه الثالث فوجهه
انا ان قلنا بجواز المخالفة القطعية في الشبهة الغير المحصور فلا اشكال لانه لم يثبت في هذا تكليف من جهة احتمال
كون المقام من غير المحصور الذي حكمه جواز المخالفة القطعية فيجري فيه اصالة البراءة وان قلنا بعدم جواز المخالفة
القطعية في الشبهة الغير المحصور كان الاحتياط لازما من جهة ثبوت التكليف قطعا الا ان المشكوك حاله اما ان يكون

والحلال

فتأمل

من قبيل الشبهة المحصورة وحكمها وجوب تحصيل الموافقة القطعية او يكون من قبيل الشبهة الغير المحصورة وحكمها عدم وجوب
المخالفة القطعية فاصل التكليفين ثابت قطعا وان كان احدهما اخف من الاخر لكن تحقق التكليف على كل تقدير مما لا
مندوحة منه والوجه هو الاول اذ قد عرفت ان المحصور وغير المحصور ليس لهما عنوان في الكتاب والسنة كالابتلاء و
عدمه بل هما اعتباران عرفيان للتكليف المعلوم وغيره فالمحصور عبارة عن الاول وغير المحصور عبارة عن الثاني فكل مورد
يطمئن النفس بجواز مخالفة التكليف وعدم لزوم الاحتياط فهو والا وجب الاحتياط لعدم ثبوت الواقع الثالث ان
من الشبهة الغير المحصورة ما يجري عليه حكم الشبهة الغير المحصورة وذلك فيما لو كان مراعاة جانب الحرام المشتبه في غير المحصور
مهما في الشرع كما لو اشتبه نبي من الانبياء او وصي من الاوصياء بين غير محصور من الكفار الذين يباح قتلهم فان
ح محجوب ترك قتلهم قضاء لحق مراعاة جانب ذلك النبي او الوصي هذا هو الكلام في الشبهة التحريمية الموضوعية اذا كان
المقام من قبيل دوران الامر بين المتباينين واما اذا دار الامر بين الاقل والاكثر في الشبهة التحريمية ففي الارتباطية بينهما
معلوم الحرمة لكونه القدر المتيقن والاقل مشكوك الحرمة فيجري فيه اصالة البراءة وفي الاستقلالية بينهما الاقل معلوم
لكونه القدر المتيقن والاكثر مشكوك الحرمة فيجري فيه اصالة البراءة المطلب الثالث فيما اذا اشتبه الواجب بالحرام بان يعلم
ان احد الفعلين واجب والاخر محرم واشتبه احدهما بالاخر واما لو علم ان واحدا من فعل امر واحد وتركه واجب والاخر
محرم فهو خارج عن هذا المطلب لانه من دوران الامر بين الوجوب والحرمة الذي تقدم حكمه في المطلب الثالث من مطالب
الشك في التكليف والكلام هنا يقع تارة في الشبهة الحكمية واخرى في الشبهة الموضوعية فالكلام هنا يقع في مقامين المقام
الاول في الشبهة الحكمية مثالها ما لو علم ان واحدة من الظهر والجمعة محرمة قطعا حرمة ذاتية لا تشريعية والاخرى واجبة
قطعا لكن لم تتميز الواجبة من المحرمة على وجه التعيين وهذا المقام يحتمل فيه وجوه احدها ان يكتفى بالموافقة الاحتمالية
ويعرض عن الموافقة القطعية لتعذرها وعلى هذا فيأتي باحدهما فقط لكن يتخير في اتيان ايهما شاء اذ لا اساس
الوجوب واذا اختار اتيان احدهما ترك الاخر ثانيها ان يلتزم بالموافقة القطعية في الجملة وهذه تتصور على نحوين
احدهما ان يرجح جانب الحرام فيترك الجميع حذرا من الوقوع في الحرام استنادا الى الرواية الناطقة بان كلما اجتمع
والحرام غلب جانب الحرام ومع تحصيل الموافقة القطعية لما وجب تغليب حكمه ثانيهما ان يكون مخيرا في ترجيح جانب
التحريم وترجيح جانب الوجوب فان اختار جانب التحريم تركهما جميعا من باب المقدمة لتحصيل الامتثال بما اختاره وان
اختار جانب الوجوب فعلهما معا لتحصيل الامتثال بما اختاره ثالثها ان يبنى على البراءة فيجري اصل البراءة في نفي كل منهما
نظرا الى ان كلا منهما بعينه مشكوك وهذه الوجوه باسرها فاسدة عدا الاول اما الاخير فلان التمسك بالبراءة في نفي
كل منهما مستلزم للمخالفة القطعية العملية للعلم القطعي بان واحدة منهما واجبة واخرى محرمة فنفي الوجوب والتحريم عنهما
مخالفة قطعية واما الثالث فلاستلزامه ارتكاب المحرم الواقعي القطعي لتحصيل الواجب وارتكاب ترك الواجب الواقعي
لتحصيل الاجتناب عن المحرم وفساده واضح واما الثاني فلان الرواية على فرض ثبوتها ناطقة بتغليب الحرام على الحلال
عند اجتماعهما لا بتغليب الحرام على الواجب عند اجتماعهما وقد علم من ذلك ان المعول انما هو الوجه الاول المقام
الثاني في الشبهة الموضوعية كما لو نذر شرب ماء اناء معين ثم اشتبه الخمر في الاناء الاخر فموضوعهما [illegible]

الامر

الامرين وجوب شيء وحرمة فعل شيء آخر الا ان يكون مفروض الامرين الوجوب والحرمة المتعلقين بفعل شيء واحد وتركه
كما عرفت في اول المطلب وليعلم انه ذكر بعض من تأخر ان هذا الفرض خارج عن عنوان الشبهة المحصورة وغيرها لان
الكلام هناك انما هو فيما اذا كان احد طرفي الشبهة هو الاباحة لا الوجوب وعند ذلك هذا الكلام ساقط لان عنوان
الشبهة المحصورة وغيرها مما لم يرد في كلمات الفقهاء رحمهم وقد صرح جماعة من القائلين بحرمة اشتمال المشتبه بالمحصور منهم المحقق
[illegible] وكاشف اللثام وغيرهما بان حكم النجس طهارة وشربا ومن المعلوم ان الطرف المقابل للحرمة في الشبهة انما هو
الوجوب دون الاباحة الا ان يكون مراده بيان خطأ انظار اولي الاصوليين في تعبيرهم ثم ان المطالب قائل وكيف كان فهل
يجب ترك الامرين معا او فعلهما معا او فعل احدهما وترك الاخر مخيرا في التعيين وجوه والاظهر من قال بجواز المخالفة القطعية
في الشبهة المحصورة التحريمية كالفاضل المجلسي انما هو الاحتياط بالاتيان بهما معا مراعاة لجانب الواجب الا [illegible]
القول بجواز المخالفة القطعية في الشبهة التحريمية فقد اختار الغاء احتمال التحريم بما سيأتي احتمال الوجوب غير ملغى
فلا بد من الاتيان بهما قضاء لحق الاتيان بالواجب وتحصيل العلم لكن هذا البناء انما يتم لو كان مستند ذلك القول
هو الاخبار الناطقة بان ما فيه حلال وحرام فهو حلال واما لو كان مستنده انصراف الالفاظ الدالة على الاحكام
الى المعلومات تفصيلا لم يتفاوت الحال بين الشبهة التحريمية وبين الشبهة الوجوبية فيكون احتمال الوجوب ايضا ملغى
وقد عرفت بطلان اصل القول فيما اسلفناه كما ان الوجه الاول ايضا [illegible] لان مستنده هو تغليب جانب الحرام [illegible]
ان من يقول بتغليب جانب الحرمة عند معارضتها الوجوب حجة معتبرة [illegible] تلك المقالة ههنا الا ان يقول
بتقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب لكونها اهم لا بتقديم الحرام على الواجب وبعبارة اخرى هو انما يقول بالترجيح
لو احدا اذا ترتب فيه احتمال الحرمة واحتمال الوجوب كان مراعاة الاول اهم فيلزم تركه ولا يقول بانه اذا كان هناك
موضوعان احدهما محرم والاخر واجب لكن لم يعلم المحرم ولا الواجب بعينه فليترك الجميع نظرا الى تقديم جانب الحرام
فالقائل بتقديم احتمال الحرمة لا يلزم مقالته الحكم بالتقديم في مفروض المقام مع ان اصل مقالته ممنوعة والحق هو الوجه الاخير
فيختار الفعل احدهما والترك الاخر لان ذلك طريق الطاعة في مفروض المسألة اذ الموافقة الاحتمالية في كلا التكليفين
اولى من المخالفة القطعية في احدهما لان الاحتياط لدفع الضرر المحتمل بارتكاب الضرر المقطوع [illegible] ثم اذا وقع
التعارض بين امرين احدهما واجب والاخر محرم واما اذا اجتمع معهما ثالث مباح بان يكون ثلثة اشياء احدها واجب [illegible]
والاخر محرم الشرب والثالث مباح الشرب ولم يعلم شيء منها بعينه فهل يبقى المباح على الاباحة فيتخير في التعيين فيجعل
احد الاثنين معينا المحرم والاخر الواجب والثالث المباح فيجري على كل منها حكمه الذي يقتضيه ام يخرج من الاباحة الى
التحريم فيفرد في مقام التعيين الآثار المحرمة احدهما محرم ذاتي والاخر محرم بالعرض وانما للواجب ام بعكس الامر فيخرج
المباح من الاباحة الى الوجوب فيفرد في مقام التعيين الآثار الواجب احدهما واجب ذاتا والاخر واجب بالعرض ام يتخير
في افراد المباح بين [illegible] على الوجوب والتحريم وجوه والوجه الاول مبني على اعطاء كل من المحتملات ما يقتضيه لكن كلام
صوري لان التكليف لا ان ما ثابت قطعا فيخرج ذلك المباح عن الاباحة قطعا لانه مقدمة علمية غاية ما في الباب انه يقع
التعارض في جهة المقدمية بين صيرورته مقدمة للواجب وبين صيرورته مقدمة للحرام فيجري فيه الاحتمالات [illegible]

احتمال الوجوب واحتمال الحرمة وحيث لا مرجح فالحكم هو التخيير فعلم من ذلك ان الحق هو التخيير في محتمل الفرد المباح ولا يلزم
من قال بتقديم جانب الحرمة عند دوران الامر بين الوجوب والتحريم هو البناء على تقديم جانب الحرمة هنا في الفرد المباح
لكونه من قبيل الموضوع الواحد الذي تعارض فيه الاحتمالان لا من قبيل الموضوعين المشتبهين كما في صورة كون الاشتباه
دائرا بين اثنين احدهما واجب والاخر محرم ومن جوز المخالفة القطعية في الشبهة المحصورة المحكوم فان استند في
ذلك الى الاخبار الناطقة بان ما فيه حلال وحرام فهو حلال كالفاضل المجلسي ره لزمه الحكم بالاتيان بالجميع لما عرفت
من كون مراعاة جانب الحرمة عنده ملغاة فيأتي بجميع الثلثة تحصيلا للواجب وان استند الى انصراف الالفاظ الى
المعلومات التفصيلية جاز له ترك الجميع كما يجوز له ارتكاب الجميع وليعلم ان المراد بالحرمة فيما ذكر من دوران الامر بين الوجوب
والحرمة الذي حكمنا فيه بالتخيير انما هي الحرمة الذاتية دون التشريعية لانه مع احتمال الحرمة التشريعية يقدم جانب الوجوب
قطعا لان الاتيان بمحتمل الوجوب على وجه الاحتياط يرفع الحرمة التشريعية فتحصل المقال انه اذا دار الامر بين الوجوب
والحرمة الذاتية فالحكم هو التخيير واذا دار الامر بين الوجوب والحرمة التشريعية فالحكم هو تقديم جانب الوجوب والاتيان
بالاتيان بمحتمل الوجوب ومن هذا البيان ظهر فساد ما قيل ان الحديث الدال على اراقة الانائين المشتبهين الذي
احدهما نجس والاخر طاهر والتيمم بالتراب مطابق للقاعدة وتوضيح وجه الفساد يقع على وجهين احدهما ان الظاهر
كون حرمة تنجيس البدن الحاصل بالتوضي بالمشتبه بالنجس تشريعية لا ذاتية واللازم من ذلك ان يكون الواجب عليه الاحتياط
بالتوضي من الانائين معا كما انه لو كان هناك اناآن احدهما مطلق والاخر مضاف ولا يعلمهما على وجه التعيين فعليه الاحتياط
بالتوضي منهما جميعا ودعوى حرمة الوضوء والصلوة مع كون احد الانائين نجسا قطعا ما حكي عن العلامة في النهاية من انه يتوضأ
باحدهما ثم يصلي عقيب الوضوء ثم انه يغسل اعضاء الوضوء بالاناء الاخر ثم يتوضأ ثم يصلي فيصح وضوءه وصلوته لان النجس
في الواقع ان كان هو الاول فقد غسله وان كان هو الثاني فقد وقع منه الوضوء والصلوة قبل ذلك غاية ما في الباب انه
وقع منه بعد الوضوء والصلوة الصحيحين تنجيس البدن والاتيان بوضوء وصلوة فاسدين ويمكن ان يقال انه يتم الاحتياط بصلوة
واحدة لا بصلوتين كما ذكره العلامة وذلك لانه يتوضأ باحد الانائين ثم يغسل اعضاء الوضوء بالاناء الاخر ثم يتوضأ منه ثم
الاناء الذي غسل به الاعضاء ثم يصلي صلوة واحدة فبذلك يحصل الاحتياط والقطع بتوهم كونه طاهرا امر احدهما
عدم تحقق الوضوء ولا وجه لتوهم كونه نجسا لان الوضوء قد حصل باستعمال المائين لان احدهما طاهر قطعا فان كان
الطاهر هو الاول فقد حصل به الوضوء قطعا وان كان الطاهر هو الثاني فكذلك ولا يقدح استعمال النجس لان المفروض انه غسله
بالماء الثاني وثانيهما تنجس البدن المانع من صحة الصلوة ولا وجه لتوهمه ايضا لما علم مما ذكره العلامة من ان الصلوة الصحيحة الواقعية
من صلوتيه قد وقعت في حال طهارة بدنه من الخبث قطعا حيث انه اتى بها عقيب طهارتين كما وقعت في حال طهارته من الحدث
قطعا واما على الوجه الثاني فلانها قد وقعت في حال الطهارة بدنه من الخبث بحسب ظاهر الشرع لان استصحاب عدم تقدم النجس يعارض
استصحاب عدم تقدم الطاهر ومع تعارض الاستصحابين يعول على الاصل الجاري في المورد وهو هنا قاعدة الطهارة كما
ان المشهور في مسئلة من علم بطهارة وحدث وشك في المتقدم منهما هو كونه محدثا نظرا الى ان استصحاب عدم تقدم الحدث يعارض
استصحاب عدم تقدم الطهارة فيتساقطان ويرجع الى الاصل الجاري في المورد وهو الاشتغال هناك وقد علم مما بيناه جهة

فرق بين الطريقين المذكورين وهو كون الطهارة الخبثية في حال الصلوة قطعية على الاول وظاهرية على الثاني وهناك فرق
آخر وهو انه يأتي بقصد التعيين والقربة في الصلوة على الثاني حيث انه لا صلوة سوى واحدة بخلافه على الاول فانه يأتي
بقصد القربة والتعيين بصلوتين اتى بهما لتحصيل الامتثال بصلوة واحدة ثانيهما انه لو سلم كون تنجيس البدن بالتوضي بالماء
النجس من قبيل الحرام ذاتا كما هو مذهب جماعة من القدماء كان اللازم في مسئلة الانائين المشتبه طاهرهما بالنجس هو
البناء على التخيير على ما هو مقتضى القاعدة في دوران الامر بين الواجب والحرام الذاتي فالحكم من استعمال احدهما
بدنه حتى يكون ذلك مانعا عن الدخول في الصلوة لما عرفت من ان ملاك الشبهة المحصورة هو ... وان اراد الاحتياط
تحصيل الطهارة فليتيمم بعد ذلك كما يفعل في صورة تردد ماء بين المضاف والمطلق فانه يتوضأ اسرة ثم يتيمم احتياطا فان قلت
كيف استظهرت كون حرمة التوضي بالماء النجس تشريعية مع ان النهي الوارد في اراقة الانائين والتيمم يكشف عن
كون حرمته ذاتية قلت اولا لا دلالة للتعبير على كون الحرمة ذاتية فلعل الاراقة لامر تعبدي لا نعلم وجهه وثانيا انه لو سلم
كشف النهي عن الحرمة الذاتية فاللازم ح بحسب القاعدة انما هو التخيير لا اراقة الانائين فلا يكون اراقتهما الا من
باب التعبد هذا تمام الكلام في دوران الامر بين الوجوب والحرمة من الشبهة الموضوعية فيما اذا كان الموضوعان متباينين
واما اذا كان احدهما اقل والاخر اكثر مع العلم بكون احدهما محرما والاخر واجبا سواء كان الاقل والاكثر مستقلين ام
مرتبطين فالحكم هو الحكم في المتباينين حرفا بحرف وبيان اشتراط العمل بالاصول بالفحص عن الادلة فليعلم ان
الاصول وان كانت اربعة الا ان مآلها الى شيئين البرائة والاحتياط وذلك لان التخيير يندرج تحت البرائة من جهة
وتحت الاحتياط من جهة اخرى والاستصحاب ايضا لا يخلو حاله من ان يكون مثبتا للتكليف او يكون نافيا له فعلى
الاول ينزل منزلة الاحتياط وعلى الثاني ينزل منزلة البرائة فمآل الكلام في هذا المقام الى انه هل يلزم الفحص في العمل
بالاحتياط والبرائة ام لا ولا بد من رسم الكلام في مقامين الاول انه هل يلزم الفحص في العمل بالاحتياط ام لا
وقبل الخوض في توضيح ذلك نقدم امرا وهو ان المجتهد مثلا اذا فحص عن الادلة فوجد ان مقتضى الادلة الظنية هو
انتفاء التكليف الالزامي في المورد الذي ابتلي به كوجوب السورة حيث وجد ان خبر الواحد يدل على عدم وجوبها فاتى
بالعمل على الوجه الذي دلت عليه الادلة الظنية ثم رام الاحتياط بالاتيان بالعمل مشتملا على ما احتمل وجوبه فيه فهل يجوز مثل
هذا الاحتياط ام لا فنقول لا اشكال في جوازه ولم نظفر بمخالف في ذلك بل لا ينبغي التوقف فيه من احد والذي يمكن ان
يتوهم كونه مانعا من الاحتياط على هذا الوجه امران احدهما ان ادلة خبر الواحد وغيره من الادلة الظنية من حيث اعتبارها
يقتضي انه ليس المعتبر غيره فلا بد من العمل عليها دون غيرها لكن هذا لا يصلح ان يكون مانعا لان مؤدى ادلة خبر الواحد مثلا
هو كونه معتبرا في مقابل العمل بالاصول بمعنى انه اذا فقد العلم التفصيلي وكان هناك خبر واحد لم يجز تركه والرجوع
الى الاصول واما انه بعد العمل بخبر الواحد لا يجوز احراز الواقع بالاتيان بالمحتملات فلا دلالة فيها لادلة اعتبار خبر الواحد
واما الادلة ثانيهما تنزيل الشارع خبر الواحد وامثاله منزلة الواقع بمعنى كما ان الواقع اذا علم به كان يجزي ولم يجب
الاتيان به ثانيا فكذلك مؤدى خبر الواحد وامثاله لكن هذا ايضا لا يصلح مانعا لان من المقرر المحقق ان كل منكلم نزل
شيئا منزلة شيء يكون كلامه مفيدا للتنزيل ناظرا الى اجراء الاحكام المجعولة لذلك المنزل المنزل عليه الى الشيء الثاني

على التنجز الاول لا الاحكام الخارجية ولا ريب ان رفع الامر الواقعي للشك في الاتيان بالمامور به حكم عقلي فلا يكون تنزيل
الشارع خبر الواحد منزلة الواقع ناظرا الى كون خبر الواحد رافعا للشك كالواقع وعلى هذا فلا يرتفع الشك بالعمل
بخبر الواحد فيبقى بعد العمل بخبر الواحد للاحتياط مورد من جهة بقاء الاحتياط فيؤتى بما هو مقتضاه. ولمثل هذا الذي
ذكرناه يسقط استدلال الاكثر على عدم جواز ايقاع العقد على المطلقة رجعيا بتنزيل الشارع لها منزلة الزوجة فكما
لا يقع العقد على الزوجة فكذلك لا يقع على من هي بمنزلتها ووجه السقوط ان عدم وقوع العقد على الزوجة انما هو من باب
امتناع تحصيل الحاصل الذي هو حكم عقلي ولا يشمله تنزيل الشارع المطلقة الرجعية منزلتها وعلى هذا فيجوز ايقاع [margin: العقد]
عليها لان ايقاعه عليها يحصل ما لم يكن حاصلا واذ قد عرفت ذلك فلنعد الى اصل المقصود وهو انه هل يلزم الفحص قبل
العمل بالاحتياط ام يجوز العمل من دون فحص عن الادلة ان كان مجتهدا او سؤال المقلد اذا عمل بالاحتياط من دون رجوع
الى فتاوى المفتي فنقول قد عرفت في مبحث حجية القطع ان الاحتياط على قسمين احدهما الاحتياط من دون تكرار العبادة
والاخر هو الاحتياط بتكريرها اما الاول فالمشهور عدم جوازه استنادا الى لزوم قصد الوجه ولا يحصل بمجرد الاحتياط
وحكي عن صاحب الرياض في مجلس البحث انه قال ان فتوى الاكثر ببطلان عبادة الجاهل التارك للطريقين [?] انما هو اذا
عمل بالاحتياط على هذا الوجه وان هذا الوجه من افرادها المقصود لهم ويدل عليه مضافا الى ما عرفت من لزوم معرفة
الوجه وقصده الاجماع المحكي دعواه عن السيد الرضي ره تصريحا وعن اخيه المرتضى ره تقريرا وقد سبق منا في المبحث [margin: المذكور]
المناقشة في ذلك وان الاقوى جوازه مع التمكن من [?] الوجه لعدم الدليل على معرفة الوجه وقصده فيكفي مجرد قصد القربة و
ان طريقة العقلاء تقتضي الاكتفاء بالطاعة على الوجه المذكور من الاحتياط وتشكيك بعض من تأخر لدفعها بان طريقة العقلاء
مما لم يحصل لنا علم وجه تحقق سبيلها [?] لان الاوامر الجارية بين متعارف العقلاء انما هي الاوامر التوصلية وليس هناك
اوامر تعبدية كاوامر الشارع حتى ينكشف منها حال اوامر الشارع التعبدية فيتوجه الريب في كفاية الاحتياط و [margin: معلوم انه]
ما لم يحصل العلم بكفايته لا يجوز سلوكه والفتوى به في مقابلة الشهرة والاجماع المنقول فان حصل للمجتهد العلم بجوازه
مع كون الحال على ما عرفت او قلد اماما مجتهدا يجوزه فهو والا فعدم الجواز في محله ولا يخفى سقوطه لان العقلاء كما ان
لهم طريقا في اطاعة مواليهم العرفية كذلك لهم طريق في اطاعة مولاهم الحقيقي اعني الشارع وطريقهما موكول اليهم [?]
تصرف منه الشارع لم يمكن ان يستفاد من طريقتهم كيفية الاطاعة وما يجري فيه مضافا الى انه يمكن ان يتحقق في الاوامر [margin: التعبدية]
من الموالي العرفية في مقام التوطين وعدم علم العبد بمصلحة المامور به فتدبر واما الثاني فقد يدعى عدم جوازه وانه
لا خلاف فيه وقد حكي على وجه الظن عن صاحب الحدائق انه ادعى اجماع الاصحاب على عدم الجواز مضافا الى ان المتمكن من الرجوع
الى الادلة اذا لم يراجعها واحتاط بالتكرار عد عابثا او لاغيا ولا يعد مطيعا خصوصا مع كثرة التكرار وان شئت قلنا
انه مع كثرة التكرار يعد عابثا قطعا ولا يكون مطيعا ويلحق به صورة التكرار القليل لعدم القول بالفصل وقد قال الحلي ره في السرائر
ان من اشتبه ثوبه الطاهر بالنجس يتركهما ويصلي عاريا ولا يخفى سقوط ذلك كله اما الاجماع فهو منقول على وجه الظن ولا عبرة
به مضافا الى ان المسألة عقلية لا مسرح للاستكشاف عن قول الحجة فيها واما عد المحتاط بالتكرار عابثا ولاغيا فانما هو
بالنسبة الى من اكثر في التكرار فالعقلاء [?] ... ودعوى عدم القول بالفصل في مثل هذا

المقام

المقام غاية السقوط لان عد العقلاء اياه عابثا او لاغيا ليس من الاحكام الشرعية حتى يدعى فيها عدم القول بالفصل واما [margin: دعوى]
كون الاحتياط من سيرة المتشرعة كما وقع في كلام شيخنا الامام المرتضى ره فهي غير واضحة لان ترك التكرار انما هو من جهة
كون النفوس مجبولة على الاخذ بالاخف والاسهل لا من جهة كون التكرار محظورا عندهم شرعا
فلا يكشف مثل هذا المسلك عن رأي الامام ع واما قول ابن ادريس ره فلا حجية فيه والظاهر اشتراك الاحتياط
جوازا ومنعا تنبيهات الاول ان بعض من تأخر بعد حكمه بعدم جواز الاحتياط بالتكرار خص هذا الحكم بالعبادات
وصرح بان ما كان من قبيل المعاملات لا اشكال في جواز التكرار فيه وان بلغ حد الكثرة وبان من لم يعرف ان
عقد النكاح يقع بلفظ النكاح او بلفظ التزويج متعديا بنفسه او بمن او بغير ذلك جاز له التكرار بجميع الاحتمالات
فيصح النكاح ويقع العقد وان لم يكن عن تقليد اذ ليس عبادة حتى يعتبر فيه ما يعتبر فيها فيقع النكاح بالعلم بوقوعه
ولو اجمالا ولا يخفى عليك ان اطلاق القول بذلك غير سديد فيجب ان يخص بغير العقود والايقاعات من المعاملات
الاعم واما بالنسبة اليهما فيجب ان يخص بمن لا يوجب الجهل بالخصوصية امتناع قصد الانشاء منه كما قد يتفق في بعض
الجاهلين باحكام الشرع والا فالعقد بدون قصد الانشاء والتعيين فاسد قطعا الثاني انه ذكر ذلك البعض
المتقدم ذكره في الحاق العبادة التي هي من قبيل التروك كالصيام الذي هو عبارة عن الامساك بالمعاملة بناء على مختاره
الذي عرفت وجهين من ان الترك لما له جهة توصلية ولا يعتبر فيها القصد اليها عامدا فيجوز الاحتياط فيها بتكرار
وغيره وربما يؤيده انه لو نوى الصوم فنام الى المغرب صح صومه وكذلك ما ذهب اليه الاكثر من انه لو نوى ترك الصيام
لكن لم يتناول المفطر لم يبطل صيامه ومن انها عبادة فلا بد فيها من التقرب والتعيين وغير ذلك من خواص العبادات
فلا يجوز الاحتياط فيها بالتكرار مع امكان الرجوع الى الادلة هذا ما افاده ثم توجه الى ما ذكره من ان التروك لما
لها جهة توصلية وانه لا يعتبر فيها القصد اليها عامدا لان ما فرض عبادة لا يصح بدون القصد اليه عند الشروع فيه ثم في الصوم قد
اكتفى الالتفات اليه في الاثناء بدليل الاجماع من باب التخفيف على العباد كما ان من يقول بوجوب الاخطار بالبال
في اول حال الاخذ في العبادة يقول بالاستمرار في اثناء العبادة [?] فالمتعين هو عدم الفرق بين التروك
وغيرها اذا كانت عبادة في جواز التكرار وعدمه الثالث ان حكم الدخول في العمل بانيا على احراز الواقع بالتكرار
دخوله فيه بانيا على ان يتفحص بعد الفراغ فان وجده مطابقا للواقع اكتفى به والا اعاده وليس هذا من موضوع التكرار
كما هو واضح ولو دخل في العبادة بنية الجزم ثم اتفق له ما يوجب تردده في صحته والبطلان فهل يجوز له الاتمام بانيا على
الفحص بعد الفراغ فان وجده مطابقا للواقع اكتفى به والا اعاده ام يجب عليه الاستيناف لبطلان العمل بالتردد فالمحكي عن الاكثر
هو الحكم بالثاني ورجح بعض من تأخر جوازه وصحة العمل بناء اذا وقع مطابقا للواقع نظرا الى انسداد باب العلم في الحادثة
التي هو فيها لعدم امكان السؤال فيها ومع الاعراض عن العمل لا يجدي السؤال عن حاله وعدم جواز ابطال العمل مضافا
الى ما ورد في الروايات من السؤال عن حال العمل الواقع في الخارج وحكم المعصوم ع بصحته بالمطابقة للواقع فلو لم يكن ذلك الا
لكون عمل الجاهل صحيحا اذا طابق الواقع كما ذهب اليه المحقق الاردبيلي ره وتبعه عليه جماعة وفي الوجهين الاخيرين
نظر لعدم تحقق [?] ... الاستدلال بالكبرى التي هي عدم جواز ابطال العمل ... [?]

٢ الفصل

للواقع انما تجب اذا لم يتفق مانع اخر والتردد في النية هنا مانع ولم يعلم ان الروايات المحكوم فيها بصحة العمل الواقع ان
العامل اوقعها مترددا بين صحته وفساده وذكر فيه شيخنا الامام المرتضى رحمه وجهين من اشتراط العلم بالصحة حين العمل او هذا
لم يجوز التردد في اول الامر وبعبارة اخرى الجزم بالنية معتبر في الاستدامة كالابتداء ومن ان المتفق على العمل ولو مترددا بانيا
على استكشاف حاله بعد الفراغ محافظة على عدم ابطال العمل المحتمل حرمته واتكالا على تقدير صحته ليس بادون من الاطاعة
التفصيلية ولا يأباه العرف ولا سيرة المتشرعة والمجاز فما يعتمد عليه في عدم جواز الدخول في العمل مترددا من السيرة العرفية
والشرعية غير جار في المقام والاظهر عندي عدم صدق الابطال لا يجري النهي المتعلق به ومساواته الحكمي على الوجه المذكور
للاطاعة التفصيلية بالعبادة ممنوع فالاظهر والاحوط للاتيان بالمامور به وحصول فراغ الذمة من الاشتغال به هو ان
يقطع العمل الذي عرض فيه ذلك ثم يستانف المقام الثاني في انه هل يلزم الفحص عند العمل باصل البراءة ام لا والكلام هنا
يقع في موضعين احدهما انه هل يلزم الفحص عند العمل باصل البراءة في الاحكام والاخر انه هل يلزم الفحص عند العمل باصل
البراءة في الموضوعات اما الموضع الاول فتفصيل القول فيه انه لا يجوز العمل باصل البراءة في الاحكام قبل الفحص عن الادلة
ويدل عليه وجوه الاول ما ذكره بعض من تاخر من انه لا دليل على جواز العمل به قبل الفحص وذلك لان العقل انما يحكم
العمل باصل البراءة عند عدم التمكن من الوصول الى البيان والاجماع يطابق ذلك والادلة النقلية لا تفيد ازيد من
حكم العقل فيبقى العمل باصل البراءة مع التمكن من الوصول الى الادلة خاليا عن الدليل المجوز له واقول ان هذا الوجه
الاستدلال ليس على ان يكون العقل مما كان عدم جواز العمل باصل البراءة عند التمكن من الوصول الى البيان والا لم يكن
وجه للتمسك بعدم الدليل ضرورة كون حكم العقل دليلا على عدم الجواز وان يكون الادلة النقلية ايضا ساكتة لما
عرفت اما الاخير فلا اشكال فيه لان العلم المنفي في مثل قوله الناس في سعة ما لم يعلموا اما ان يراد به العلم التفصيلي فينفي
معه العلم الاجمالي خارجا واما ان يراد ما يعم القسمين اعني التفصيلي والاجمالي فيصير الحاصل ان الناس في سعة ما لم يعلموا
من ما لم يعلموا به لا تفصيلا ولا اجمالا فلو كان له مفهوم كان مقتضاه عدم كون من يريد العمل باصل البراءة في سعة لعلمه اجمالا
بثبوت تكاليف كثيرة في الشرع لكن لما لم يكن الكلام مما يفيد شيئا من المفاهيم المعتبرة فلا جرم كان ساكتا عنه وانما
الاول فبانه عدم صحته من جهة حكم العقل بكونه غير معذور في العمل باصل البراءة مع رجاء العثور على الدليل لاحتماله
الثاني الاجماع على عدم الجواز من العامة والخاصة قبل استفراغ الوسع في الادلة وقد تمسك بهذا الوجه بعضهم ونبه
تامل لان المتمسك بذلك يحكم العقل جزما بعدم معذورية المكلف في العمل بالبراءة قبل الفحص ومع كون المسألة عقلية
لا يبقى للاجماع صريح ولا سيما الثالث الادلة الدالة على وجوب تحصيل العلم مثل آية النفر للتفقه وسؤال اهل
الذكر والاخبار الدالة على وجوب تحصيل العلم والتفقه الرابع ما دل على مؤاخذة الجهال بفعل المعاصي المجهولة المستلزم لوجوب
تحصيل العلم لحكم العقل بوجوب التحرز عن مضرة العقاب مثل قوله في تفسير المجدور الذي اصابته جنابة فكز فمات قتلوه قتلهم
الله الا سألوا الا يمموه وقوله لمن اطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء ما كان اسوء حالك لو مت على هذه
ثم امره بالتوبة وغسلها وما ورد في تفسير قوله تعالى فلله الحجة البالغة من انه يقال للعبد يوم القيامة هل علمت فان قال نعم قيل
فهلا عملت وان قال لا قيل فهلا تعلمت حتى تعمل وما رواه في تفسير قوله تعالى الذين تتوفيهم الملائكة ظالمي انفسهم

المهم عندي صحة التردد ... العمل وفساده واذا فرض عدم صدق موضوع الابطال

نزلت

نزلت فيمن اعتزل عن امير المؤمنين عليه السلام ولم يقاتل معه قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الارض اي لم نعلم من الحق فقال الله
الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها الى دين الله وكتابه واسعا متسعا فتنظروا فيه فترشدوا وتهتدوا به الى سبيل
الحق فتامل فانه يمكن المناقشة في هذه الروايات بان المراد بالحق هو خلافة امير المؤمنين بلا فصل وهي من اصول المذهب
فلا تعم الروايات غيرها مما هو من فروع الدين بل ثم تم غيرها بالفحوى لو كان من اصول المذهب نعم يمكن دعوى تنقيح المناط
بالنسبة الى الخبر وهو غير بعيد الخامس ان العقل لا يعذر الجاهل القادر على الفحص والاستعلام في هذا المقام
الذين نظروا العرفيات ما اذا ورد من يدعي الرسالة من المولى وان يطالب ماربه يدعى ان الناظر فيه يطلع على صدق
دعواه او كذبها فانه لا يعذر الجاهل بالتكليف تفصيلا العالم به اجمالا وما احدهم المعذورية في المقامين هو عدم قبح
مؤاخذة الجاهل فيهما فاحتمال الضرر الذي هو العقاب بارتكاب الشبهة غير مدفوع بما يؤمن من ترتب الضرر وان كان
مرجع الشبهة الى الشك في اصل التكليف ووجه عقوبة العقاب جواز سيما لعلم بانه لم يجر عادة الله على خلق العلم الضروري
في ضمائر المكلفين وبانه تعالى لم يأمر نبيه الا بالتبليغ على الوجه المتعارف الذي هو بلاغ الدعوة اليهم اجمالا اولا والسعي
تحضر عندهم من سمعها فلا يجب عليهم السعي الى كل مكلف بخصوصه وتفهيمه تفسيرها مستقلا بل يجب السعي على من لم تبلغه الدعوة من
المكلفين يحكم العقل بانه من مكلف في تحصيل الاحكام وجب عليه الفحص وان كان يختلف خصوصياته باختلاف
المكلفين بالفحص من بيده كتب الحديث فهو السؤال وعلى قياسه حال من تمكن من ملاقاة الاوصياء او الرواة والفحص من ثقات رواة
تدوين الاخبار في الكتب انما هو الرجوع اليها واما النقل الدال على البراءة في الشبهة الحكمية فهو معارض بما تقدم من الاخبار
الدالة على وجوب الاحتياط حتى يسأل عن الواقعة كما في صحيحة عبد الرحمن المتقدمة وما دل على وجوب التوقف بناء على الجمع بينه
وبين ادلة البراءة بحملها على صورة التمكن من ازالة الشبهة وبما بيناه من حكم العقل بوجوب الفحص ظهر سقوط الوجه الاول
اعني عدم الدليل على جواز العمل بالاصل قبل الفحص كما ظهر الاشكال في كلام شيخنا الامام المرتضى رحمه من حيث تصريحه
بانه في الاجماع القطعي كفاية بعد تصريحه بحكم العقل بعدم المعذورية ووجه الاشكال ان المسألة تصير عقلية لا مسرح
للاجماع فيها اللهم الا ان يتكلف له بانه لو انكر احد حكم العقل بما ذكر لم يكن اشكال في الاجماع من جهة كون الحكم مسلما
بين العلماء فانه بعد انكار حكم العقل يصير حجة تعبدا بحصول الاستكشاف عن قول الحجة السادس حصول العلم الاجمالي
لكل مسلم قبل الاخذ في استعلام المسائل بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة ومعه لا يصح التمسك باصل البراءة
لما تقدم مكررا من ان مجراه انما هو الشك في اصل التكليف لا في المكلف به بعد العلم بالتكليف ومعلوم انه مع قيام العلم
الاجمالي يصير الشك في اطرافه شكا في المكلف به فلا يجوز العمل باصل البراءة فان قلت هذا يقتضي عدم جواز الرجوع
الى البراءة الى اول الامر لا بعد الفحص لان الفحص لا يوجب جواز البراءة عند الشك في المكلف به والمدعى هو عدم
جواز العمل بالبراءة قبل الفحص وجوازه بعده فلا ينطبق الدليل على المدعى قلت المعلوم اجمالا انما هو وجود التكاليف
في الواقع فيما بايدينا من الكتب المضبوطة ونحن حينئذ نقول انا اذا تفحصنا فيما لم نجد الحكم الالزامي فيما حصل لنا العلم او
الوثوق بانتفائه على ما نختاره في مقدار الفحص ومع حصول الوثوق بانتفائه في المورد يخرج عن اطراف العلم الاجمالي لان
الوثوق بانتفاء الحكم فيه ينافي العلم بكونه من جملة موارد الحكم وما ثبت احكام في الواقع زيادة على ذلك فغير معلوم ولا لازم

الحق

امير

لا الى الشك في المكلف به بل الى اصل التكليف

ذلك ان المجوز العمل بالبراءة قبل الفحص احتمال وجود حكم الزامي يظهر بعد الفحص لا يمكن نفيه بالاصل من جهة قيام العلم
الاجمالي واما بعد الفحص فاحتمال وجود الحكم الالزامي ينفى بالاصل لسلامته عن العلم الاجمالي واجاب شيخنا الامام المرتضى
عن السؤال بتقرير آخر حيث قال المعلوم اجمالا وجود التكاليف الواقعية في الوقائع التي يقتدر على الوصول الى مداركها
اذا تفحص وعجز عن الوصول الى مداركها الواقعية خرجت تلك الواقعة عن الوقائع التي علم اجمالا بوجود التكاليف فيها
فيرجع فيها الى البراءة ثم انه رحمه الله نظر فيه ثانيا بان العلم الاجمالي انما هو في جميع الوقائع من غير مدخلية تمكن المكلف من الوصول (مسئلة م)
الى مدارك التكليف وعجزه عن ذلك فدعوى اختصاص اطراف العلم الاجمالي بالوقائع المتمكن من الوصول الى مداركها مجازفة
انتهى ووجه مغايرة تقريره لما ذكرناه هو انه قدس سره اخذ الوصف العنواني الذي هو كون الوقائع مما يتمكن من الوصول
الى مداركها قيدا في متعلق العلم الاجمالي فتوجه عليه ما ذكره من كون دعوى اختصاص العلم الاجمالي بالوقائع المتمكن من
الوصول الى مداركها مجازفة ونحن لا نأخذ ذلك عنوانا ولا قيدا بل نقول ان العلم انما تعلق بكون الاحكام فيما بايدينا من
الكتب لكن حقيقة الحال هو انه يحل العلم الاجمالي بالوثوق بانتفاء الدليل المعتبر بالياس عن وجوده بعد الفحص ورجح بعض من
تأخر عنه كما اخترناه استنادا الى المحكي من ان الاخبار كانت كثيرة وان زرارة كان يحفظ خمسين الف حديث وان كتب ابن ابي عمير
قد تلفت واندرست وامثال ذلك ولا يخفى سقوطه لان لقائل ان يدعي ان محفوظات زرارة لعلها من جملة ما بايدينا
وكذا ما تلف من كتب ابن ابي عمير ولا اقل من الاحتمال وهذا لا اثر للعلم على الخاص ثم اعلم انه قد اضطرب كلام شيخنا الامام
المرتضى رحمه الله في دائرة العلم الاجمالي ومتعلقه فقال في جواب الدليل الثاني لمنكري حجية ظواهر الكتاب ان المعلوم
اجمالا هو وجود مخالفات كثيرة لظاهر الكتاب في الواقع فيما بايدينا بحيث تظهر تفصيلا بعد الفحص واما وجود مخالفات
في الواقع زيادة على ذلك فغير معلوم فح فلا يجوز العمل قبل الفحص لاحتمال وجود مخصص يظهر بعد الفحص ولا يمكن نفيه بالاصل
لاجل العلم الاجمالي واما بعد الفحص فاحتمال وجود المخصص في الواقع ينفى بالاصل السالم عن العلم الاجمالي انتهى وقال
في جواب الوجه الاول من تقريري الدليل العقلي على الاحتياط ما نصه والجواب اولا منع تعلق تكليف غير القادر على تحصيل
العلم الا بما ادى اليه الطرق الغير العلمية المنصوبة له فهو مكلف بالواقع بحسب تأدية هذه الطرق لا بالواقع من حيث هو ولا
بمؤدى هذه الطرق من حيث هو حتى يلزم التصويب او ما يشبهه لان ما ذكرنا هو المتحصل من ثبوت الاحكام الواقعية
للعالم وغيره وثبوت التكليف بالعمل بالطرق وتوضيحه في محله وح فلا يكون ما شك في تحريمه مما هو مكلف به فعلا على
تقدير حرمته واقعا وثانيا سلمنا التكليف الفعلي بالمحرمات الواقعية الا ان من المقرر في الشبهة المحصورة انه اذا ثبت في
المشتبهات المحصورة وجوب الاجتناب عن جملة منها لدليل آخر غير التكليف المتعلق بالمعلوم الاجمالي اقتصر في الاجتناب
على ذلك القدر لاحتمال كون المعلوم الاجمالي هو هذا المقدار المعلوم حرمته تفصيلا فاصالة الحل في البعض الآخر
غير معارضة بالمثل سواء كان ذلك الدليل سابقا على العلم الاجمالي كما اذا علم نجاسة احد الانائين تفصيلا فوقع
قطرة في احدهما المجهول فانه لا يجب الاجتناب عن الآخر لان حرمة احدهما معلومة تفصيلا ام كان لاحقا كما في مثال
الغنم المذكور فان العلم الاجمالي غير ثابت بعد العلم التفصيلي بحرمة بعضها بواسطة وجوب العمل بالبينة وما نحن
فيه من هذا القبيل انتهى واشار بقوله كما في مثال الغنم المذكور الى ما قدمه في طي استدلال الخصم من قوله والجملة

فما نحن

مما نحن فيه بمنزلة قطيع غنم نعلم اجمالا بوجود محرمات فيها ثم قامت البينة على تحريم جملة منها وتحليل جملة وبقي الشك (جملة م)
في جملة اخرى الى آخر ما قال وظاهره ان البينة قامت على تحريم جملة منها بذلك السبب الذي حكم العالم اجمالا بالتحريم من
حيث وجوده لا بسبب آخر كوطي الانسان اياها كما تشهد به سياق عبارة الاستدلال ويتضح ذلك بعبارة الوضوح (كالغصب م)
فيما لو فرض تعدد السبب وفي واحد عند العالم اجمالا وعند الشاهد ولكن لا يخفى عليك انه يتجه على ظاهر الجواب
الثاني انه جعل الدليل في صورة سبقه على العلم الاجمالي عبارة عن العلم تفصيلا بنجاسة احد الانائين وجعل العلم
الاجمالي عبارة عن العلم بوقوع قطرة في احدهما المجهول ومقتضى ذلك ان العلم التفصيلي مسبب عن سبب آخر غير
سبب العلم الاجمالي بالنجاسة ح نقول انا اذا فرضنا مثل هذا الدليل لاحقا كما لو علم بان احد الانائين بول او
متنجس بالبول ثم علم بوقوع قطرة من الدم في واحد معين منهما فلا يخلو الحال من تعيين احدهما ان يلتزم بذلك كما هو
ظاهر قوله انه ثبت في الشبهة المحصورة وجوب الاجتناب عن جملة منها لدليل آخر غير التكليف المتعلق بالمعلوم الاجمالي
ام منفرد مثل هذا العنوان على ما ذكرناه من الفرض وكذا ظاهر تعليله الحكم بهذا العنوان وهو الاقتصار في الاجتناب
على ما علم بالتفصيل بقوله لاحتمال كون المعلوم بالاجمال هو هذا المقدار المعلوم حرمته تفصيلا وعلى هذا يرد عليه اولا انه
بعد تحقق العلم الاجمالي بقي اثره وهو تنجز التكليف بالمعلوم الى ان يرتفع برافع وبه تعارض استصحاب عدم ملاقاة
النجاسة لما لم يعلم نجاسته تفصيلا باستصحاب عدم ملاقاة ما علم نجاسته ثم هذا انما يتم في المتنجس واما النجاسة
كما اذا كان احدهما بولا فلا يجري الاستصحاب فلا بد وان يتمسك باصالة الحل او الطهارة فيما لم يعلم نجاسته ومعارض
لها لكن يمكن ان يقال في المتنجس ايضا بعدم تعارض الاستصحابين لان استصحاب عدم ملاقاة النجاسة لما علم تنجسه
تفصيلا لا يترتب عليه حكم شرعي بل نقول ان العلم الاجمالي بعد تحققه وجب تنجز التكليف والعبرة بتعارض الاصلين
والاولى الاشكال الى الشبهة الوجوبية كما اذا دار الامر بين الظهر والجمعة ثم قامت البينة على وجوب الجمعة ثم انه يمكن ان يقال انه مع العلم
بحصول الاحتمال ان الواجب في الواقع والمجموع لا اشتغال البراءة عن وجوب الجمعة بحصولها قطعا وليس شك في وجوبه بالفعل
فيبقى اشتغال البراءة عن وجوب الظهر وغاية ما يمكن ان يقال هو انه رحمه الله فرض قيام الدليل على تعيين بعض وحصول ما يحتمل
المعلومات فيه من الدليل وليس في مفروض الظهر والجمعة دليل وجوابه ان تعيين ما هو البعض على ما ذكره من جهة عدم
الفرق بين قيام الدليل على ما يحتمل انطباق الواجب فيه وعدمه ومن هنا يتضح انه وهو انه لو حصل احد طرفي الشبهة (في الاتيان م)
الوجوبية بعنوان الاحتياط والاتيان بالواجب الواقعي بالاتيان بالطرفين ثم بدا له ترك الطرف الآخر بعد الاتيان
بالطرف الاول سقط عنه الثاني لجريان اصالة البراءة من غير معارض والفرق بين الشبهة الوجوبية وغيرها [illegible]
وثانيا انه جعل البناء على الفرق بين العلم الاجمالي في الشبهة الوجوبية والشبهة التحريمية بقوله ان العلم الاجمالي بوجود
احكام بعضها الوجوب وبعضها التحريم ليس الامر قبيل الشبهة الوجوبية لان اطراف الشبهة هنا هو افراد الوجوب المتعلقة
بموضوعاتها وافراد الحرمة المتعلقة بموضوعاتها وحكم الجميع وجوب الالتزام بها ولو تنزلنا عن ذلك قلنا ان الشبهة
بالنسبة الى افراد الوجوب من قبيل الشبهة الوجوبية وبالنسبة الى افراد الحرمة من قبيل الشبهة التحريمية وح فكيف يصح
اجراء حكم الشبهة التحريمية بقوله مطلق [illegible] وثالثا انه ذكره رحمه الله في التنبيه الخامس من تنبيهات الشبهة المحصورة

و دل على دليل الانسداد واشكال الاصل القائلين باعتبار مطلق الظن من حيث انه العمل بالظن في المظنونات لا يقتضي ان يعمل
في المشكوكات باصل البراءة بل لا بد من رجوعهم الى الاحتياط ووجهه بانه اذا اضطر المكلف في الشبهة المحصورة بمعنى
محتمل الاعيان وجب الاحتياط في الباقي والاجتناب عنه لان الاذن في ترك بعض المقدمات العلمية بعد ملاحظة وجوب
الاجتناب عن الحرام الواقعي يرجع الى اكتفاء الشارع في امتثال ذلك التكليف الاحتياطي بالاجتناب عن بعض المشتبهات
وما ذكره يجري فيما نحن فيه اذ ليس ما يقوم عليه الدليل من الحكم في كل مورد الا بعضا مخصوصا مما يجب الاحتياط في الباقي
بناء على هذا الوجه دون البراءة فينهدم بنيان ما ذكره هنا ولو عدل عما ذكره في قيام الدليل على البعض المعين ارتفع
ما اورده عليهم من الاشكال وثانيهما ان الملتزم بذلك فلا يقول فيما لو علم تفصيلا بوقوع قطرة من الدم في احد الانائين معين
من الانائين المعلوم نجاستهما سابقا بالاقتصار في الاجتناب على المعلوم تفصيلا ودفع [illegible] عليه انه لا يكون ما ذكره من انه ثابت
في المشتبهات المحصورة وجوب الاجتناب عن جملة منها الدليل آخر غير التكليف المتعلق بالمعلوم الاجمالي اقتصر في الاجتناب على ذلك
القدر ضابطا ومعيارا كليا لانه [illegible] بخروج ما ذكرناه من الفرض مع كونه مما يصدق عليه العنوان المذكور ثم انه بعد ما علم وجوب
الفحص فلا بد من بيان مبلغ الفحص ومقداره وانه هل يلزم العلم بانتفاء الدليل او يكفي الظن مطلقا ام لا بد من العلم بانتفاء
او الياس من الوجود بمعنى الاطمينان بانتفائه اقوال فمنهم من قال باشتراط العلم بانتفاء الدليل بعد الفحص عن المخصص نظرا الى عدم
اعتبار ما عداه وفيه انه يستلزم العسر والحرج وتعطل الاحكام وان المتيقن تحصيل العلم بعدم المخصص ومنهم من اكتفى بمطلق
الظن استنادا الى ان تحصيل ما زاد على ذلك يستلزم تفويت الوقت وتعطيل الاحكام ولا يخفى ما فيه لان من له رتبة الاجتهاد
اذا تفحص عن الادلة يحصل له في زمان يسير العلم او الاطمينان بوجود الدليل او عدمه والحق ما اختاره جماعة من المحققين
من اعتبار العلم بعدم الدليل او الياس منه ولا ريب في اعتباره لقيام بناء العقلاء على اعتبار الاطمينان ثم ان تفحص فوجد دليلا
على المطلوب فاخذ به وعمل على طبقه فهو وان لم يتفحص فذلك يكون على قسمين احدهما ان ينشأ من القصور والآخر ان ينشأ
من التقصير اما الاول فهو ما لو كان من له قوة الاستنباط قاصرا عن الفحص اما لكونه من البلاد التي ليس فيها كتب
الاخبار وغيرها من المدارك او لكونه ممن لا يساعده البحث على الفحص في الكتب ونحو ذلك فيحتمل فيه بحسب بادي الرأي امور الاول
الرجوع الى البراءة نظرا الى عجزه وكون تكليف العاجز هو الرجوع اليها وفيه ان العجز الذي هو مناط البراءة انما هو العجز عن
العثور على الدليل بعد الفحص لا العجز عن الفحص الثاني الاحتياط نظرا الى ثبوت التكليف فلا بد من الخروج عن عهدته ولا يتم
الا بالاحتياط وفيه انه لا فرق بينه وبين العامي في كونه جاهلا بالحكم غاية ما في الباب افتراقهما بمجرد حصول القوة ولا اثر لها
بعد كونه قاصرا بالفعل فيشمله ما دل على رجوع الجاهل الى العالم فكما ان العامي يكلف بالرجوع الى العالم فكذلك مثل هذا
المجتهد الذي له قوة الاستنباط دون الفعلية الثالث التقليد للمجتهد المتمكن من الرجوع الى الادلة المستدل بها في
الاحكام وهذا هو الوجه لاطلاق الامر برجوع الجاهل الى العالم الشامل لما نحن فيه لكونه بالفعل جاهلا ويحتمل ان يقال
تكليفه الاحتياط فيما لو كان هناك علم اجمالي ولم يتمكن [illegible] لكن الظاهر انه لا فرق بعد اعتبار التقليد بين صورة تحقق
العلم الاجمالي وعدمه هذا كله اذا تمكن من الرجوع الى التقليد المدلول عليه بالدليل الخاص وهو تقليد المجتهد الجامع لشرائط
الفتوى السائغ تقليده واما اذا لم يتمكن الا من التقليد الذي لا يسوغ الا بانسداد باب العلم كما لو لم يتمكن الا من تقليد الميت

او الفاسق

او الفاسق او نحوهما فهل يكون تكليفه التقليد او الاحتياط ربما ظهر من بعض من تأخر ترجيح التقليد لكون الحكم بذلك من [illegible]
الفقهاء فان من شرع في الاجتهاد في اوائل مسائل الطهارة لم يحصل له الاجتهاد في سائر المسائل ولا بد له من العمل [illegible]
انه يعمل بالاحتياط كلا بل يبني على تقليد مجتهد قلده سابقا او لم يقلده فان تمكن من تقليد المجتهد الحي فعل والا قلد واحدا
من الموتى وهذه الحالة مما يبتلى بها جميع المجتهدين من اوائل الامر الى انقضاء مدة مديدة وربما ابتلي بالقصور بغيره كالحاصل
لعدم تمكنه من الادلة ولا الاقوال ولا فتوى مجتهد حي كما حكي عن العلامة الطباطبائي ره في بعض اسفاره انه لم يتمكن الا
من قواعد العلامة فعمل بقوله المسطورة فيها مع ان ذلك مقتضى الاتيان بالفعل على وجهه نظرا الى انه معروض الوجه
وقصده مع احتمال الرجوع الى الاحتياط وان كان الحق ان مقتضى مذهب من لا يعتبر معرفة الوجه وقصده اذا قال ان مقتضى
دليل انسداد باب العلم التفصيلي اولا هو الاحتياط والعمل بالعلم الاجمالي هو الحكم بالاحتياط فيما نحن فيه وقد عرفت
بالامر بين غير مرة فلا وجه لما افاده هنا ثم ان الفاسق من الاحتياط ان عجز عن التقليد مطلقا ايضا كما لو حبس على شاهق جبل
فلم يتمكن من الوصول الى الادلة ولا الى فتاوى الاحياء ولا الى فتاوى الموتى فهل يجب عليه الاحتياط ام يرجع الى البراءة ربما
يقال انه لا مجرى للبراءة هنا نظرا الى ان مجراها انما هو ما لو عجز عن الادلة بعد الفحص لا ما لو عجز عن الفحص [illegible]
فيها من الاحتياط لكن التحقيق انه يمكن هنا التمسك بالبراءة لان المفروض انقطاعه عن الاسباب بالمرة فلا يبقى في المقام الا
احتمال الضرر [illegible] من جهة [illegible] الشارع بقوله [illegible] العقول من [illegible] بالمشاعر فهل [illegible]
لنا القطع بالطاعة الشارع عند الاتيان [illegible] نقول ان اصل البراءة مما يرجع قاعدة دفع الضرر المحتمل [illegible] بقبح العقاب
بغير بيان قبيح فلا يصح العقاب من الحكيم ولا بيان هنا ضرورة ان البيان اما ان يكون واقعيا وليس او يكون ظاهريا والمفروض
انه لم يتيسر له شيء من الامارات التي يمكن التعويل عليها فنقول ان المعول انما هو اصل البراءة لانتفاء البيان الظاهري والواقعي
لكن هذا انما هو فيما لم يعلم اجمالا بالتكليف بحيث يحصل في ذلك المورد ما يلزم فيه الاحتياط كما لو علم ان الواجب يوم الجمعة اما
هو الظهر او الجمعة والا كان الواجب هو الاحتياط وهنا فائدة ينبغي التنبيه عليها وهي ان القاصر عن الفحص عن الادلة قد عرفت
انه مكلف في كل صورة بشيء فان خالف ما هو تكليفه في تلك الصورة فهل يصح ما اتى به على خلاف تكليفه ام لا فنقول ان ما اتى
به على قسمين لانه اما ان يكون من قبيل المعاملات او من قبيل العبادات اما القسم الاول فلا اشكال في انه اذا طابق الواقع كان صحيحا
وان تحقق تركه مراعاة ما هو وظيفته في الصورة التي هو مبتلى بها لان السبب الموجب لوقوع المعاملة امر واقعي متحقق كلما
وجد ترتب عليه اثره وخالف في هذا بعض [illegible] بتفصيل محصله ان غير المجتهد والمقلد على ثلاثة اقسام لانه اما غافل
عن احتمال كون ما اتى به من المعاملة مخالفا للواقع واما ان يكون غير غافل بل [illegible] وظيفته فالاول في حكم المجتهد والمقلد
لانه يتعبد باعتقاده كتعبد المجتهد باجتهاده والمقلد بتقليده ما دام غافلا فاذا انتبه فان وافق معتقده ذلك اجتهاده او فتوى
مجتهده فهو والا كان كالمجتهد المتبدل رأيه وقد مر حكمه في باب رجوع المجتهد واما الثاني وهو المتفطن لاحتمال مخالفة ما اتى
به للواقع فهو [illegible] تفصيل ومحصله ان الاسباب على قسمين واقعية وظاهرية والبيع بالصيغة العربية اذا كان مستجمعا لجميع
الشرائط المعتبرة سبب واقعي موافق للحكم القطعي من الشارع فمتى ما وقع في الخارج ترتب عليه اثره واما العقد الفاقد
او العقد على المرضعة عشر رضعات [illegible] يقول [illegible] النشر [illegible] سبب ظاهري تابع لاجتهاد المجتهد [illegible]

من قال بجوازه لزمه ترتيب مسببه عليه ومن لم يقل بجوازه لم يلزمه ترتيب مسببه عليه وح نقول ان هذا على قسمين احدهما ما
يختص اثره بمعين او معينين كالعقد فان اثره مختص بالمتعاقدين اذ لا معنى لسببية عقد صادر من رجل الى امراة خاصة
لطلبتهما على كل من يرى جواز هذا العقد وثانيهما ما لا يختص اثره بمعين كغسل الثوب من البول فانه لا يختص طهارته بالغاسل
بل يجري في حق كل من يرى جوازه اما في الثاني فانه ان قدم عليه من غير طريق تكليفه ثم اجتهد فراى ان الغسلة الواحدة
توجب التطهير جرى اثره في حقه ولا يشترط في كونه يرى ذلك حين التطهير واما في الاول فلا يصح لان العاقد حال العقد لم يكن
يرى كونه مؤثرا حتى يؤثر في حقه في تلك الحال واما بعده فانه وان دخل في جملة القائلين بتاثيره لكن لا يفيد في ترتب الاثر في
حقه لان القائل بذلك انما يقول بالتاثير المتصل وهو منتف في حقه والتاثير المنفصل لا دليل عليه فلا يفيد الترتب في ذلك
ان سببية السبب الظاهري الخاص منوطة باجتهاد المجتهد فهي من دون اجتهاد المجتهد مما لا اعتبار له والمفروض انه عمل
بعنوان ثانيه بما هو مقتضى الاجتهاد فلا يترتب عليه الاثر ولا يصح وفيه اولا ان هذا مبني على ان للاجتهاد والتقليد موضوعية
في العمل حتى في المعاملات وليس كذلك بل هما من قبيل الطريق الذي اذا تبين انه قد افضى الى الواقع حصل المقصود وترتب الاثر و
الطريق من حيث انه طريق لا مقصودية فيه وثانيا ان الفرق بين الغسلة الواحدة بالنسبة الى اثرها وبين العقد الفارسي بالنسبة الى اثره
لا وجه له لان مقتضى السببيتين كان اتصال المسبب بالسبب فهما مشتركان في السببية فلا بد من مراعاة الاتصال فيهما فيصح العقد
الفارسي كما يصح التطهير وان كان مقتضى كون العقد حكما ظاهريا هو كون مباشره معتقدا للتاثير فالغسلة الواحدة تشاركه
في كونه حكما ظاهريا فكان اللازم ان لا يصح كالعقد الفارسي فدعوى اشتراط كون العاقد معتقدا في حال صدوره دون الغسلة
الواحدة فلا يشترط فيها ذلك غير سديد وان كان وجه الفرق هو اختصاص اثر العقد بمعين دون الغسلة فان ذلك على تقدير
تسليمه ليس له الايجاب انتفاء التاثير في الاول وعدم انتفائه في الثاني مع ان ذلك على صورة ذلك يكون حكما ظاهريا وثالثا انا
نمنع اختصاص اثر العقد بمعينين فان احكام زوجية هند لزيد ليست مختصة بهما فقد يتعلق بالناس حكم مترتب على هذه الزوجية
كاحكام المصاهرة وتوريثها منه وانفاق الحاكم عليها من ماله وحرمة العقد عليها حال زوجيته واما القسم الثاني فنوضح الحال
ان الجاهل القاصر عن غير العادة على النحو الذي كان تكليفه الفعل في كل مقام ما ذكر فيه بتصور حال الرجل في قسمين احدهما ان يقع
الذهول عما هو تكليفه فيفعل ما اتى به ذاهلا عما هو تكليفه بحيث يرى في حال العمل انه ليس تكليفه الا ما هو مشغول به
حتى يصح له قصد التقرب كما يتفق ذلك لكثير من الجاهلين بالاحكام الذين بين اظهرنا فيقصدون القربة ويصلون ثم
غافلين عن جهلهم بالاحكام مع تفطنهم لرسالتها فهذا العمل ان طابق الواقع كان صحيحا على المختار عندنا وعند
المحقق الاردبيلي ره وجماعة خلافا للاكثر وان خالف الواقع كان باطلا وثانيهما ان لا يتفق له الذهول عما هو تكليفه
ويأتي مع ذلك بغيره وهذا لا ريب في بطلان ما اتى به سواء طابق الواقع ام لم يطابق بل مثل هذا لا يتوقع صدوره الا
ممن يكون في عداد القاصرين ووجه الصحة في القسم الاول هو ان ليست الصحة الا عبارة عن مطابقة المأتي به للمأمور به
ومن البين الذي لا ينكر ان المطلوب والمأمور به انما هو الواقع وقد تحقق مطابقته والمفروض انه قد نوى القربة فلم يبق
مانع الا ان يقال ان هذا العمل لم يتفق وقوعه على طبق الامارات بمعنى ان الاتيان به مستندا اليها ولم يكن من الاجتهاد و
التقليد اللذين هما من الطرق وهذا لا يضر لان الطرق ليست مما له جهة موضوعية ومقصودية ذاتية بل المقصود بها هو

الثاني

منه

العلام

الوصول

ومنه هذا الباب طالوكان يرى ان الوتر قبل ركعتين الصلوة
وابعج بنية الوجوب فانه يرى في زمان معتقدا انه ليس من
وقت الصلوة لكنه كان في الواقع من وقت
الصلوة فقد وقع عمله في وقتها فيصح
مطابقتها للواقع فحكم بصحته لذلك فتدبره

الوصول الى الواقع وقد يتحقق وهو حينئذ في القسم الثاني انه لم يثبت منه قصد القربة فيه تنبيهات الاول في بيان المراد بالواقع
الصحيح مطابقته فنقول يحتمل ذلك امورا احدها ما هو المطلوب اولا وبالذات من الحكم المسطور في اللوح المحفوظ
الذي نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين ص ووجه كون مطابقته مصححة كونه هو المطلوب اولا وبالذات
المشتمل على الحكم والمصالح المقصودة عند الشارع ثانيها الطرق والامارات نظرا الى انه بانسداد باب الوصول
الى الواقع والعلم به انقلب التكليف من الواقع الى الطرق فكانت هي التي يجب العمل عليها كما قيل فكان المناط
مطابقتها ثالثها الواقع والطرق معا بان يطابقهما معا عمل المكلف المبحوث عنه ووجه اعتبار مطابقتهما هو
انه قد انقلب التكليف بالواقع فلا يكون وحده هو المناط والطريق انما هو طريق ليس اخذه واقع عمله على طبقه و
المفروض هنا انتفاء ذلك وعلى هذا يكون اللازم مطابقتهما معا فتامل فانه الحقيق بان هذا الوجه لا وجه لها
احد الامرين من نفس الواقع الاولي والطرق فان طابق نفس الواقع كان صحيحا وان طابق الطريق كان صحيحا لان
كلا منهما مما له جهة مقصودية عند الشارع اما الواقع الاولي فظاهر واما الطريق فلان الشارع امر بمتابعته ولولا انه
مقصود لم يأمر بمتابعته فيكفي مطابقة ايهما اتفق وهيهنا وجه خامس وهو ان يقال ان الاحتمالات الاربعة انما تجري فيما لو كان الطريق
بحيث لو كان حين العمل متمكنا من الفحص عن الطريق لعثر بهذا الطريق وكان حجة في حقه مثلا لو كان المجتهد الذي
يقلده في زمان العمل حيا لحكم ببطلان ما اتى به وهو لم يعثر على فتواه وبقي الامر مهملا عنده الى ان تفحص عنه وكان سنة
فمات ذلك المجتهد وبلغ شخص اخر رتبة الاجتهاد يفتي بصحة ما اتى به على الوجه الذي اتى به وذلك القاصر يريد الان الاطلاع
على ان ما اتى به كان صحيحا ام فاسدا فهذا الطريق الذي هو فتوى المجتهد المتاخر ليس بحيث لو كان القاصر متمكنا
من الفحص عثر عليه وكان حجة في حقه فيجري هنا الاحتمالات الاربعة المذكورة والا كان المناط هو مطابقة الواقع
الاولي دون غيره والتحقيق انه ان انكشف نفس الواقع باجماع قطعي ونحوه كما وقع نظيره لجملة من الرواة حيث سألوا
المعصومين ع عن حال الفعل الواقع فقالوا الجواب بصحته فهو والا فيقوم الاجتهاد وفتوى المفتي بالنسبة الى العامل مقام
كونهما طريقين الى الواقع فان المجتهد يرى ان فتواه هو الواقع والامر كذلك في المقلد والمناط هو المتاخر من
الرأيين ان اتفق له رايان او قلد مجتهدا بعد مجتهد فان الكاشف عن الواقع بالفعل بل عينه عند ذلك المكلف انما هو
المتاخر فالعبرة به واما الفتوى الاولى التي عمل عليها المجتهد او غيرها او فتوى المجتهد الذي مات مثلا فليست الا
من قبيل ما تبين بطلانه ومخالفته للواقع او سقط اعتباره من حيث الوصول الى امارة اقوى من الامارة الاولى فتكون
هي البدل عن الواقع دون الاولى فقد حصل مما قدمنا ان عمل القاصر الموصوف ان طابق الواقع كان صحيحا لا يترتب
عليه الاعادة في الوقت ولا في خارجه وان لم يطابقه كان فاسدا فيجب عليه الاعادة في الوقت لبقاء الامر حينئذ بل يترتب
به صحيحا حتى يسقط وكذا في خارجه لان الواقع فاسد [illegible] عليه انه فات ومع صدق عنوان الفوت يشمله الامر بقوله ع
من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته بل لا حاجة الى التمسك في صدق الفوت فيجب القضاء في خارج الوقت بحكم الاجماع
على ان من صلى صلوة فاسدة في وقتها ثم لم يعدها فيه وجب عليه القضاء في خارج الوقت الثاني انه ذكر بعض من
تاخر ان الجاهل القاصر عن الفحص لو خالف ما هو مامور به في شيء من الصور المذكورة استحق العقاب على المخالفة لكن

على الوجه الذي اتى به

ما اتى به

لعله وجه وجوه فتدبر
فالحاصل انه لو كان الطريق
الذي لاحظ مطابقته العمل
له الان بحيث لو تمكن الاول
من الفحص عنه لاثر به وكان
حجة في حقه

المعاقب عليه هل هو الواقع او الطريق او كلاهما او احدهما فيه وجوه علم وجوهها مما تقدم والوجه الوجيه هو كون العقاب
على الواقع لانه المقصد الاصلي فيدور الثواب والعقاب مداره غاية ما في الباب ان الشارع جعل اليه طرقا الا انها
ليست طرقا الا بالنسبة الى من عثر عليها وعمل بها من اول الامر فمن لم يعثر عليها او لم يعمل بها فليست طرقا بالنسبة اليه فهو بالنسبة
في صورة مخالفته لمقتضى تكليفه معاقب على مخالفته الواقع وان وقع مخالفته ... واما اذا طابق الواقع فهو معاقب على التجري
كما هو مذهب الاكثر من حرمته شرعا او ترتب العقاب عليه واما على ما اخترناه من عدم حرمته وعدم ترتب العقاب عليه فلا الا انه
يستحق الذم عليه لسوء سريرته هذا تمام ما ذكره في ذلك البعض وعندي ان تحرير البحث على هذا الوجه مما لا محصل له بل هو يجب
اصل العمل غلط لانه لا يخلو اما ان يريد بكون المعاقب عليه هو الواقع او الطريق ان العقاب انما هو على ترك طلب الواقع
او على ترك طلب الطريق او يريد بذلك ان للواقع عقابا مخصوصا وللطريق عقابا مغايرا لذلك العقاب كما ... ان يكون
مآل البحث الى انه هل يترتب عليه ذلك العقاب المخصوص بالواقع او العقاب الاخر المخصوص بالطريق فان اراد الاول اتجه
عليه ان جميع ما ذكره مما عدا العقاب على الطريق باطل مناف لقواعد العدل فليس ههنا الا وجه واحد وهو العقاب
على الطريق وذلك لان المفروض ان الرجل غير قادر على تحصيل الامارات المقررة للوصول الى الواقع والتكليف به
ساقط فكيف يعاقب على ترك ما لم يكلف به فلا يصح العقاب على ترك طلب الواقع ولا على ترك طلب الامارات
المقررة للوصول اليها فيختص العقاب بترك العمل بالطريق الذي هو مكلف به في حاله الذي هو العجز عن الفحص عن
امارات الواقع وهو التقليد مثلا ومما ذكرنا يعلم الوجه في عدم سريان احتمال العقاب على الواقع والطريق كليهما او
على احدهما لعدم خلو هذين الاحتمالين عن العقاب على الواقع وان اراد الثاني اتجه عليه اولا انه لم يعلم تحقق
عقاب على الطريق مغاير لعقاب الواقع حتى يجعل معادلا له ويردد بينهما في عنوان البحث وثانيا انه لا يتم فيما عدا
عقاب الطريق الذي هو مكلف به بالفعل ترتب عقاب ما لا يجوز التكليف به كالاول وهو محال ويعلم من التعليل الذي
ذكره لما اختاره ان المراد بالطريق الذي جعله مقابل الواقع انما هي الامارات المقررة للوصول الى الواقع والمفروض في
المقام تحقق العجز عن الفحص عنها وح يلزم ان يكون العقاب عليها عقابا على غير المقدور وعلى هذا البيان يتضح حاصل
تحرير عنوان المجتهد العاجز عن الفحص لما وجب عليه تقليد غيره ان ترك تقليد الغير وعمل بقريحته فما اتفق عدم مطابقته الواقع
هل يعاقب على ترك الواقع او ترك العمل بالامارات المجعولة فرض عجزه عن الفحص عنها او الوصول اليها او على تركهما
او احدهما ولا يخفى ح وضوح شناعته لانه لم يكن مقدوره سوى التقليد وليس ... العمل به مستلزما للمطابقة للواقع
ولا للامارة القائمة عليه وقد مر فرض العجز عنها وليس ترك العمل به ... عمل بما اقترحه مستلزما لمخالفة الواقع ولا
لمخالفة امارته لانه قد يطابقهما وح فالحكم بترتب عقاب ترك الواقع عليه مع عدم استلزامه له غير صحيح ومقتضى ما ذكره
من ان الطرق ليست الا طرقا بالنسبة الى من عثر عليها هو كون التقليد طريقا لانه عثر عليه وامر به فيترتب العقاب على مخالفته
فتدبر هذا هو الكلام في القسم الاول اعني القاصر عن الفحص الجاهل بالحكم بالفعل واما القسم الثاني اعني ما لو كان الجاهل
بالفعل مقصرا فالكلام فيه يقع في موارد ثلثة الاول في وظيفته ولا ريب ان وظيفته الفحص فهو واجب عليه الثاني
في عمله من حيث المطابقة للواقع وعدمها وحكمه كالقاصر في انه ان قصد القربة وطابق عمله الواقع كما لو فرض ان

الثالث
المقصر ذاهلا عن تقصيره في حال العمل فعمل به متقربا وطابق الواقع فلا اشكال في صحة عمله الثالث في
في ترتب العقاب وحكمه انه يعاقب سواء طابق عمله الواقع ام لم يطابق اما في صورة عدم المطابقة فلما عرفت ان الواقع هو
الذي يناط به الثواب والعقاب من جهة كونه المقصد الاصلي واما في صورة المطابقة فلحرمة التجري عند الاكثر وبهذا
يعلم انه على ما قدمناه من عدم حرمته لا يترتب عليه عقاب بل يتوجه مجرد الذم على سوء السريرة وفي هذه الصورة ينبغي
الكلام في شيء وهو انه وقع الخلاف في ان عقاب المقصر هل هو على ترك الواقع ام على ترك الفحص فالاكثر يقولون بان
العقاب انما هو على مخالفة الواقع وذهب صاحب المدارك الى ان العقاب انما هو على ترك النظر والتحصيل لنا في شرح قول
المحقق واذا اخل المصلي بازالة النجاسة عن بدنه او ثوبه اعاد في الوقت وخارجه فانظر اذا اخل المصلي بازالة النجاسة
التي تجب ازالتها للصلوة عن ثوبه او بدنه فاما ان يكون عالما بالنجاسة ذاكرا لها حال الصلوة او ناسيا او جاهلا
فههنا مسائل ثلث الاولى ان يسبق علمه بالنجاسة ويصلي ذاكرا لها ويجب عليه الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه قال في المعتبر
وهو اجماع من جعل طهارة البدن والثوب شرطا واطلاق كلام الاصحاب يقتضي انه لا فرق في العالم بالنجاسة بين ان يكون عالما
بالحكم الشرعي او جاهلا بل صرح العلامة وغيره بان جاهل الحكم عامد لان العلم ليس شرطا في التكليف وهو مشكل لقبح
تكليف الغافل والحق انهم ان ارادوا بكون الجاهل كالعامد انه مثله في وجوب الاعادة في الوقت مع الاخلال بالاعادة
فهو حق لعدم حصول الامتثال المقتضي لبقاء المكلف تحت العهدة وان ارادوا انه كالعامد في وجوب القضاء فهو على
اطلاقه مشكل لان القضاء فرض مستأنف فيتوقف على الدليل فان ثبت مطلقا او في بعض الصور ثبت الوجوب
والا فلا وان ارادوا انه كالعامد في استحقاق العقاب فمشكل لان تكليف الجاهل بما هو جاهل به تكليف بالمحال نعم
هو مكلف بالبحث والنظر اذا علم وجوبهما بالعقل او الشرع فيأثم بتركهما لا بترك ذلك المجهول كما هو واضح انتهى كلامه
ره وسبقه الى ذلك شيخه المحقق الاردبيلي ره وتبعه عليه تلميذه صاحب الذخيرة ره فيها فقال بعد نقل كلام صاحب
المدارك وبالجملة الظاهر ان التكليف متعذر ما لم يحصل للنظر والسعي للتعلم والا لزم تكليف الغافل او التكليف بما لا يطاق واحتمال
يترتب على ترك النظر لكن لا يبعد ان يكون متضمنا للعقاب لتاركه مع العلم ولا يخفى انه يلزم على هذا ان لا يكون الكفار
مخاطبين بالاحكام وانما يكونون مخاطبين بمقدمات الاحكام وهذا خلاف ما قرره الاصحاب وتحقيق هذا المقام من المشكلات
والغرض المعنوي يتعلق بحال الاعادة والقضاء وهما ثابتان في المسئلة المذكورة لعموم الاخبار السابقة انتهى وتعليله
بانه يلزم من الخطاب للجاهل تكليف الغافل او تكليف ما لا يطاق كانه اشارة الى ان تكليفه اما في حال غفلته وهو
الاول او تكليفه بايجاد ما وقته مضى الوقت للغفلة فيه وقته ذلك هو الثاني هذا واعلم ان كلام صاحب المدارك ره
وما تبعه يحتمل وجوها الاول ان يكون مرادهم ان الفحص والنظر واجب نفسي فيترتب على تركه العقاب كما يظهر
كلام بعض الاواخر فيما حكي عنه انه قال ان من المقدمات ما هو واجب نفسي لا غيري كالنظر وانه لا منافاة بين كونه مقدمة
وعدم كونه من قبيل الواجب الغيري لان الواجب الغيري ما هو ما استفيد وجوبه من الخطاب بشيء آخر لا ما كان
الغرض منه شيئا آخر والا لزم ان يكون جميع العبادات من قبيل الواجب الغيري لان الغرض منها شيء آخر وهو حصول
التقرب في النظر والعلم واجب نفسي وان كان الغرض الوصول الى شيء آخر وليس حال النظر الا مثل ما نطلبه من

نريد ان توجه اليه الخطاب بشيء من الالتفات والتوجه بقولك التفت وتوجه مانة ذلك واجب نفسي لكن نريد تحقيق ترتب
عليه توجه الخطاب اليه بما تريد الحاصل ان النظر واجب للغير لانه واجب بالغير وح يكون واجبا نفسيا وعلى هذا البيان
لا اشكال في ترتب العقاب على ترك النظر والفحص لان الواجب النفسي يترتب على تركه العقاب بغير اشكال وانت خبير بما فيه
اذ لا يحصل له سوى تغيير الاصطلاح في الواجب النفسي ودعوى انه عبارة عما تعلق بخطاب مخصوص مع كونه مقصودا او
الاشكال انما يرى من باب ان المقصود للغير لا يتعلق به العقاب ولو كان مقصودا لحب وهذا المعنى كان الطريق الى الحل
مما سلكه وهو ان نقول ان المقدمة اذا تعلق بها الخطاب بالاسم يترتب عليها العقاب كما يراه الفاضل المحرر وهما لما
كان ذو المقدمة مما لا يمكن تعلق الخطاب به تعلق الخطاب بالمقدمة وهو النظر وحيث كان ماخوذا في معنى النظر انه للغير
يفهم منه وجوب ذي المقدمة وحيث تعلق به الخطاب بالاسم يترتب عليه العقاب الثالث ان يكون مرادهم ان النظر وان كان
مقدمة لكن العقاب لا يصلح توجيهه الا على الامور الاختيارية والمعرفة والمقدمة مقدور بالاصالة والاختيار والمقدور بالاصالة
انما هي المقدمة لانها اذا تركت امتنع حصوله وكان تركه علة تامة لتركه وتركها هو المقدور دون تركه لعدم القدرة على ايجاده
بعد تركها فهي التي يناط بها العقاب من الجهة المذكورة وهذا المعنى هو الذي فهمه بعضهم من كلام الفاضل السبزواري في
رسالته التي عملها في مسئلة مقدمة الواجب ولهذا اورد عليه ذلك البعض بان لازم ذلك ان يكون الثواب ايضا مترتبا
على المقدمة اذ لا معنى لكونها مناط العقاب دون الثواب لان تركها كما هو مقدمة لتركه كذلك فعلها مقدمة لفعله فوجودها
وعدمها واسطة لوجوده وعدمه وحيث كانت هي المناط في الثواب والعقاب كليهما لزم ان يثاب بمجرد الاتيان
بالمقدمة حتى مع عدم الاتيان بذي المقدمة كما انه يعاقب على مجرد تركها وذلك واضح الفساد ان يقتضي ترتب الثواب
والعقاب على المقدمات دون المطلوبات الذاتية ابطال الشرع والغاء خطاباته المتعلقة بها هذا ولكن دفع الايراد الاول
بتركه

بان النقض في جانب الوجود من جهة ترتب الثواب لا يتم في الشروط ونحوها مما ليس علة تامة في وجود ذي المقدمة لكون ترك
المقدمة علة تامة في ترك ذي المقدمة بخلاف الشروط ونحوها فانها ليست علة تامة في وجوده واما العلة التامة فانها وان كان
وجودها بالنسبة الى وجود ذي المقدمة على حذو ترك المقدمة بالنسبة الى ترك ذي المقدمة لكن لا يتجه ح ما اورده من انه يلزم ان يثاب
بمجرد الاتيان بالمقدمة حتى مع عدم الاتيان بذي المقدمة وذلك لعدم تعقل الانفكاك بين العلة والمعلول ومع ذلك يبقى
عليه الايراد الاول مضافا الى ان العقل يجوز العقاب على ما هو مقدور بالواسطة ويحكم بترتب العقاب على ترك ما هو مقصود
بنفسه ولو لمصالح مترتبة عليه بعد الا ما هو واجب للغير فانه لا يترتب عليه عقاب فضلا عن الغير الا ان يعود عليه عقاب
ذي المقدمة عند تركه المفضي الى تركه ولا يرد النقض بالعبادات المتقرب بها اذ دليل الغرض فيها مامور به لنفسه لانها
عبارة عن الاتيان بالمامور به لله ملحوظ به الرابع ان يكون مرادهم ان العقاب وان كان مترتبا على ذي المقدمة الا
انه لما كان ترك المقدمة علة تامة لتركه جرى على تركها عقاب ترك ذي المقدمة فحال تركها من جهة الا يمكن ان يعود اليه
بعد ذلك مثاله من ترك المسير مع خروج القافلة الى مكة قبل ايام الحج فيصح العقاب ح وان كان ايام الحج بعد لم تحضر
فترتب العقاب انما هو للترك الحكمي وتحقق الترك الحقيقي في نفس ايام الحج وهذا الوجه هو الذي فهمه شريف
العلماء من كلام الفاضل السبزواري وقبل [illegible] وعلى هذا الوجه يسقط الاشكال الذي تقدم في الوجه

السابق بعد هذا واما كلمات الاكثر فيحتمل وجهين الاول ان يكون مرادهم ان الجاهل اذا التفت آناً ما الى كونه مدينا مثلا
او الى ان الامر الفلاني حكم من واجبات الدين وان كان التفاته ذلك على وجه الشك دخل في عداد المقصرين وتوجه
اليه الخطاب بذلك الدين او بذلك الشيء ويستمر ذلك الخطاب في حقه وان غفل بعد ذلك حتى في حال غفلته
فتوجه اليه الخطاب بالصلوة مثلا في كل جزء من الوقت الذي يصح فيه الى آخره وان كان غافلا ويشهد لهذا الوجه
امران احدهما ان الاكثر افتوا ببطلان صلوة من صلى في المغصوب جاهلا بالحكم استنادا الى ان الجاهل كالعالم
وان التحريم لا يتوقف على العلم به ولولا توجه النهي اليه بعد الالتفات واخاطه في حال الغفلة لم يكن وجه لبطلان
الصلوة بل كان كالناسي للمغصوبية فليس ذلك الا لقولهم بتوجه الخطاب بمجرد الالتفات وانه يستمر الخطاب بعد ذلك
حتى في حال الغفلة ثم

فان قلت ان حكمهم ببطلان الصلوة انما هو من جهة المعصية بمعنى ان اللازم عند الالتفات الى بطلان الصلوة
في المغصوب من جهة الغصب كان هو وجوب الاجتناب وحيث لم يلتزم بذلك حتى غفل انقطع الخطاب لكنه عصى
العصيان من جهة عدم الاقدام على المامور به في حال الالتفات فلذلك كانت الصلوة باطلة عندهم فلا يستلزم
قولهم ببطلان الصلوة الى توجه الخطاب الى الجاهل بالفعل قلت ان الاكثر قالوا في مثل مسئلة من توسط دارا
مغصوبة بكون الخروج معصية وعدم توجه النهي عنه اليه لكنهم مع ذلك حكموا بصحة صلوته في حال الخروج فيما لو ضاق
بالصلوة

الوقت فصلى وهو مشغول بالخروج فلو كان مجرد المعصية مما يوجب بطلان العبادة كان اللازم هناك ايضا هو البطلان
وحيث لم يقولوا هناك بالبطلان دل على ان قولهم بالبطلان في مسئلة الجاهل بحكم الغصب مع الالتفات ولو في زمن
الشك انما هو من جهة توجه الخطاب بالفعل اليه من جهة مجرد العصيان ثانيهما انهم ذكروا في الواجبات المشروطة كالصلوة
المشروطة بالوقت ان الجاهل اذا التفت قبل دخول الوقت الى الآيات التي يحصل وتعلمها الى انه ربما كان في الشرع [illegible]
وذلك لزوم الفحص وتوجه اليه الخطاب بالصلوة مع ان الوقت خطابا فعليا مع انه لا امر في مثل ذلك من خطابا مشروطا
اشكل منه في الخطابات المطلقة فاذا قالوا بتوجه الخطاب وترتب العقاب في الخطابات المشروطة ففي المطلقة اولى الثاني
ولكنها انقطع الخطاب

ان يكون مرادهم ان الجاهل لما التفت الى شيء من احكام الشرع توجه اليه الخطاب به واذا نسي انقطع الخطاب مع عدم
ارتكاب الفعل كان ذلك وقت العقاب فالعقاب انما هو على نفس المامور به المجهول لكن وقت ترتبه انما هو وقت انقطاع
الخطاب ولكن الظاهر ان مرادهم هو الوجه الاول كما يشهد به الامارات المذكورة وهو الظاهر من عباراتهم ثم ان
مستند الاكثر في قولهم بتوجه الخطاب بالفعل الى الجاهل المقصر على الوجه المذكور مع كون العقاب على تركه الواقع امور
الاول الآيات الدالة على كون العقاب على الواقع كقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم
المسكين وامثال ذلك الثاني الاخبار مثل خبر من استمع الى الجواري المغنيات في بيت الخلاء وخبر تغسيل المجدور
والخبر الوارد في تفسير قوله تعالى قل فلله الحجة البالغة المتضمن لعقاب الجاهل يوم القيمة على ترك العمل وقد تقدم ذكرها
سابقا الثالث الاجماع على كون الكفار مكلفين بالفروع ويستفاد من الاخبار المذكورة ايضا ولم يخالف فيه احد
الا ابو حنيفة من العامة والمحدث الكاشاني من الخاصة فلولا كون الثواب والعقاب على الاحكام الواقعية لم يكن
وجه لكونهم معاقبين على الفروع بل كان اللازم حصر وجه معاقبتهم على ترك النظر ومن هنا قال الفاضل السبزواري

مشيرا اليه بقوله محتاج بالترديد فيه اذ ذلك يعني ما ذهب اليه من كون العقاب على النظر والفحص ينافي القول بكون الكفار
معاقبين ومكلفين بالفروع لكون الامر ترتب العقاب على ترك النظر وذلك غير الامر الواقعي الذي يجب النظر فيه و
الفحص عنه لكن يمكن المناقشة في هذا الوجه من الاستدلال بان الاكثر ارادوا بقولهم بكون الكفار مكلفين بالفروع اثبات
دعوى ينكرها ابو حنيفة حيث يقول بان الكفار مكلفون باصول الدين فقط لا بفروعه فهم حيث قالوا باثبات
تكليف الكفار بالفروع راموا نقض مقالته وكلامهم مسوق لذلك لا لبيان كون الكفار معاقبين على نفس الفروع دون
مقدماتها التي هي النظر في مقابلة المحقق الاردبيلي رحمه الله واتباعه فلا يكون اجماعهم دليلا ويظهر من ذلك سقوط ما ذكره الفاضل
المذكور من كون ما ذهب اليه منافيا للماثور من الاصحاب من كون الكفار مكلفين بالفروع ووجه السقوط ان كلام الاصحاب
ذلك ساكت عن نفي ما ذهب اليه ثم انه يمكن المناقشة في جميع الادلة الثلثة التي استند اليها الاكثر بان يقال ان
مقصودهم هو اثبات كون العقاب على الواقع واثبات توجه الخطاب الى الغافل في حال الغفلة من حين الالتفات
الذي حصل بعده ثم انقلب الى الذهول عنه وهذه الادلة لا تفيد هذا المدعى بتمامه لانها وان كانت وافية باثبات كون
العقاب على الواقع الا انها غير وافية باثبات توجه الخطاب واستمراره بالنسبة الى الغافل وان شئت عبرت بعبارة
اخرى وهي انهم ان قصدوا بهذه الادلة اثبات مجرد كون العقاب مترتبا على الواقع فلا وجه للتفريعات المبتنية
على استمرار الخطاب في حق الغافل بعد الالتفات وان قصدوا اثبات كون العقاب على الواقع مع استمرار الخطاب
وتوجهه بالفعل الى الغافل بعد الالتفات فالادلة غير وافية بذلك ويمكن دفع المناقشة الاخيرة بان الادلة المذكورة
كما نطقت بكون العقاب على ما هو المطلوب في الواقع كذلك دلت بالملازمة العقلية على توجه الخطاب اذ لولا توجهه
الى المكلف لم يكن لعقابه معنى وقد عرفت انهم لا يلتزمون بترتب العقاب بمجرد المعصية كما في مسئلة من توسط دارا
مغصوبة الا ان يقال انه وان كان ذلك من لوازم كلماتهم الا انه ممنوع ثم انه يشكل الايراد على ما ادعاه الاجماع [illegible] من الادلة
بانه ان كان [illegible] يقول بان ساير العقاب انما هو نفس المقدمة كانت متجهة نظرا الى انه لم يذكر فيها العقاب
على مقدمات الاعمال كالطهارة بالنسبة الى ما هو مقدمة له وانما ذكر فيها العقاب بالنسبة الى نفس الاعمال وان كانت [illegible]
صاحب [illegible] فلا وجه لها لانه لا يقول بان العقاب في جميع الموارد انما هو على المقدمة بل يقول انه مترتب على ذي المقدمة الا ان
المقصر لما لم يكن قابلا لتوجيه الخطاب اليه من جهة [illegible] الى الخطاب بالنظر والفحص [illegible]
خصوص الجاهل المقصر قد جعلت متعلق الخطاب ولا يرى هذا التحقيق [illegible] المقدمات [illegible] من المكلفين
ان الاية ليست ناظرة الى حال الجاهل بل الظاهر منها بيان حال الكفار العالمين المقصرين [illegible] الى الجوارح
المعاصي [illegible] كان يستفاد من قول السائل لم يكن شيئا [illegible] انه كان جاهلا [illegible] من قول الامام [illegible]
لو مت على هذه الحالة [illegible] بالتوبة انه كان مقصرا [illegible] الجواب ساكت عن [illegible] حاله لو مات قبل ان [illegible]
[illegible] الكلام [illegible]
في تفسير قوله فلله الحجة البالغة من انه يقال للعبد يوم القيامة هل علمت فان قال نعم قيل فهلا عملت وان قال لا قيل فهلا

حتى

حتى انه اسرع في ان التوبيخ للجاهل انما هو على ترك التعلم ولزوم كون العقاب ايضا عليه ثم انا نعطف عنان الكلام الى ما ذكره
صاحب المدارك رحمه الله ومن وافقه في المذهب فنقول انهم نفوا كون الجاهل كالعامد في استحقاق العقاب على الواقع وان
التفت فذهل كما هو محل الكلام بل اثبتوا العقاب على ترك النظر وعللوا ذلك بقبح تكليف الغافل فان ارادوا
ان من غفل عن الامر لا يصح تكليفه حين الغفلة بالنسبة الى حال الالتفات حتى يؤول مطلبهم الى ان العلم الاجمالي المتحقق
للغافل قبل ذلك لا عبرة به وانه ليس منجزا للتكليف فلو التفت وعلم ان في الشرع حكما او احكاما ثم لم يتفحص
ولم ينظر حتى غفل لم يكن مكلفا بل لم يكن مكلفا في شيء من الاحوال لقبح تكليف الغافل حتى على هذا الوجه بل لا بد من العلم
التفصيلي حتى يتنجز التكليف ففيه ان ذلك واضح البطلان ضرورة ان قبح التكليف للغافل لا يوجب قبح تكليف الملتفت
في حال الالتفات الذي طرء عليه الغفلة بعد ذلك وان العلم الاجمالي منجز للتكليف كالعلم التفصيلي غاية ما في الباب انه لا يتعين عنده
نفس المكلف به بعينه فيكون المقام من قبيل الشبهة المحصورة فكما يلزم الامتثال بالاحتياط هناك فكذا ههنا وان
ارادوا انه لا يصح التكليف ولا يترتب العقاب في خصوص حال الغفلة واما بالنسبة الى حال الالتفات فالخطاب متوجه والعقاب
لازم فيه نقول ان ارادوا ان العقاب انما هو على المقدمة التي هي النظر والفحص كما نبه عليهم ما اورده بعضهم على الفاضل
السبزواري رحمه الله من انه لا يلزم كون العقاب من خواص المقدمة هو كون الثواب ايضا من خواصه وعلى هذا يبطل جميع احكام
الشرع المرتبة على نفس الامور التي يكون النظر مقدمة والخطابات الدالة على ترتب العقاب على ترك تلك الامور الواقعية
كالصلوة والزكوة ونحوهما ومن هنا وجه تعريف العلماء رحمهم الله كلام الفاضل المذكور بان مراده ان العقاب انما هو على الواقع
لكن يترتب على ترك المقدمة في حال تركها لكونه تركا له [illegible] فيلزم ان ارادوا ان العقاب انما هو على
ترك نفس المقدمة لكن يترتب على ترك المقدمة التي هي النظر والفحص [illegible] وان لم يكن [illegible] ذي المقدمة فيتحقق العقاب
بالترك كما هو الوجه الذي [illegible] العلماء كلام الفاضل السبزواري كما عرفت هنا [illegible] كلام صاحب
[illegible] فيرد عليهم امران الاول ان هذا المعنى لعله مراد الاكثر فكيف خالفهم هؤلاء واعترضوا عليهم مع كون النزاع لفظيا
الثاني انه يلزمهم على هذا ان لا يكون اكثر الكفار واكثر الجهال مخاطبين ولا معاقبين لان اكثر الواجبات من قبيل الموقت
واكثر الالتفاتات تقع في حال فقدان الشرط كما في الالتفات الى الصلوة قبل وقتها والصيام والحج قبل وقتهما وكذا
ثم يقع الذهول عنه ولا يتحقق التفات في حال حصول الشرط حتى يصح الخطاب لان الخطاب بالواجب المشروط قبل تحقق
شرطه والعقاب عليه بمجرد تفويت مقدمة من المقدمات وهو الالتفات بعد تحققها مع عدم تحقق ساير المقدمات التي شرط بها
الواجب لا وجه له لكون ذلك منافيا للعدل من جهة انه في حال الالتفات الى الواجب المشروط مفقود وفي حال تحقق
الاخرى وهي الوقت المشروط به الالتفات الذي هو ايضا مقدمة مشروط بها مفقود وهذا الاشكال كما يتجه على هؤلاء
على هذا التقدير كذلك يتجه على الاكثر كما تقدم عنهم ما يستتبع هذا الاشكال وهو توهم في الواجبات المشروطة بالعقاب
بمجرد الالتفات وان لم يكن في وقت الواجب من جهة التفصي لهذا الاشكال الجأ بعض الاواخر الى الالتزام بكون
النظر [illegible] من بين المقدمات واجبا نفسيا ولكن لا يخفى ما فيه لان ذلك مناف للادلة الشرعية باسرها فانك لا ترى
في الكتاب العزيز ذكر ترتب العقاب على ترك النظر والتعلم بل على ترك الامور الواقعية كقوله تعالى ما سلككم في

سقر قالوا لم نك من المصلين الآية وقوله تعالى في تارك الزكوة يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم
هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكنزون الى غير ذلك من الآيات وكذلك الاخبار فليس فيها ذكر ترتب
العقاب على ترك النظر وانما البارع فيها هو ترتب العقاب على نفس المطلوبات والامور الواقعية مع ان القول بكون
النظر واجبا نفسيا لا ترتب العقاب على تركه بنفسه وذلك واضح فلا وجه للالتزام بكون النظر واجبا نفسيا هكذا فصل
المقال في هذا المقام لبعض من تأخر وانا اقول لخاصر الشقيقات المذكورة اولا الشق الاول فنلتزم بانه لا يجوز التكليف
بالواقع في حال الغفلة ايضا لان الواقع امر مفصل معين ولم يحصل له الالتفات اليه على وجه التفصيل وانما التفت اجمالا
الى ان في المقام حكما واما ما ذكره من انه يلزم بطلبهم الى ان لا اسلم الاجمال المحقق الغافل قبل غفلته لا عبرة به وانما يجب
التكاليف آه فضعيف لان الشبهة ابتداء شيء وان امكن ارجاعها الى العلم الاجمالي والمعتبر من حال الشبهات انما هو حالها الاول
من حين تصوره وارجاعها الى حال آخر وثانيا ان صاحب الحدائق لا يعتبر العلم الاجمالي كما يعلم من مراجعة عبارته في الشبهة المحصورة
ثالثا انا نسلم قيام الاجمالي كما لو علم الجاهل ان حكم المسئلة احد الحكمين من الحرمة والاباحة مثلا ونقول ان العلم الاجمالي
للتكليف لكن بتقدير قابلية المحل ومعلوم ان المحل اذا كان احد الحكمين لا على التعيين يقبح التكليف بحتمي منهما ولهذا كان
الطريق في الشبهة المحصورة هو الاحتياط لا وجوب الاجتناب عن جميع من بين الطرفين والجواب محل الاحتياط فلا يمكن من التكليف
المطابق لقواعد العدلية الا الامر بالفحص وطلب التعيين وهو ما يقوله منا آه ثم ان لبعض المتقدم ذكره تصدى لدفع الاشكال
بان الواجب المشروط على قسمين مشروط بالزمان ومشروط بغيره فالاول كالصلوة بالنسبة الى الوقت والثاني كالزكوة بالنسبة
الى النصاب ومن المعلوم ان الواجب يجوز ان يكون مشروطا بالنسبة الى بعض المقدمات ومطلقا بالنسبة الى اخرى ففي المشروط بالنسبة
الى الزمان اذا امكن من تحصيل مقدمته التي هو مطلق بالنسبة اليها قبل ذلك الزمان مع علمه بانه لا يتمكن من تحصيلها في وقته
وجب تحصيلها مثال ذلك ان من يريد السفر قبل الظهر من طريق يعلم انه لا يتمكن في وقت الظهر الى اخر وقت الصلوة من تحصيل
الماء في ذلك الطريق وهو متمكن منه قبل الوقت وجب عليه استصحاب شيء من الماء للطهارة وهذا شيء يساعد عليه حكم العقل
في امثال المقام من موارد الاطاعة ولا يتيسر لنا تحصيل احكام امثاله الا من طريق العقل واستشهد لذلك بما ذكره اكثر الفقهاء من ان
من نذر ذبح شاة شاته في اسبوع بعينه ليتصدق بلحمها على الفقراء لم يجز له ان يبيعها او يتلفها الى ان يتحقق موتها او موته من غير تقصير في
نذره ومعلوم ان وجوب ذبح الشاة عليه من الواجب المشروط ووجوب التحفظ عليها قبل تحقق شيء من الوقت والبرء من باب
وجوب مقدمة الواجب المشروط قبل حصول شرطه هذا ولكن لا يخفى عليك ان ليس المقدمة المشروط بها في مسئلة النذر من قبيل ما نحن فيه
لان المشروط به هو شفاء المريض بل نقول ان عدم جواز البيع او الاتلاف ليس من جهة مقدمية الواجب وانما هو من جهة خصوصية
في معنى النذر الذي هو معاهدة مع الله على وجه الاشتراط وانه يجب الوفاء به وان كان مشروطا بل ذهب بعضهم الى عدم جواز الاتلاف
الاسلم قبل الشرط فالحاصل ان وجوب حفظ الشاة انما هو لرعاية خصوصية في النذر من جهة كونه معاهدة مع الله سبحانه ولا يقاس
بها الا التحفظ المتوهم كالشاة في المثال المذكور ولهذا لا يقولون بوجوب حفظ مقدمة دفع الزكوة قبل تحقق النصاب اذا علم
انها مقدمة موجودة لا تحصل في وقت حصول النصاب وكذا في الحج قبل حصول الاستطاعة اذا كان حصول النصاب او حصول الاستطاعة
محتملا الذي يقوى في نظري بالنظر الى حال الموالي والعبيد في مقام الاطاعة هو انهم اذا علموا عدم حصول الشرط الذي علق

الوجب

الواجب المشروط في وقته قطعا الزموا بوجوب حفظ الشرط ان كان حاصلا ووجوب تحصيله ان لم يكن حاصلا وكذلك
الموالي يعاقبون على ترك ذلك والعقلاء يصوبونه ولا ينكرون عليهم من دون فرق في ذلك بين ما لو كان المشروط به هو
الزمان او غيره اذا عرفت ذلك نقول ان النظر والتعلم من مقدمات المأمور به واما ان يلتزم بان كل مقدمة لا يمكن تحصيلها
في وقت المأمور به يجب تحصيلها قبل وقته وانا احمل فيها فقد فوت المأمور به والنظر والتعلم من هذا القبيل ولهذا
يترتب العقاب عليه عند ترك المقدمة التي هي النظر فمن حصل له الالتفات ولم ينظر ولم يتعلم حتى غفل توجه اليه عقاب الفوت
المأمور به وعلى هذا يكون ما نحن فيه مع كونه مقدمة الواجب المشروط مما يجري حكم مقدمة الواجب المطلق واما ان نلتزم ان
الخطاب بنفس الواجب فيما الالتفات موجود وان كان وقت الاتيان بالواجب امرا متاخرا وعلى هذا يجوز ما نحن فيه
مقدمة الواجب المطلق حقيقة ثم ان هذا كله آه انما هو دفع الاشكال الذي لاكثر من جهة ترتب العقاب على الواجب المشروط قبل
حصول شرطه الذي هو الوقت ويبقى في المقام الاشكال الاخر المتوجه اليهم من جهة انهم يقولون بتوجه الخطاب الى الغافل في حال
غفلته وقد وجه بعض من تأخر كلامهم بان مقالتهم انما تعود الى الكلام في المقصر من جهة انهم وان كانوا يقولون بان تكليف
الغافل غير جائز لقبحه وانه لازم كل من يقول بالعدل الا انهم يقولون ان الغافل والقاصر على وجه الحقيقة غير موجود في الدنيا
بل كلهم متغافلون فهم يتنبهون ويتغافلون وعلى هذا يصيرون كلهم مقصرين من جهة عدم الحمل والسلوك على مقتضى الالتفات
ولهذا مقتضى ما نطق من الكتاب العزيز بان الله جامع الكافرين والمنافقين في جهنم جميعا فلو كان منهم من هو قاصر لم يكن لجمع الجميع في
جهنم وجه لما قاله العدليون هذا وافاد بعض المحققين ان احكام الشرع كلها مرسلة طومار مكتوب فيه جميع ما يعمل به حامل السلطان
في البلاد التي وضع عليها فاذا تحقق منه الالتفات الى امر السلطان وما كتب في ذلك الطومار آه انا فقد لزمه الخبرة في
جميع ما في ذلك الطومار وجاز العقاب عليه بل نقول ان الخطاب اليه ايضا جائز لتعاقلهما الخبرة بعد قول ان هذا
التوجيه بالنسبة الى استحقاق العقاب في الواجبات المشروطة وجيه وقد اشار اليه بعض المحققين من مشايخنا واكثر بالنسبة
الى صحة توجيه الخطاب محل نظر لان الخطابات ما هناك الا تمام فصل الى الغافل فتوجيه الخطاب اليه ممنوع على ان الامتناع بالاختيار
لا ينافي الاختيار خطابا او عقابا او عقابا فقط فعلى الاول كما هو مذهب الفاضل الخوانساري يصح التوجيه وعلى الثاني كما هو
المختار عندنا وعند الموجه كما تقدم في محله ثم انك قد عرفت ان مقتضى القاعدة على ما هو المشهور والمختار هو الحكم ببطلان
عمل الجاهل المقصر العامل قبل الفحص اذا لم يطابق الواقع ووجوب الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه واستحقاقه العقاب
لتركه المأمور به الواقعي وبعبارة اخرى مقتضى القاعدة عدم معذورية الجاهل المذكور من حيث الحكم التكليفي والوضعي في
الفرض المذكور نظرا الى ما مر من القاعدة المقتضية لذلك وهذا مما لا اشكال فيه ظاهرا وانما الاشكال في مقامين
استثناهما الاكثر من تحت القاعدة المذكورة احدهما مسئلة القصر والاتمام والاخرى مسئلة الجهر والاخفات حيث حكموا فيهما
عملا بالنص الوارد فيهما بمعذورية الجاهل المقصر وحكموا بصحة صلوة المتم في السفر مع كونه مكلفا به في الواقع هو القصر
وكذا حكموا بصحة صلوة من جهر بالقرائة فيما مع كون المكلف به في الواقع هو الاخفات وعكسه وكذلك الحال لو اخفت
في موضع الجهر والمعلوم ان ظاهر كلماتهم في المقامين معذورية الجاهل المذكور من حيث الحكم الوضعي فقط وهو الصحة بمعنى
سقوط الاتيان بالفعل ثانيا دون المؤاخذة وهو الذي يقتضيه دليل المعذورية فيهما ثم ان ظاهر كلامهم ايضا في المقامين

فرض ان الجاهل غير ملتفت وغافل لا يجب الحمل كما لا يخفى وبعد الاشكال انهم يقولون بترتب عقاب الواقع على الجاهل في المقام
فيجعل الباقي فيهما مع انهما متنافيان ظاهرا لان ترتب عقاب الواقع يدل على صيرورة التكليف الواقعي منجزا في حقه
مطالبا منه بالفعل ومنجزا الحمل يدل على ان الطلب التكليف فلابد في تصحيح المقال بعنوان الالتزام بأحد الامرين من ان كلا
التكليفين من الواقعي والظاهري الذي يأتي بالحمل عليه من القصر والاتمام والجهر والاخفات متوجها اليه او ان المتوجه اليه
احد التكليفين بان يكون قد كلف بالتكليف الواقعي دون الظاهري او العكس والاول باطل قطعا للتنافي بين فعلية التكليف
الواقعي وتوجه الخطاب الظاهري اليه وكذا الثاني بقسميه اما الاول فلانه لا يناسب الحكم بالصحة وعدم وجوب الاتيان بالصلوة
ثانيا كما هو المفروض وان كان يجتمع مع الحكم بالمؤاخذة وترتب العقاب عليه واما الثاني فلانه لا يجتمع مع الحكم بالمؤاخذة
وترتب العقاب عليه لكونه نقيض الالتزام مع انتفاء التكليف الواقعي لا معنى لعد الجاهل مقصرا والحكم بترتب العقاب عليه كما هو
ظاهر كلماتهم وان كان يجتمع مع الحكم بالصحة هذا وقد وقع التفصي عن الاشكال المذكور بوجوه احدها ما عليه الالتزام بالتكليف
الواقعي الاول وهذا الوجه يرد على وجوه اربعة وقد صدر كل منها عن بعض لدفع الاول ما حكي عن السيد رحمه الله من ان الحكم
الجهل مما يتغير بسببها الاحكام الواقعية في مسئلة القصر والاتمام كان ما كلف به الجاهل هو القصر واما الجاهل فما كلف
في حقه هو الاتمام لكن لا يخفى ما فيه لانه لا معنى للالتزام بالعقاب بعد الالتزام بانتفاء الامر بالاتيان به وقيام الامر بما اتى به
فما يرد عليه ايضا بعض من تأخر انه يستلزم القول بالتصويب الباطل الذي لا نقول به المصوبة ايضا لانهم انما يقولون به في غير
ما قام الدليل الادلة اللفظية كالقياس والاستحسان ونحوهما ومن المعلوم ان ما نحن فيه مما قام فيه الدليل اللفظي وقيام الاجماع بل
على بطلان التصويب بعنوان انه تصويب فانما حكموا ببطلانه من جهة دلالة الاخبار وقيام الاجماع على ان للواقعة لا تخلو
من حكم واقعي فكل ما كان مما لها المؤدية تلك الادلة يلزم الحكم ببطلانه لا كل ما سمي تصويبا وقد صرح السيد رحمه الله بتغير الحكم
ليس معناه الا انه كان لله حكم في الواقعة ثم حكم بغيره بل نقول ان التغير بالتغير انما هو بمنزلة ان يبقى الحكم فاقدا لما
من تغير باستعماله تغيره لم يستلزم فليس معنا الا ان هذا الصنف من النوع جعل في حقه حكم ما لف الحكم الصنف الآخر الذي
هو المجعول اولا بالنسبة الى اغلب اصناف النوع مضافا الى ان للقائل ان يقول ان موضوع الحكم في حقه غير متحقق لانه انما هو في اجتهاد
المجتهد وهذا مسلم متلقى من جانب الشارع واما ما ذكره من تخصيص التصويب بالقياس والاستحسان ونحوهما فهو ممنوع بل
كلامهم يعم ما ذكر وغيره من الاحكام الاجتهادية من الادلة اللفظية ظنية فتدبر الثاني ما حكي عن بعضهم من ان الجاهل
في مسئلة القصر وان لم يتغير حكمه الواقعي الذي هو القصر الا ان هذا التكليف الواقعي لم يتوجه اليه حين جهله بل هذا التكليف
باق على حاله الى ان يلتفت واما الحكم بصحة العمل فانما هو من جهة الامر الظاهري والحاصل انه يلحق فيه بنظير الجهل بالموضوع
في عدم التكليف الواقعي وفي وجود التكليف الظاهري لكن لا يخفى ما فيه ايضا لان الحكم بعدم التكليف الواقعي لا يجتمع مع الحكم بالمؤاخذة
وعد الجاهل مقصرا لان معنى الالتزام بالمؤاخذة وعد الجاهل مقصرا كما هو المفروض هو الالتزام بتوجه التكليف الواقعي
الى الجاهل فعلا اذ لا وجه للالتزام بالمؤاخذة فعلى هذا يلزم الالتزام بوجود التكليف الواقعي المتروك كما ان التكليف
الظاهري موجود بالفرض فيلزم الالتزام بجواز توجه التكليفين المتضادين فعلا الى المكلف في زمان واحد مع انه غير معقول
الثالث الالتزام بعدم التكليف الواقعي فعلا بل انما الشأنية بحسب الواقع لان الجاهل غافل كما هو المفروض غافل وتكليف الغافل

غير جائز فلا يكون التكليف الواقعي المتروك شأنيا في حقه واما ترتب العقاب عليه فانما هو لاجل ترك التعلم بناء على كونه واجبا
نفسيا كما هو مذهب صاحب المدارك وتفسيره واما الحكم بصحة العمل الظاهري والحاصل انه يلتزم من جهة علم القول بالتكليف
الواقعي في خصوص هاتين المسئلتين بما التفت اليه صاحب له وبين الحكم بصحة العمل المأتي بالتكليف الظاهري من جانب الشرع
لكن لا يخفى ان الالتزام بما ذكر لا يجتمع مع ما تقدم من عدم تنجز الحكم بكون التعلم واجبا نفسيا او الواجب النفسي في حق
انما المأمور به الواقعي الرابع ان التكليف الواقعي المجهول متوجه الى الجاهل حين جهله من حال الجهل التفصيلي مع حال
الغفلة اجمالا الى انه تكليف شأني الا ان هذا التكليف الواقعي المجهول يرتفع عنه بسبب ترك التعلم الذي هو مقدمته وهو
مقتضى ان لم يأت ذي المقدمة وهو التكليف الواقعي المذكور وان العقاب لترك التكليف الواقعي مترتب عليه حين ترك المقدمة
وان الشارع حين انقطاع التكليف الواقعي وترتب العقاب من جهة تركه جعل في حق الجاهل تكليفا ظاهريا وهو الاتمام
والجهر او الاخفات لكن لا يخفى ان هذا الوجه مما يمكن التفصي به عن الاشكال الا انه وافق كلمات الاكثر من حيث ان مقتضاه وجود
التكليف الواقعي في حق الجاهل في حال جهله وترتب العقاب على تركه وكون مستثنى من حيث الحكم الوضعي بحكم الصحة بالنسبة
ولا يجب الاتيان به ثانيا مع وقوع المأتي به مخالفا للواقع هذا ولعلم ان ما ذكرناه من تقرير الوجوه الاربعة وبعض ما
اورد عليها اقل ما ينبغي فيه انه بعض من تأخر وينبغي البحث عن بعض ما يتعلق بها وهي امور الاول ان كون ما اتى به الجاهل
من الاتمام او الجهر او الاخفات حكما واقعيا اليه ثانويا في كلام السيد رحمه الله وانما هو من جهة الثاني وح نعول ان معنى كون الحكم
ظاهريا ان كان هو بمجرد كون موضوعه هو الجاهل فالامر على مذهب السيد رحمه الله والوجوه الثلاثة الاخر هو كون الحكم ظاهريا
وان الجميع مشتركة في ذلك وان كان المعنى فيه هو كون الجاهل شاكا او كون الحكم مجعولا على شكه وكون اثباته مبنيا على اثباته
ان ما اتى به هو الواقع فالجميع مشتركة في كون وظيفة الجاهل بالقصر والاتمام والجهر والاخفات حكما واقعيا ضروريا
انتفاء ذلك عنه الثاني ان ما ذكره في الوجوه الثلاثة الاخيرة من كون الحكم ظاهريا الوجه له من جهة علم صدق الحكم لان
الحكم عبارة عن خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والجاهل غافل في حال اتيانه بما يأتي به ولا يصح توجيه الخطاب الى من حال
الى تكليفه بالجهر في مقام الاخفات وجه ليس الخطاب بقوله ايها الجاهل بوجوب الجهر اخفت فانه خرج عن الجهل وصار ملتفتا فليس حال الالتفات
حال الخطاب الى الناسي بما يأتي به في حال نسيانه على خلاف الواقع الثالث ان ما ذكر في الوجه الرابع من ان الشارع حين انقطاع
التكليف الواقعي وترتب العقاب من جهة تركه جعل في حق الجاهل حكما ظاهريا فيه بعد لان الحكم الظاهري انما يجعل بدلا
عن الواقع بان يأتي المكلف به بعنوان ان ما يأتي به عين الواقع وينطبق عليه ومع فرض انقطاع الخطاب بالواقع لا يجعل
الحكم الظاهري ثانيها انه لا ريب ان المأتي به في حق الجاهل المذكور لكونه غافلا ولم يتوجه اليه امر ظاهري لذلك الا ان الحكم
بصحة المأتي به انما هو من اجل قيام غير الواجب الذي لم يأت به مقام الواجب وكونه مسقطا للعذر وان قيام ما اعتقد وجوبه مقام
الواجب الواقعي غير ممتنع كما وقع ذلك في خصوص الجاهل القاصر فان عمله صحيح وان كان غير مطابق للواقع فليس ما في الباب
لو وجب ايتان غير الواجب فوات الواجب كما في ضيق الوقت يجب ان يستلزم الاتمام فوات القصر لو قلنا بان الامر بالشيء
يقتضي النهي عن ضده الخاص وأورد عليه اولا بانه لا دليل من العقل والنقل على قيام غير المأمور به مقام المأمور به الواقعي
وكونه مسقطا للعذر واما حديث الجاهل القاصر فنجيب عليه بوجهان احدهما منع قيام غير الواجب مقام الواجب الواقعي في حق

لعدم كونه مكلفا بالواقع وثانيهما انه على تقدير التسليم بان يقال ان الشارع اقام ما اتى به القاصر مما هو غير مطابق للواقع مقام الواقع
من باب التسهيل نقول انه لا يجوز قياس ما نحن فيه به ضرورة قيام الفرق بكون الجاهل فيما نحن فيه غير معذور الا اصرار وثانيا ان
الظاهر من الادلة كون ما اتى به مأمورا به بالنسبة الى هذا الجاهل مثل قولهم في مسألة الجهر والاخفات تمت صلوته
فانه لو لم يكن ما اتى به مأمورا به لما سمي صلوة ولو كان المراد سقوط الواجب عنه لكان التعبير المناسب هو ان يقال سقطت
صلوته واقول لا اشكال في امكان اسقاط غير الواجب التكليف الواجب ولا يعتبر كون المسقط بدلا يقوم مقام ما يسقط
وقد وقع في الشرع اسقاط السفر المباح للصوم الواجب ويقرب مما ادعيناه قيام صوم يوم الشك من رمضان بنية انه
من شعبان مقام صوم رمضان الواجب واما ما ذكره من انه لا يجوز قياس المقصر بالقاصر ففيه ان المقصود به التقريب الى الاستدلال
واما ما ذكره من قولهم تمت صلوته ففيه ان الاضافة لا تفيد ازيد من كون هذا الشيء الذي صلوة في حقه ولا ريب في صدق هذا
المفهوم بعد اسقاط الشارع للصلوة الواقعية وتنزيل ما اتى به منزلة الواقع وليس معناه تمت صلوته الواقعية المأمور بها
الواقع ولا اقل من احتمال ما ذكرناه بحسب المتعارف فيسقط الاستدلال ثم ينبغي على ما ذكره الموجه في ذيل التوجيه من حرمة
ما اتى به في صورة تفويت الواجب الواقعي على القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده انه ينبغي منه التفصيل بين المضيق
وغيره بالصحة في الثاني دون الاول وهو مخالف لمقصد الاصحاب من حكمهم بالصحة مطلقا وان الحكم بالفساد في صورة المضيق
لو وجد حتى على القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص لانا نمنع اقتضاء الامر بالشيء النهي الفعل الموجب لفساده
ثالثها ما ذكره كاشف الغطاء ره من ان لا الزام بوجود تكليفين فعلا على سبيل الترتب بمعنى ان التكليف بالاتمام في حق الجاهل
مترتب على مخالفة الامر بالقصر وتحقق العصيان وقد تقدم في مبحث الضد انه قد سلك هذا المسلك في تصحيح فعل غير الاهم
من الواجبين المضيقين اذا ترك المكلف الاشتغال بالاهم قال ره ولو اتى بغيره من الموسع في وقت المضيق المعلوم بنفسه فبدليل
التصحيح اما ما قام فيه دليل كرمضان للصوم ووقت صلوة الفرائض اليومية مع الضيق لغيرها من الصلوة على الاقوى بطل
ولو تضيقا معا بالعارض تخير مع المساواة وقدم الراجح مع الترجيح بحقية المخلوق او شدة الطلب ويرجع الاول الى الثاني
لان انحصار المقدمة بالحرام بعد شغل الذمة لا ينافي الصحة وان استلزم المعصية واي مانع من ان يقول الامر المطاع لمأموره
اذا عزمت على معصيتي في ترك كذا فافعل كذا كما هو اقوى الوجوه في حكم جاهل الجهر والاخفات والقصر والاتمام فاستفادة
الخطاب لا من دخوله تحت الخطاب فالقول بالاقتضاء وعدم الفساد اقرب الى الصواب والسداد انتهى وقد تقدم هناك تفصيل ما فيه و
محصلاته الترتب يجر من مقتضيين في آن واحد على مكلف واحد باعتبار كان مما لا وجه له وذلك لانه لا القول بالترتب
نعم لو كان المراد بالترتب حدوث التكليف الثاني بعد تحقق عصيان الاول كمن عصى بترك الصلوة بالطهارة المائية
فضاق الماء او ضاق الوقت عن استعماله فكلف بعد ذلك بالطهارة الترابية كان له وجه فتلخص من جميع ما ذكرنا ان
شيئا من الوجوه الثلثة لا يفيد في التفصي عن الاشكال المذكور ولكن لما كان المقام مما ورد فيه نص بخصوصه لم يكن الا
مشكلا لان التعويل انما هو عليه وما ذكروه من الوجوه من قبيل العلل بعد الوقوع ليس لنا اليها كثير حاجة ومع ذلك
فامثل الوجوه هو الوجه الاخير بعد الاعراض عما ذكر في الاستدلال المضيق وها الموضع الثاني في تفصيل القول فيه انه
لا اشكال في ان الشبهة الموضوعية على قسمين تحريمية ووجوبية ولا خلاف في جواز العمل باصل البراءة في

الشبهة

الشبهة الموضوعية قبل الفحص ان كانت تحريمية بل عليه وذلك ما دل على البراءة من الادلة العامة التي منها الكتاب
والسنة مثل الناس في سعة ما لم يعلموا ونحوه والادلة الخاصة مثل قوله ع كل شيء لك حلال حتى تعلم وقوله ع حتى
يستبين لك غير هذا او تقوم به البينة وقوله ع حتى يجيئك شاهدان يشهدان ان فيه الميتة وغير ذلك من الاخبار
المتقدم ذكرها واما الشبهة الوجوبية فالمشهور فيها ايضا جواز العمل بالاصل قبل الفحص بل ارسل صاحب الفصول ره عدم
وجوب الفحص في الموضوعات ارسال المسلمات حيث قال في ذيل الفصل الذي عقده للبحث عن اصل العدم ما لفظه
ان الاصول التي حملها اصل البراءة ما تعتبر في الاحكام الشرعية بالنسبة الى المجتهد
لم يعتبر بالنسبة الى الخلاف بعد الفحص المعتبر ولا يعتبر فيها غير ذلك واما بالنسبة الى الموضوعات العادية فهي معتبرة فيها
في حق الجميع مطلقا وان توقف اعتبار المقلد لها على الرجوع الى فتوى المجتهد مطلقا وهذا الكلام شامل الشبهة الوجوبية
بعمومه وانا اعتبر في رجوع المقلد الى الاصل توقفه على التقليد بل صرح في المناهج بالاجماع على عدم وجوب الفحص فيها الا
ما صرح باستثنائه وكذا صرح قال في ذيل البحث عن اصل البراءة ما نصه واعلم ان الفحص اللازم انما هو فيما اذا كانت
الشبهة في نفس الحكم واما اذا كانت في طريقه فلا ولو حصل الظن بظهور خلاف الاصل بالفحص لاختصاص دليل الفحص بالاول
بل انعقاد الاجماع على خلافه في الثاني وعدم حجية هذا الظن وكذا حكم الشبهة في حقوق الناس ولو قال المدعي ارجع
الى دفتر حتى يظهر لك اشتغال ذمتك بحقي او مثل ذلك لا يجب الرجوع بل نرجح بعض المواضع منها بالاجماع والاخبار
كلزوم سؤال الحاكم عن المدعي عليه وعن الشهود وامثال ذلك وكذا الشبهة في متعلقات الاحكام كالاشتراء والنكاح
التخصيص انتهى ويستفاد منه التفصيل كرؤيته بالنظر الى الشبهة التحريمية والوجوبية مثل ما ذكروه من مثال الدفتر من قبيل الشبهة
الوجوبية وقد حكم فيه بعدم وجوب الفحص وقال شيخنا الامام المرتضى ره بعد نفي الاشكال والخلاف عن عدم وجوب
الفحص في الشبهة الموضوعية التحريمية ما صورته وان كانت الشبهة وجوبية فمقتضى ادلة البراءة حتى العقل كبعض
كلمات العلماء عدم وجوب الفحص ايضا وهو مقتضى حكم العقلاء في بعض الموارد مثل قول المولى لعبده اكرم
العلماء او المؤمنين فانه لا يجب الفحص في المشكوك حاله في المثالين الا انه قد يترائى ان بناء العقلاء في بعض الموارد
على الفحص والاحتياط كما اذا امر المولى باحضار علماء البلد او اطبائها او اضافتهم او اعطاء كل واحد منهم دينارا
فانه قد يدعى ان بنائهم على الفحص عن اولئك وعدم الاقتصار على المعلوم ابتداء مع احتمال وجود غيرهم في البلد ثم قال
قال في المعالم وساق العبارة التي ذكرها الى ان قال ولا يخفى عليك خفاء الفرق بين مثل اكرم العلماء وبين
مثل احضر علماء البلد او اطبائها او لكن ما ذكر يظهر وجه الفحص والاحتياط في الثاني دون الاول لان توجه الاحتياط
او الاضافة او لعطاء كل واحد منهم ان انما هو من قبيل الاحكام التي لا يدرس الاهتمام بها دون الاكرام حيث قصد مع كون
هذا مجرد دعوى مدعيها يشهد الوجدان بخلافها ان الاشتباه في الشبهة الموضوعية ناش من خفاء حال الموضوع فيجب
الفحص عنه والمعقول كون الحكم مما يجب الاهتمام به دليل على الخفاء في ذلك او يوجب ان عموم العلماء في المثال
الاول وسع دائرة من عموم علماء البلد واطبائها فلذلك يؤدي ذلك المثال الى ايجاب اكرام من تميز من بين
الناس بانه عالم فعلم انما يصفه العلم المخاطب الماموريه بخلاف الامثلة المتأخرة المتضمنة لعلماء البلد واطبائها

وبعد فما يبقى على هذا التقريب شبهة في موضوع المثال الاول لكونه عبارة عمن علم انه عالم فيخرج عن مفروض المقام
او بمن خبر بان يراه مع تعول التراني وقوارة يدعي بعد هوانه تراني في نظره وانه يتحير بل يتراءى في نظر راه وذلك غير
مقنع كما يؤيده حكاية قول صاحب المعالم تقول قد ابعد تشديده بواو العطف فيكون بيانا للمدعى [illegible] وما
يتراءى في نظر الرائي وهذا الوجه وان كان اقرب من الوجهين الاولين الا انه يوهن [illegible] عن المثال الاول
الى الثلثة الاخيرة اذ لو كان مقصوده مجرد اختلاف انظار العلماء من دون خلاف [illegible] لم يكن حاجة الى ذكر الامثلة
الاخيرة اذ لو كان مقصوده مجرد الخلاف لكان يكفي ذكرها خلافا [illegible] وكيف كان فيظهر القول بوجوب
الفحص من جملة من العلماء في الاصول وجماعة في الفروع اما الاول فبيانه انه قال المحقق في مقام الاستدلال على وجوب التبين
في خبر مجهول الحال بان انباء بان وجوب التثبت فيها متعلق على نفس الوصف الذي هو الفسق الواقعي لا على ما تعلم العلم
به ومقتضى ذلك لزوم الفحص عن تحققه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما يقتضي
السؤال والفحص عمن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه انتهى وقال الفاضل القمي مؤيدا
لما [illegible] عن صاحب المعالم ان الواجبات المشروطة انما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده فبالنسبة
الى العلم مطلق لا مشروط مثل ان من شك في كون ماله بقدر استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه ان يقول
اني لا اعلم اني مستطيع ولا يجب علي شيء بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم انه واجد للاستطاعة ام فاقد لها نعم لو شك بعد
المحاسبة في ان هذا المال يكفي في الاستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب فمقتضى تعليق الحكم على المتصف بوصف في نفس
الامر لزوم الفحص ثم العمل على مقتضاه فاذا قيل تصدق كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما اقتضى ارادة السؤال عمن جمع الوصفين
لا الاكتفاء بمن علم اجتماعهما فيه انتهى واما الثاني فبيانه انه حكي عن الشيخ [illegible] والفاضلين وغيرهم الحكم بالفحص في بعض موارد الشبهة
الموضوعية حيث انهم افتوا بانه لو كان له فضة مغشوشة بغيرها وعلم ببلوغ الخالص نصابا او شك في مقداره وجب التصفية
لتحصيل العلم بالمقدار او الاحتياط باخراج ما يتيقن معه البراءة وان كان قد حكي عن العلامة في التحرير [illegible] حيث استشكل
في وجوب ذلك في الصورة المفروضة وحكي عن غير واحد من الجماعة السابقة التصريح بانه مع عدم العلم ببلوغ النصاب لا يجب
التصفية وحكي عن العلامة في التحرير انه قال لو كان معه [illegible] نصاب الفضة او لا شك في البلوغ والكمال والامتحان ولم يوجد سقط الوجوب
دون الاستحباب انتهى ولا يخفى ان ظاهره جريان الاصل مع تعذر الفحص وتحصيل العلم فتحصل من جميع ما ذكرنا وقوع الخلاف
بين الفقهاء والاصوليين في الفحص عن الشبهة الوجوبية الموضوعية ثم لا يخفى ان الكلمات المذكورة لا تخلو عن خلل اما ما
ذكره صاحب المعالم وتبعه عليه الفاضل القمي من الاستدلال على رد خبر مجهول الحال بان التثبت من جهة ان يتعلق الامر
بالتثبت بالموضوع الواقعي وهو الفسق يقتضي وجوب الفحص عن مصاديقه وعدم الاقتصار على القدر المعلوم فقد اورد
عليه بان رد خبر مجهول الحال ليس من اجل وجوب الفحص عن الفسق كيف لا ولو كان كذلك لزم الاخذ به عند [illegible] وجوب التبين
بان الفحص وحصل اليأس من العلم بحاله فيتبع مجهول الحال ومن المتيقن عدم جواز الاخذ به فدل ذلك على ان عدم
جواز العمل بخبر مجهول الحال ليس من جهة لزوم الفحص عن الفسق بل من جهة ان وجوب التبين شرطي بمعنى انه شرط
قبول الخبر في نفس كون المخبر عادلا فح نقول انه اذا شك في عدالة المخبر كان هذا الشك مستلزما للشك في قبول خبره

ومن المعلوم ان المتعين عند الشك هو عدم القبول لان مجرد عدم العلم بحجيته يكفي في عدم حجيته وقد تقدم تفصيل
القول في ذلك هذا لتحصيل حجية خبر الواحد واما ما ذكره من الفرق بين مسئلتي الفضة المغشوشة من انه اذا علم ببلوغ
الخالص نصابا او شك في مقداره وجب التصفية لتحصيل العلم بالمقدار او الاحتياط باخراج ما يتيقن معه بالبراءة وانه
اذا شك في بلوغ الخالص النصاب لا يجب التصفية فقد اورد عليه بان العلم بالنصاب لا يوجب الاحتياط مع تجويز القدر المتيقن
من المكلف به ودورانه بين الاقل والاكثر مع كون الزائد على تقدير وجوبه تكليفا مستقلا وبالجملة لا وجه للفرق المذكور
لان ما نحن فيه نظير ما لو علم بالدين وشك في قدره فكما لا يجب الاحتياط والفحص هناك فكذلك فيما نحن فيه فصورة العلم ببلوغ
النصاب والشك في قدر الخالص مساوية لصورة الشك في اصل بلوغ الخالص النصاب ثم انه لما كان المدرك في اعتبار الاصل
هو بناء العقلاء فلا بد من ان يلاحظ مورد بنائهم فيقتصر على ما تم عليه بناؤهم دون غيره فح نقول ان كل مورد من موارد الشبهة
الموضوعية الوجوبية ان كان مما لو بني فيه على العمل بالاصل لزم الوقوع في المخالفة الكثيرة للواقع لو ترك الفحص كان الفحص هناك لازما
فلا يعمل بالاصل الا بعده اذ لا دليل على اعتباره قبل الفحص في مثل ذلك المورد وان كان مما لا يلزم فيه لو بني على الوقوع في المخالفة
الكثيرة من العمل بالاصل قبل الفحص كان العمل بالاصل فيه جائزا من دون فحص لقيام بناء العقلاء على اعتباره كذلك و
مثال الاول [illegible] والاستطاعة للحج من قبيل الاول فانه لو بني فيهما على العمل بالاصل قبل الفحص لزم المخالفة
الكثيرة بالنسبة الى الواقع وكذلك باب الزكوة فانه لو بني فيه على عدم ملاحظة المال واختباره لبلوغه النصاب لزم [illegible]
ومن قبيل المسئلة المذكورة مسئلة الاستحاضة وقد حكموا فيها بوجوب الفحص على المرأة فيما لو رأت دما في الليل واحتمل
كونه من الاستحاضة القليلة او الكثيرة او المتوسطة ومن هنا يعلم ان ما تقدم من صاحب المدارك من الحكم بعدم الوجوب
في مثال الدفع ليس على ما ينبغي ثم انه هنا امرا ينبغي التعرض له وهو انه يشترط في العمل باصل البراءة انتفاء الدليل كما
يشترط انتفاء المعارض وهو على قسمين احدهما ما يكون وجوده مانعا عن اعمال الاصل اي جريانه كما في الشبهة المحصورة
فان الشك البدوي بسبب العلم الاجمالي في كل من الطرفين معارض بمثله في الطرف الآخر لان المعارض هو [illegible]
الاصل الآخر جريانه فيكون انتفاء مثل هذا المعارض شرطا في اعتبار اصل البراءة الثاني ما يكون وجوده مانعا عن جريان
الاصل كما اذا كان في مورد اصلان احدهما مزيل للآخر فان وجود المزيل مانع من جريان المزال نظير ما لو كان في
مورد مثل اصل البراءة دليل اجتهادي مثل خبر الواحد والبينة ونحوهما فيكون انتفاء هذا المعارض شرطا في اعتبار
الاصل لكن لا يخفى ان هذا الشرط لا اختصاص له باصل البراءة بل يجري في جميع الاصول والادلة الاجتهادية ايضا ولقد
ذكر الفاضل التوني للعمل باصل البراءة وجملة من الاصول الاخر شروطا فالاولى ان نذكر ما ذكره ونعلم انه يجوز
التمسك باصالة البراءة الذمة وبالعدم واصالة عدم تقدم الحادث شروطا احدها ما مر من عدم استلزام ثبوت
حكم شرعي من جهة اخرى واشار بهذا الى ما فصله سابقا بقوله واعلم ان هنا قسما من الاصل كثيرا ما يستعمله
الفقهاء وهو اصالة عدم الشيء واصالة عدم تقدم الحادث بل هما قسمان [illegible] والتحقيق ان الاستدلال بالاصل بمعنى
النفي والعدم انما يصح على نفي الحكم الشرعي بمعنى عدم ثبوت التكليف لا على اثبات الحكم الشرعي ولهذا لم يذكره
الاصوليون في الادلة الشرعية وهذا يشترك فيه جميع اقسام الاصل المذكورة مثلا اذا كان اصالة البراءة الذمة مستلزما [illegible]

لشغل الذمة من جهة اخرى فح لا يصح الاستدلال بها كما اذا علم بنجاسة احد الانائين مثلا بعينه واشتبه بالآخر فان الاستدلال باصالة
عدم وجوب الاجتناب من احدهما بعينه لو صح يستلزم وجوب الاجتناب من الآخر وكذا في الثوبين المشتبه طاهرهما بنجسهما و
الزوجة المشتبهة بالاجنبية والحلال المشتبه بالحرام المحصور ونحو ذلك وكذا اثبات العدم كان يقال الاصل عدم نجاسة هذا
الماء او هذا الثوب فلا يجب الاجتناب عنه اذا كان شاغلا للذمة كان يقال في الماء الملاقي للنجاسة المشكوك كريته الاصل
عدم بلوغه كرا فيجب الاجتناب عنه وكذا في اثبات عدم تقدم الحادث فلا يصح ان يقال في الماء الذي وجد فيه نجاسة بعد الاستعمال
ولم يعلم هل وقعت النجاسة قبل الاستعمال او بعده الاصل عدم تقدم النجاسة فلا يجب غسل ما لاقاه ذلك الماء قبل رؤية النجاسة
ولا يصح اذا كان شاغلا للذمة كما اذا استعملنا ماء ثم ظهر ان ذلك الماء كان قبل ذلك في وقت نجسا ثم طهر بالقاء كر عليه
دفعة ولم يعلم ان الاستعمال هل كان قبل تطهيره او بعده فلا يصح ان يقال الاصل عدم تقدم تطهيره فيجب اعادة غسل ما لاقى
ذلك الماء في ذلك الاستعمال لانه اثبات حكم بلا دليل فان حجية الاصل في النفي باعتبار قبح تكليف الغافل ووجوب اعلام
المكلف بالتكليف فلذا يحكم ببراءة الذمة عند عدم الدليل فلو ثبت حكم شرعي بالاصل لزم اثبات حكم من غير دليل
وهو باطل اجماعا انتهى وقد ذكرناه بلفظه من جهة وقوع التشويش والخطأ في النقل عنه في بعض الكتب ثانيها ان
لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم او من كان في حكمه مثلا اذا فتح انسان قفصا لطائر فطار او حبس شاة فمات ولدها
او امسك رجلا فهرب دابته وضل او نحو ذلك فانه لا يصح التمسك ببراءة الذمة بل ينبغي للمفتي التوقف عن الافتاء
ولقاضي الواقعة التصالح اذا لم يكن منصوصا بنص خاص او عام لاحتمال اندراج مثل هذه الصورة في قوله لا ضرر ولا ضرار في
الاسلام وفيما يدل على حكم من اتلف مالا لغيره اذ نفي الضرر غير محمول على نفي حقيقته لانه غير منفي بل الظاهر ان المراد به
نفي الضرر من غير جبران والحاصل ان في مثل هذه الصورة لا يحصل العلم بل ولا الظن بان الواقعة غير منصوصة وقد عرفت ان
شرط التمسك بالاصل فقدان النص بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعي بالضار ولكن لا يعلم انه مجرد التعزير او الضمان
او هما معا فينبغي للضار ان يحصل العلم ببراءة ذمته بالصلح وللمفتي الكف عن الحكم لان جواز التمسك باصالة براءة الذمة
لمثل هذه غير معلوم ... ثالثها ان لا يكون الاصل المتمسك فيه جزء عبادة مركبة فلا يجوز التمسك لو وقع الاختلاف في
صلوة هل هي ركعتان او اكثر او نحو ذلك لنا ان نرد على هذا القياس لكل نص بين فيه اجزاء ذلك المركب كان دالا على عدم
جزئيته لم يذكر فيه فيكون نفي ذلك المختلف فيه منصوصا لا معلوما بالاصل كما لا يخفى انتهى ولا يخفى ما في الجميع اما الاول
فلما يتجه عليه اولا انه لو بني على عدم جواز التمسك باصل البراءة فيما يثبت به حكم شرعي من جهة اخرى لزم الغاء التمسك
بالمرة اذ ما من واقعة الا ويجرى فيها اصل البراءة فيستلزم ثبوت حكم آخر من جهة اخرى حتى الشبهة التكليفية التي لم يكن فيها
ثبوت علم اجمالي اصلا كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال فان اجراء اصل البراءة فيه يستلزم ثبوت حكم آخر وهو وجوب
الصلوة عليه مثلا في ذلك الوقت اذا فرض كان في قرائة الدعاء مزاحمة لها وثانيا ان كون العمل بالاصل موجبا لثبوت
حكم آخر على قسمين احدهما ان يثبت الاصل المعمول به موضوعا انيط به حكم شرعي آخر كأن يكون عرض المكلف ...
فيما لك فيه جواز الموضوع الذي يترتب على وجوده حكم شرعي مشكوك فيه كما اذا وقع الشك في اشتغال ذمته بدين ... بمقدار
من المال المستطيع به للحج لولاه فيراد بالتمسك باصالة البراءة من الدين المذكور اثبات الاستطاعة ووجوب اداء الحج المتفرع على

عدم الدين جوازه وجوب الاستطاعة لترتب عليه التكليف بالحج وهذا القسم لا خلاف في حجيته فانا لم نجد احدا من الاصحاب تاملا في
اعمال البراءة من الدين المشكوك وان استلزم وجوب الحج وكذا الحال في نفي احتمال الغصب عن المال الذي انتقل
اليه بالارث ونحوه ونفي احتمال تعلق الخمس والزكوة به وان استلزم توجه خطاب اخر مثل خطاب الحج اذا كان المال مما
يوجب الاستطاعة كيف لا واحتمال هذا النوع لا يخلو منه اموال الناس ولو كان ذلك لعطل الاصل اصلا والى ما ذكره
من استلزامه ثبوت حكم اخر من جهة اخرى كوجوب الحج مثلا لم يبق الاستطاعة موضوع والسر في ذلك انه يرجع العمل بمثل
هذا الاصل في الحقيقة الى رفع المانع الذي هو الدين في مثال الاستطاعة وكذا الغصب او تعلق الخمس او الزكوة وغير
ذلك لا ان كون المال الموجود بقدر الاستطاعة معلوم فان ثبت الدين مثلا كان مانعا عنها وان شك فيه فبعد نفي
المشكوك بالاصل يبقى المعلوم على حاله ويكون الاصل المذكور من قبيل المزيل والشك في عدم وجوب الحج وسببه الشك في
الدين من قبيل المزال لان الشك في جريانه ناش من الشك في ثبوت الدين فلو ارتفع هذا الشك وحصل العلم
ولو باجراء اصل البراءة من الدين لم يبق شك في وجوب الحج غاية الامر انه لو انكشف ثبوت الدين بعد الاتيان بافعال
الحج يجزي الامر في اجزائه على مسئلة اجزاء الامر الظاهري الشرعي ولما ذكرنا اورد الفاضل القمي على الفاضل التوني
بان الاصل يحكم بجواز التمسك بالبراءة اذا لم يثبت دليل على شيء واذا فرض كون الاستدلال به موجبا لشغل الذمة من
جهة اخرى فالوجه لعدم لان ذلك دليل ايضا والممنوع اثبات الحكم من غير دليل مثلا اذا شك في اشتغال ذمته بدين ... و
كان له مال يستطيع به الحج فالتمسك باصالة البراءة يوجب ايجاب الحج عليه وذلك غير مخالف للعقل ولا للنقل بل هو من موجباتهما
انتهى وبما ذكرنا ظهر ان المزيل مقدم على المزال عند التعارض خصوصا اذا كان المزيل من قبيل الاصل الموضوعي بل التحقيق
انه لا معارضة بين المزيل والمزال وقد ادعى الاجماع على تقديم الاصل الموضوعي على غيره الكامل الشيخ علي في حاشيته
الروضة وبذلك كله يسقط ما افاده كلام الفاضل التوني من انه لا يجوز التمسك بالاصل اذا استلزم ثبوت حكم اخر
من جهة اخرى وان شئت زيادة توضيح لما ذكرنا فارجع الى طريقة العلماء فتجدهم يعملون بالاستصحاب الذي يثبت
به الموضوع لاحكام كثيرة ولا يبالون بترتب احكام اخر من جهة اخرى الا ترى انه اذا شك في طهارة ماء او حرمته
تمسكوا باستصحاب الطهارة وقاعدة الاباحة وحكموا بان واجده واجد الماء وانه لا يصح التيمم مع وجوده وامثال
ذلك مما لا يتناهى ومن هنا يتجه الاشكال على من اعتبر هذا الاصل الموضوعي الذي هو من قبيل المزيل ومع ذلك
لم يعتبره في بعض الموارد بل جعل المزيل والمزال من قبيل المتعارضين كالفاضل القمي فانه بعد ما اورد على الفاضل
التوني بما ذكرناه في مثال الدين ونحوه قال واما الثاني يعني ما ذكره الفاضل التوني من المثال الثاني
فالظاهر انه فرضه حصول الماء تدريجا الى ان قال وح نقول ان التمسك باصالة عدم الكرية صحيح ولا يوجب ذلك الحكم
بوجوب الاجتناب عما لاقاه لمعارضته باستصحاب طهارة الماء وطهارة الملاقي ولو فرض محل يستلزم حكما كما لو اريد ازالة ذلك
الماء لتطهير نجس فالمانع من استلزام التمسك باصالة عدم الكرية الحكم بعدم جواز التطهير به وان اخبر بان هذا
المثال من قبيل مثال الدين لان الشك في ... ورود استصحاب طهارة الملاقي مسبب عن الشك في الكرية التي هي مورد
اصالة عدم الكرية فالاصلان من قبيل المزيل والمزال وقد التزم بتقدم المزيل على المزال في مسئلة الدين المشكوك فيه

فالحكم بتعارض الاصلين لسابق عدم الكرية واستصحاب عدم نجاسة الملاقي مع كون الاصلين من قبيل المزيل والمزال لا فيه
والاشكال عليه اعظم منه على الفاضل التوني لوقوع التدافع في كلامه وفي كلام الفاضل التوني ايضا في
الوافية في شرح قول المحقق في باب التيمم لو وجد الماء قبل شروعه في مشروط بالطهارة تطهر باصوبته وليس في
الملاقاة كثيرا واعتبار عكس الاستصحاب بمعنى زمان يسع كما هو احد القولين واحوطهما وقيل باعتباره كما تقدمنا لا
بقاء الصحة وعدم ما ينافيها في المستقبل بناء على عدم تبادر عدم امكان الاستعمال منها فيقتصر في تخصيصها
على القدر المتيقن منهما وهو حسن لولا معارضة استصحاب الصحة في التيمم باستصحاب بقاء اشتغال الذمة بالصلاة وبعد التعارض
تبقى الاوامر بها عن المعارض سليمة ومنها الثمرة فقد الماء بعد الوجدان قبل مضي زمان الامكان فعليه اعادة التيمم
مع علم اعتباره ولا معارض انتهى ومعلوم ان الاصلين من قبيل المزيل والمزال هذا وقد تصدى بعض من تاخر لدفع الاشكال
بوجهين الاول ان تقديم مخالفته من ذكر في تقديم المزيل على المزال انما هو في الاحكام لا فيما كان المزيل موضوعيا
المزال حكميا كما في مثال الحج مع لا تدافع بين قولهم بتقديم المزيل على المزال فيما نحن فيه دون غيره مما كان كل من المزيل
والمزال غير حكميا ثم ان هذا الوجه لا يدفع التدافع عن الفاضل القمي وان كان يدفعه عن غيره لان استصحاب
عدم الكرية في المثال الذي تقدم في كلامه من قبيل الاصل الموضوعي المزيل بالنسبة الى طهارة الماء واستصحاب طهارة
الملاقي وانهما حكميا ومع ذلك قد صرح بوقوع التعارض بينها وبين كل منهما واستصحاب عدم الكرية الاشتغال الذمة
من الدين حكم بتقديم الثاني على استصحاب عدم وجوب الحج كيف لا يحكم بتقديم استصحاب عدم الكرية على استصحاب طهارة الماء و
استصحاب الطهارة الملاقي مضافا الى ان كلا من استصحاب عدم الكرية والشغل الراجع الى اصالة عدم الدين يوافق الاخر في خصوص ان كلا
منهما اصل موضوعي عدمي يترتب عليه امر وجودي فلا وجه لاعتبار احدهما دون الاخر وقد لا يخفى وهن اصل الوجه
الذي ذكره في دفع الاشكال اذ ليس علة تقديم الموضوعي على الحكمي الا كون الاول سببا والثاني مسببا وهذا الوجه
بعينه موجود في الاصلين الحكميين اللذين احدهما سببي والاخر مسببي مضافا الى ان الظاهر عدم وجود قائل بالتفصيل
المذكور وان كان هو لازم مقالة من اعترف بتقديم الاصل الموضوعي على الحكمي ثم لم يحكم بتقديم الاصل السببي الحكمي
ثم لم يحكم بتقديم الاصل السببي على المسببي الذي هو ايضا حكمي الذي يظهر من بعض من قال بتقديم الموضوعي لم يلتفت الى الاخير
والعمدة عنده في الثاني ان هذا الفقه المذكور في تقديم المزيل على المزال انما هو على تقدير كون مدرك الاستصحاب مطلقا اخبارا وما
كان الامر عدا مع الاخبار نظرا الى انه يكون حينئذ تعبديا فيجوز العمل بكل من الاستصحاب السببي والمسببي في مورده واما
بناء على كون مدركه بناء العقلاء كما هو المشهور فهم ايضا قائلون بتقديم المزيل على المزال فلعل القول بتقديم استصحاب الدين على
استصحاب عدم وجوب الحج في مثال الحج لتقدم انما هو على التقدير الثاني لا الاول وبذلك يندفع التدافع او يقل الاشكال
فان لازم مذهب من تمسك ببناء العقلاء في حجية الاستصحاب هو جعل المسبب تابعا للسبب سواء ادعى قيام
بنائهم على الاعتماد على اليقين السابق من دون تاثير لحصول الظن منه كما هو ظاهر العلامة حيث ذكر تحقيق القائلين
بحجية الاستصحاب وجوها وذكر الثالث منها ان العقلاء باسرهم اذا تحققوا وجود شيء او عدمه وله احكام خاصة
به يسوغوا القضاء به في المستقبل حتى جوزوا انفاذ الودائع الى من عرفوا وجوده من قبل ذلك بمدة متطاولة وشهدوا

استصحاب

ببقاء

ببقائه الدين على من تعرض من قبل ذلك بمديدة ولولا استصحاب البقاء لم يجز ذلك انتهى وان قلنا ان الظاهر هو الظن لاجل
الثالث من جهة ان ظن البقاء اغلب من ظن التغيير وهذا اورد على هذه الدعوى صاحب الفصول وشيخنا الامام
المرتضى ره بان بناء العقلاء في امورهم انما هو على الظن سواء وافق الحالة السابقة ام خالفها وادعى قيام بنائهم
على الظن الحاصل منه كما هو صريح الصريح من كلام الفاضل القمي ره حيث قال في صدد الدليل الاول على ما اختاره من حجية
الاستصحاب مطلقا ان الوجدان السليم يحكم بان ما تحقق وجوده او عدمه في حال او وقت ولم يحصل الظن بطرو عارض
يرفعه فهو مظنون البقاء وعلى هذا الظن بناء العالم واساس عيش بني ادم اه وما ذكرناه من جعل المسبب تابعا للسبب
ظاهر على الطريقة الثانية ضرورة ان السبب يورث الظن بالمسبب فلا معنى للظن بعدم الاول فلا اقرار حال العقلاء
في ابواب كل لازم على ملزومه واتباع كل مسبب لسببه لكن يجري الاشكال على المجيب من جهتين احدهما ان من جملة المتمسكين ببناء
العقلاء هو الفاضل القمي ره كما عرفت فلذلك من كلامه المتقدم ذكره ولم يحكم بتقدم السببي على المسببي بل حكم بالتعارض
بينهما الثاني ان بعض الفاضل المذكور كما تمسك في حجية الاستصحاب ببناء العقلاء على اعتبار الظن كذلك تمسك
بالاخبار الدالة كل منها على حجيته ومقتضى ذلك كونه معتبرا من باب التعبد كذلك الروايات الكثيرة الدالة عليها باجتماعها
وقال في تقريب الاستدلال بها انها وان كانت واردة في موارد خاصة لكن استقراءها والتامل فيها يورث الظن القوي
بان الحكم في تلك الاحكام هو الاعتماد على اليقين السابق وهذا ليس من القياس في شيء بل كل من الروايات تشمله
بالعلية ولو لم نقل باستقلال كل منها في الدلالة فلا ريب في انه يفيد ظنا ضعيفا فاذا اجتمع الظنون الضعيفة تقوى فيحصل
القوة ويصلح علة للظن حصل من كلام الشارع الامر بالترديد ما الوجدان او مجموعها ثم قال ولكن بعد ثبوت حجية مجموع
على المجتهد الذي اثبتنا حجيته ثم قال والفرق بينه وبين الدليل الاول ان المتحقق في الاول الظن الحاصل بسبب وجود الحكم
في الان السابق وفيما نحن فيه الظن الحاصل من تلك الاخبار ان العمل على مقتضى اليقين السابق لازم وان لم يكن مظنونا
في نفسه وبينهما فرق بين هذا كلامه ره ثم انه تعرض من جملة الروايات المذكورة قول الصادق ع في موثقة عمار كل شيء نظيف
حتى تعلم انه قذر وحينئذ فيقال ان مقتضى ما ذكره في ذيل كلامه من ان الحاصل من الروايات هو الظن بان العمل
على مقتضى اليقين السابق لازم وان لم يكن مظنونا في نفسه هو ان الاستصحاب معتبر وان لم يفد الظن كما ان مقتضى
التمسك بالاخبار الاولى هو كون اعتباره من باب التعبد فهو وان استدل بادلة اخر هو مقتضى الادلة الاخر خالف
الاخيرين في اعتبار الظن بالاول الفعلي فتبع لحصر الادلة وحينئذ لا يبعد الخلاف في تقديم المزيل على المزال وكذلك
بان مقتضى هذا التوجيه هو ان يقول ره بالتفصيل بين الاستصحاب المفيد للظن فيقول فيه بتقديم المزيل على المزال
وبين الاستصحاب الغير المفيد للظن فيقول فيه بالتعارض بينهما وهذا غير معهود منه ولا من غيره ثم انه كيف يمكن ان يقول
ان الاستصحاب في مسألة الدين بخصوصها يفيد الظن دون مورد استصحاب عدم الكرية حتى حكم في احدهما بتقديم المزيل على
المزال وفي الاخرى بالتعارض وثانيهما انه يستلزم نفي الحكم بالاصل حكم العقل والشرع او العادة ولو في حقه القضية
الشخصية ثبوت حكم تكليفي في مورد العمل بالاصل او في مورد اخر وقد بين شيخنا الامام المرتضى ره حال هذا القسم بقوله
وان كان يعني اجمال الاصل على الوجه الثاني الراجع الى وجود العلم الاجمالي بثبوت حكم مردد بين حكمين وان اريد باعماله

الاصل من نفي احدهما اثبات الآخر فتقرير ان مفاد اصالة البراءة مجرد نفي التكليف دون اثباته وان كان الاثبات
لازمها واقعيا لذلك النفي فان الاحكام الظاهرية انما تثبت بمقدار مدلول ادلتها ولا تتعدى الى ازيد منه بمجرد ثبوت
الملازمة الواقعية بينه وبين ما ثبت الا ان يكون الحكم الظاهري الثابت بالاصل من موضوعات الحكم الآخر كما ذكرنا
في مثال براءة الذمة من الدين والحج وان اريد باعمال الاصل في احدهما مجرد نفيه دون الاثبات فهو جار الا انه معارض
بجريانه في الآخر لاحتمال ... فيلزم من طرح ذلك العلم الاجمالي لاجل العمل بالاصل واما اعمالهما معا هو المطلوب
واما اعمال احدهما بالخصوص فهو ترجيح بلا مرجح ثم لو لم يكن العلم الاجمالي في المقام مما يضر طرحه لزم العمل بهما كما
تقدم ان احد الوجهين فيما اذا دار الامر بين الوجوب والتحريم وكيف كان فسقوط العمل بالاصل في المقام لاجل ...
ولا اختصاص لهذا الشرط باصل البراءة على ... بل يجري في غيره من الاصول والادلة ولعل مقصود صاحب الوافية ذلك وقد صرح
في باب الاستصحاب بعدم المعارض انتهى والظاهر ان ما ذكره الفاضل في قوله رحمه اريد في المقامين بقول المكلف
الذي وظيفته اعمال الاصل الا ان مطلب الوافية ... كالتعبير بالاسم الظاهر في قوله رحمه ولعل مقصود صاحب الوافية
ذلك وليس مراده ره من هذا البيان الا تحقيق المقام وان القسم الثالث يتصور على وجهين احدهما ان يكون مراد المكلف
في اعمال الاصل هو اثبات الحكم الآخر وثانيهما ان يكون مراده هو نفي الحكم الذي هو مجرى الاصل ابتداء وان الاول يعني
اثبات الحكم ليس مجرى الاصل فلا يعتبر من صاحب الوافية ابطال العمل هنا باشتراط ... ابطاله بانه لا اصل
وان الثاني اعني نفي الحكم هو المجرى للاصل لكن في هذا المقام الخاص الذي هو مورد العلم الاجمالي لا يصح العمل به لانتفاء شرطه
الذي هو ان لا يكون له معارض وان صاحب الوافية ان اراد ... احد الوجهين فهو غير صحيح كما ان اراد القسم الاول المذكور
سابقا فهو غير صحيح وان اراد الثاني فهو صحيح وليس المراد بقوله رحمه ولا اختصاص لهذا الشرط باصل البراءة بل يجري في غيره من
الاصول هو الايراد على صاحب الوافية حتى يرد عليه ان صاحب الوافية صرح في ... كلامه بان الشرط المذكور في اصل
العدم واستصحاب تقدم الحادث ايضا بل مراده رحمه بيان الواقع وقوله رحمه وقد صرح ... في باب الاستصحاب بعدم المعارض شاهد
على تاييد كون مقصود صاحب الوافية هو الوجه الاخير وقد تعرضنا لبيان كلامه رحمه من جهة وقوع الاشتباه لبعض المشايخ
فيه ثم ان الشك في الكرية يتصور على وجوه احدها ان يعلم بان الماء كان اقل من الكر سابقا ثم يشك في بلوغه حد
الكر بسبب اضافة مقدار من الماء اليه وهذه الصورة هي التي جعلها الفاضل المذكور محل الكلام على ما يظهر من ظاهر كلامه
وهذا الوجه لا اشكال في جريان استصحاب عدم الكرية فيه ويحكم بتنجس الماء بملاقاة النجاسة له وثانيها ان يعلم انه كان بقدر الكر سابقا
ثم اخذ منه مقدار ... فيشك في زوال وصف الكرية وعدمه والظاهر انه لا اشكال في الحكم بالطهارة في هذه الصورة ايضا
لاستصحاب بقاء الكرية وثالثها ان لا يكون الماء مسبوقا بحال ... مع العلم بملاقاة النجاسة له وهذه الصورة مما اختلف
فيه على قولين احدهما الحكم بالطهارة وهو ... الاكثر والوجه فيه على ما يظهر منهم هو ان القلة شرط في انفعال الماء بالنجاسة
وهي مشكوكة الحصول فالمرجع فيه هو الرجوع الى قاعدة الطهارة المستفادة من الاخبار مثل قوله ع كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وثانيهما
الحكم بالنجاسة كما اختاره بعضهم والوجه فيه هو ان القلة من حيث هي ليست بعنوان تعلق به الحكم الشرعي وانما هي عبارة عن
عدم الكرية وان الكرية مانعة عن تنجس الماء على ما هو الظاهر من الاخبار مثل قوله ع اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونحوه مما دل على مانعية

الكرية

الكرية وسيتضح فنقول ان المقتضي للنجاسة بالملاقاة فيه موجود وهو ملاقاة النجاسة للماء وانما الشك في تحقق المانع وهي
الكرية ومعلوم ان الاصل ينفي المانع المشكوك فيه وما جرى فيه الاصل بمنزلة ما احرز بالعلم ومقتضى ذلك الحكم بالنجاسة
والتحقيق ان كون الكرية سببا لعدم الانفعال المستلزم لكونها مانعة غير مسلم لان اصل عدم تحقق المانع لا يفيد في
الحكم بالنجاسة وذلك لان اصل عدم تحقق المانع ان اريد به استصحاب عدم المانع المتحقق الى خصوص الماء المشكوك فيه
فمسلم انه لم يتحقق لهذا الاصل حالة سابقة وهي عدم الكرية حتى يستصحب ذلك العدم وان اريد به استصحاب عدم المانع مطلقا
الذي هو مطلق عدم الكرية فهو لا يفيد الا على تقدير اعتبار الاصول المثبتة ومن المحقق خلافه فلا يبقى الا الحكم بالطهارة نظرا
الى قاعدة الطهارة هذا وقد تحقق مما ذكرنا حقيقة الحال فيما ذكره الفاضل التوني ره من الكلام على اجراء الاصل في
احد الاناءين المشتبهين وما ذكره من الكلام على التمسك باستصحاب عدم بلوغ الملاقي كرا ... واما ما ذكره من الكلام على
التمسك باستصحاب عدم تقدم الكرية على الملاقاة فهو اصل عدم تحقق الكرية حين ... الكرية
الواضح ان معنى استصحاب عدم تقدم الكرية على الملاقاة هو اصل عدم تحقق الكرية حين تحقق الملاقاة والا فاصل عدم تقدم الكرية
في نفسه ليس من الحوادث المسبوقة بالعدم حتى يجري فيه الاصل وكيف كان الكلام في اصل عدم تقدم الملاقاة على الكرية
اذا عرفت ذلك فنقول ان بعضهم اجاب عن مقالة الفاضل المذكور هنا بان عدم جريان استصحاب عدم تقدم الكرية انما هو من جهة كونه
مثالا ليس من جهة انه مثبت للحكم الشرعي وهو وجوب الاجتناب عن الماء وعدم الاكتفاء به بل التفصيل بين ما كان تاريخ
معارضا باصل آخر وهو استصحاب عدم تقدم الملاقاة على الكرية ... في زمان يشك في ثبوته فيه فيلحقه
شيء من الكرية والملاقاة معلوما فانه يحكم باستصحاب المجهول بمعنى عدم ثبوته ... ويرجع الى نفي وقوع كل منهما
حكمه من الطهارة وبين ما لو جهل التاريخان فانه قضية الاصل في ذلك التقارن ... على ما هو كر حال الملاقاة فلا ينجس واقول اما ما ذكره
في زمان يحتمل فيه عدم وقوع الآخر فيه وهو يقتضي ورود النجاسة ... وانا ما ذكره من الحكم بالطهارة في صورة الجهل
هذا الجهل في صورة العلم بتاريخ احدهما والشك في تاريخ الآخر فمسلم ... امر حادث ولازم عادي لعدم تقدمه
بالتاريخين من الحكم بثبوت التقارن والحكم بالطهارة فغير ... لان التقارن امر حادث ولازم عادي لعدم تقدم
كل منهما على الآخر واثبات اللوازم العادية لا يصح الا على القول باعتبار الاصول المثبتة وقد تحقق خلافه وثانيا
لو اغمضنا عن ذلك قلنا ان مقتضى التقارن ليس هو البناء على الطهارة بل مقتضاه البناء على النجاسة لان
معنى تقارن النجاسة والكرية ليس الا ملاقاة النجاسة لما هو غير كر ومقتضى ذلك ليس الا الحكم بالنجاسة ويحتمل اخرى
لا بد في الحكم بالطهارة من احراز ... الماء كرا ... كون ورود النجاسة بعد ما عرفت من ان الكرية مانعة عن النجاسة
فلا بد في الحكم بالطهارة من احراز المانع عن تأثير النجاسة ولا يكفي احراز كون ورودها بعد تحققه ومن المعلوم ان
ثبوت التقارن لا يفي بذلك بل هو وافيا باثبات ورود النجاسة على ما هو ليس بكر ولازمه تأثير النجاسة فيما لاقته
فتحصل ان مقتضى القاعدة هنا هو الحكم بالنجاسة لكن ظاهر الاكثر في المقام هو الحكم بالطهارة بل قد حكي عن الشيخ انه
ادعى الاجماع عليها ... الاجماع على طهارة كر وجد فيه نجاسة لم يعلم تقدم وقوعها فيه على الكرية على كفاية تتميم
النجس كرا في زوال النجاسة واورد عليه الفاضلان على ما حكي عنهما بان على الحكم بالطهارة في المقام دليلا وهو الشك في ثبوت

ووقوع
كونه

هو الاصل ... التنجيس ... الشك في ثبوت ...
هو الا الشك فيه

كون الملاقاة مؤثرة بوقوعها قبل الكرية او غير مؤثرة لوقوعها بعده فهذا معنى الحكم عليهما وكانهما ارادا بذلك انه لما
كان اصل عدم تقدم الكرية معارضا باصل عدم تقدم الملاقاة تعارضا وتساقطا فرجع الى قاعدة الطهارة فحكم بمقتضاها
بخلاف ما فرض من مسئلة التتميم فانه ليس فيها ما يوجب الحكم بالطهارة عند الرجوع اليه وفيه ان الاصل الثاني لا يفاد
الاول الا على تقدير القول باعتبار الاصول المثبتة لان اصل عدم تقدم الملاقاة لا يفيد الا باثبات ان الملاقاة ان اثره وهو
انما حصلت بعد تحقق الكرية بخلاف اصل عدم الكرية فان مجرد عدم تحقق المانع من التنجس يكفي في الحكم بالنجاسة
ومن المقرر عدم العبرة بالاصول المثبتة فيحكم بالنجاسة عملا بالاصل الاول السليم عن المعارض فتلخص مما ذكرنا
ان مقتضى القاعدة هو الحكم بالنجاسة لكن بعد ملاحظة فتوى الاكثر بالطهارة ودعوى السيد الاجماع عليها
يشكل الحكم عليها بالنجاسة بل الحكم بالطهارة هو الاقوى والذي يصلح مستندا لهذا الحكم امور احدها ما ذكر من الاجماع
المنقول المعتضد بالشهرة ثانيها البناء على اعتبار الاصول المثبتة مطلقا ولو كانت مثبتة لازم على هذا التقدير
يتعارض الاصلان ويتساقطان فيرجع الى قاعدة الطهارة ثالثها البناء على ان القلة شرط في الحكم بالنجاسة وانه
حيث لم يتحقق الشرط حكم بالطهارة رابعها ان يقال ان الحكم بالنجاسة يتوقف على امرين احدهما وجود المقتضي وهو ملاقاة
النجاسة للماء والآخر عدم تحقق المانع وهو الكرية والقلة وان كان موجودا الآن لكنه غير متحقق بالعلم
ولا بحكم الاصل اما انتفاء الاول فهو المفروض واما انتفاء الثاني فلان الماء المفروض ليس مسبوقا بالعلم بعدم كريته حتى
يثبت بالاصل واما اثباته بالقاعدة عدم تحقق الكرية مطلقا للماء الكلي فلا يفيد الا على القول باعتبار الاصول المثبتة وح
نقول ان مجرد وجود المقتضي للحكم بالنجاسة لا يترتب عليه اثر فيرجع الى قاعدة الطهارة واما الثاني من الشروط فلانا نقول
اولا ان التمسك بقاعدة الضرر في اثبات الضمان لم يعهد من احد من العلماء ولم يتمسك بها لاثباته احد من الفقهاء فليست القاعدة
المذكورة من اسباب الضمان عندهم فان اسبابه منحصرة في ثلثة الاتلاف واليد والتسبيب وثانيا انه لا وجه لتخصيص هذه القاعدة
من بين المعارضات للاصل بالذكر لما عرفت من انه اعتبر في العمل باصل البراءة انتفاء المعارض مطلقا من الادلة والاصول ثالثا
انه بمجرد احتمال جريان قاعدة الضرر والاتلاف فيما ذكره من الامثلة لا ينبغي ترك العمل بالاصل اذ لو بني على ذلك لزم
ترك العمل به مطلقا لان كل مورد يجري فيه اصل البراءة يحتمل فيه وجود الدليل فيلزم على ما ذكره عدم جواز التمسك به اصلا
وهو كما ترى ورابعها ان ما ذكره من الامثلة من قبيل ما دار الامر فيه بين الاقل والاكثر المستقلين لان ثبوت الاثم او الغرامة بمقدار
معلوم وثبوت الضمان مضافا اليهما غير معلوم ومن البين ان لا ربط بينه وبينهما وقد تقدم ان الاصل يجري في المشكوك
الزائد ويبقى المتيقن على حاله وح ينفي الضمان المشكوك باصل البراءة ويبقى غيره وبما ذكر يظهر انه لا وجه للحكم بتحصيل
البراءة ولو بالصلح واما الثالث من الشروط وهو تخصيص مجرى الاصل بما اذا لم يكن جزء عبادة استاد المثبت
المثبت لاجزاء العبادة انما هو النص فلانا نقول بعدم جريان الاصل فيه لان مجرى الاصل انما هو ما وقع فيه الشك ولم
يثبت شيء من طرفي الاثبات والنفي واما ما لم يعلم تحقق الجزئية فيه او عدمها فيه شيء من الطرفين فلا ريب في كونه مجرى الاصل
وبالجملة فمنع جريان الاصل عند الشك في كون شيء من العبادة او جزءا لها او شرطا للعبادة فيما اذا لم يكن لدليل مطلقا حتى في صورة اجمال النص
او تعارض النصين ثم انه لما جرى ذكر قاعدة الضرر فلا بأس بالتعرض لتفصيل المقال في النفي فيه فنقول ان الكلام في ضابطة

في جهات

في جهات العمل في ذكر الاخبار الناشية في اعتبار اسانيدها الثالثة في بيان لفظي الضرر والضرار الواقعين في تلك
الاخبار الرابعة في بيان المراد بالنفي المستفاد من كلامه المذكورة فيها الخامسة في التعرض لما يعارضها وانه هل يثبت
عموم الشرع ما يعارضها ام لا اما الجهة الاولى فبيانها انا قد عثرنا من هذه الاخبار على جملة منها المتضمنة النبوي المشهور بين
العامة والخاصة من قوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وهذه الرواية مذكورة في كتب الفقهاء وارسلها في التذكرة
والتذكرة والذكرى وبها يرى ابن الاثير عن النبي على الوجه المذكور الا انه لم يذكر في بعض الكتب لفظة في الاسلام
ومنها رواية طلحة بن زيد عن الصادق ان الجار كالنفس غير مضار ولا اثم حكي عن الجوهري انه قال ثمة اسد وكذا بالاثم
اي عده عليه اثما فهو ما ثوم فلعل المراد من الحديث ان الرجل كما لا يضار نفسه ولا يوقعها في الاثم بل يبعد عنه عما
ولا يعد ما الامر عليها اثما كذلك ينبغي ان لا يضار جاره ولا يوقعه في الاثم بل يبعده عنه ولا يعد عليه الامر
اثما اي لا ينسب اليه الاثم بسبب الامر الذي صدر منه فيحمل ما صدر منه على الحمل الصحيح او يعفو عنه ومنها رواية عقبة
بن خالد عن الصادق قال قضى رسول الله بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكن وقال لا ضرر ولا ضرار
ومنها ما عن التهذيب من رواية هارون بن حمزة الغنوي عن ابي عبد الله في رجل شهد بعيرا مريضا وهو يباع فاشتراه
رجل بعشرة دراهم فجاء واشرك فيه رجلا بدرهمين بالرأس والجلد فقضى ان البعير برئ فبلغ ثمنه دنانير قال فقال لصاحب الدرهمين خذ خمس ما بلغ فان قال اريد الرأس والجلد فليس له ذلك هذا الضرار
وقد اعطي حقه اذا اعطي الخمس ومنها ما ورد في قضية سمرة بن جندب وقد نقل بطرق مختلفة فمن موثقة ابن بكير عن
زرارة عن ابي جعفر ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط رجل من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان وكان
يمر به الى نخلته ولا يستأذن فكلمه الانصاري ان يستأذن اذا جاء فابى سمرة فلما ابى جاء الانصاري الى رسول الله فشكى اليه
فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله وخبره بقول الانصاري وما شكاه وقال اذا اردت الدخول فاستأذن فابى فلما
ابى ساومه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق يمد لك في الجنة فابى ان يقبل فقال رسول
الله للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وفي رواية ابن مسكان عن زرارة عن ابي جعفر
ان سمرة بن جندب كان له عذق وكان طريقه اليه في جوف منزل رجل من الانصار وكان يجيء ويدخل الى عذقه
بغير اذن من الانصاري فقال الانصاري يا سمرة لا تزال تفجأنا على حال لا نحب ان تفجأنا عليها فاذا دخلت فاستأذن
فقال لا استأذن في طريقي وهو طريقي الى عذقي فشكاه الانصاري الى رسول الله فارسل اليه رسول الله
فاتاه فقال له ان فلانا قد شكاك وزعم انك تمر عليه وعلى اهله بغير اذنه فاستأذن عليه اذا اردت ان تدخل فقال
يا رسول الله استأذن في طريقي الى عذقي فقال له رسول الله خل عنه ولك مكانه عذق في مكان كذا وكذا فقال لا قال
فلك اثنان فقال لا اريد فجعل يزيده حتى بلغ عشرة اعذق فقال لا فقال لك عشرة في مكان كذا وكذا فابى فقال
خل عنه ولك مكانه عذق في الجنة فقال لا اريد فقال له رسول الله انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على المؤمن
قال ثم امر بها رسول الله فقلعت ثم رمي بها اليه فقال له رسول الله انطلق فاغرسها حيث شئت وفي رواية الحذاء
عن ابي جعفر ما يقرب من الروايتين المذكورتين الا انه ليس فيها لفظ الضرر والضرار بل فيها ان رسول الله قال ما اراك

باسمرة الآن امض ما اذهب يا فلان فاقلعها وارم بها وجهه ولا يخفى ان التمسك بالاخبار الواردة في قضية سمرة
في موارد الضرر وان كان جائزا الا انه يقتصر على ما تضمنته سؤال ابن بكير انه كان ان دخول سمرة في بيت الانصاري بغير
اذن ضرر عليه لكن منع سمرة من التصرف في ملكه ودفعهم نخلته ضرر عليه فما الذي اوجب دخول الانصاري وعنوان
بنفي ضرر الضرر بخلاف سمرة وما الذي يرجح توجيه الضرر الى سمرة على توجهه الى الانصاري حتى فعل رسول الله صلى الله عليه وآله ما
سمعته في الروايات والجواب انه لما كان قصد الاضرار حراما مطلقا سواء كان لاجل دفع الضرر عن نفس المضر او
وكان قصد سمرة من التصرف في ملكه الاضرار بالانصاري فلهذا حكم بقلع نخلته ورميها اليه ومن هنا يمكن ان يقال
ان هذه الاخبار سيقت لبيان حكم الاضرار كما هو مقتضى موردها لكن لك ان تخبر بان خصوصية المورد لا توجب الخصوصية
المورد لا توجب تخصيص عموم الجواب على ما قرر في محله مع اتفاقهم على العموم ويمكن ان يقال ان هذه الاخبار وردت
في مقام بيان انه اذا تعارض الضرران ولم يمكن دفع احدهما بغير ضرر يحكم بتقديم الضرر الاخف فانه اراد الجمع بين الحقين
بان يستأذن سمرة في الدخول او يبيع نخلته باعلى القيم او نحو ذلك فلم يرض فحكم بقلعها ورميها فان تصرف سمرة
وان كان في ملكه الا انه لما كان بحيث يتضرر الجار وكان ضرر سمرة مما يمكن دفعه بالاستيذان عند ارادة الدخول او
العوض او بيعها باعلى القيم كان [illegible] بخلاف ضرر الانصاري فلهذا قدم ضرر الانصاري على ضرره ومنها ما يستفاد من
الحديث ان تصرف المالك في ملكه اذا استلزم تضرر الجار مع امكان دفعه بحيث لا يتضرر المالك حرام [illegible] ومنها
مكاتبة محمد بن الحسين عن ابي محمد [illegible] بالمعروف [illegible]
ومنها رواية اخرى لعقبة بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين اهل المدينة في مشارب النخل انه لا
يمنع نفع البئر وبين اهل البادية انه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء فقال لا ضرر ولا ضرار ومنها صحيحة البزنطي عن
حماد عن معلى بن خنيس عن [illegible] قال من اضر بطريق المسلمين شيئا فهو له ضامن ومنها صحيحة الكناني عن ابي عبد الله عليه السلام
قال من اضر بشيء من طريق المسلمين فهو ضامن وقد ذكر بعض الافاضل في معنى هذا الحديث وسابقه ما هذا لفظه
ومعنى ذلك الحديث وسابقه من اضر في الطريق على احد بشيء فهو ضامن على ان يكون لفظ الباء ومن بمعنى في ويكون
المجرور متعلقا بقوله اضر ويكون الطريق ظرفا للاضرار ويحتمل ان يكون ظرفا للشيء ويكون المجرور متعلقا بمحذوف
ويكون المعنى من اضر شيئا كائنا في طريق المسلمين او بشيء كائن فيه فهو ضامن ومآل المعنيين واحد ويمكن
ان يكون المجرور بالباء الشيء ويكون الباء في الحديث السابق ايضا بمعنى من ويكون المعنى من اضر بشيء من الطريق
بان نقص فيه بئرا او حفر فيه بئرا او وضع حجرا او رش فيه ماء او غير ذلك مما يوجب الضرر على المسلمين فهو ضامن
لما يتلف بسبب ذلك الضرر والفرق بين هذا المعنى وسابقه ان هذا اخص منهما لاختصاصه بما اذا كان الضرر بسبب
احداث امر في الطريق ونحوها انتهى ومنها ما رواه المشايخ الثلثة باسانيدهم عن الحلبي وفيه كل شيء يضر بطريق المسلمين
فصاحبه ضامن لما يصيبه وربما قيل ان هذه الاخبار الثلثة الاخيرة لا دلالة فيها على المقصود في المقام ويمكن ان يقال
في تقريب الاستدلال [illegible] الحكم [illegible] بالضرورة قائمة على عدم الفرق بين الطريق وغيره [illegible] اما
على الحكم الكلي فقيام الملازمة بين الضمان [illegible]

الجهة

الجهة الثانية في بيان انه لا ريب في اعتبار الاخبار المذكورة بحسب السند فانه صرح غير واحد من المحققين بصحة سند جملة منها
وقد عقد في اواخر كتاب المعيشة من الكافي بابا لها وحكي عن فخر الدين في الايضاح في اواخر كتاب الرهن تواتر الاخبار على نفي
الضرر والضرار وان كان شيخنا المحقق المدقق ادام الله ظله نفى التواتر عليه في رسالته التي افردها في البحث عن
القاعدة لكنه يوجد فيما في اواخر كتاب الرهن في مسئلة اقرار الراهن بعتق العبد المرهون قبل الرهن حيث قال [illegible]
العتق فنقول يجب عليه فك الرهن باداء الدين فاذا تعذر وبيع في الدين وجب [illegible] فان بذله المشتري [illegible]
[illegible] ولو بذله بالزيد ولو [illegible] بوجوب تخليص الحر [illegible]
الا بالازيد من القيمة [illegible] الواجب [illegible] لامكان استلزامه الضرر بان يحيط بما للراهن و
الضرر منفي بالحديث المتواتر [illegible] انتهى [illegible] العلماء بقاعدة الضرر والضرار
المستفادة منها في ابواب الفقه [illegible] واما الجهة الثالثة
فتوضيح الحال فيها ان لفظ الضرر بمعناه ضد النفع ونقص شيء من حق الغير وهذا المعنى هو الذي يظهر من اهل اللغة
قال ابن الاثير في النهاية في الحديث لا ضرر ولا ضرار في الاسلام الضر ضد النفع ضره يضره ضرا وضرارا واضر به
يضره اضرارا فمعنى قوله لا ضرر لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئا من حقه انتهى وقال في المصباح ضره يضره من باب
قتل اذا فعل به مكروها واضر به يتعدى بنفسه ثلاثيا وبالباء رباعيا والاسم الضرر وقد يطلق على نقص في الاعيان
وضاره يضاره ضرارا بمعنى ضره انتهى ويظهر منه ان قوله اذا فعل به مكروها [illegible]
وقد يطلق على نقص في الاعيان هذا واما الضرار فقد فسره في النهاية بمعنيين فانه قال والضرار فعال من الضر اي لا
يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه
وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع انت به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع وقيل هما بمعنى والتكرار للتأكيد
انتهى لكن المعنى الاول لا يناسب قول النبي صلى الله عليه وآله لسمرة انك رجل مضار كما في بعض الروايات ولا قوله في رواية
هرون بن حمزة الغنوي هذا الضرار [illegible] الفرق بين الضرر والضرار ان الضرر هو الاسم والضرار
هو المصدر فيكون [illegible] الفعل الذي هو المصدر [illegible] الضرر الذي هو
الاسم [illegible] بمعنى الضرر [illegible]
معناه [illegible] الاسم والمصدر [illegible] ما ذكرنا [illegible] اهل اللغة عليه والجملة فلا
ذكرناه [illegible] المقام [illegible] لفظ الضرار فان قلنا ان معناه
سبب في وضوح معنى الضرر واما لفظ الاضرار فمعناه يرجع الى معنى الضرر كما لا يخفى وان قلنا انه ليس بمعنى الضرر
معنى الضرر [illegible] بمعناه ما اخذ في [illegible] ان معناه ان تضر صاحبك من غير ان تنتفع كان مغايرا لمعنى الضرر الا
ان الظاهر من رواية هرون بن حمزة الغنوي المتقدم ذكرها عدم اعتبار [illegible] واما الجهة
الرابعة وهو بيان معنى لا النافية في قوله لا ضرر ولا ضرار وبيان معنى الحديث

التركيبية في الكلام المذكور وتفصيل المقال فيها ان قوله لا ضرر ولا ضرار يحتمل معاني احدها ما ذكره بعضهم من ان المراد به
بيان الحكم التكليفي وهو تحريم الضرر والضرار بمعنى ان الشارع اراد بهذا الكلام بيان تحريم الضرر والضرار فيكون
النفي بمعنى النهي ونظير الجملة الخبرية بمعنى الانشاء ويحكى هذا المعنى عن البدخشي حيث قال الضرر والضرار ممنوع
شرعا وتحقيق ذلك ان النفي هنا بمعنى النهي بقرينة اصل الضرر الواقع انتهى ويعضده قول النبي ص في قصة سمرة بن
جندب ما اراك يا سمرة الا رجلا مضارا حيث تفرع على فعل الضرر ثانيها ما ذكره بعضهم وهو ان المراد بيان تحريم الضرر و
الضرار مع كون النفي باقيا على حقيقته الا ان افادة الحكم التكليفي تحصل من ان مقتضى نفي الضرر والضرار ماهية وما فيه
ويجوز ان في دين الاسلام ومآل هذا الى الاول لكون مفاده تحريم الضرر ولكن لا يخفى ما في كل من المعنيين اما الاول فلان حمل
النفي على النهي وحمل الجملة الخبرية بمعنى الانشائية مجاز لا يصار اليه الا بدليل وهو في المقام مفقود وكذلك الالتزام بالاضمار
وحمل كلمة لا التي هي حقيقة في نفي الحقيقة على نفي الوصف خلاف الظاهر لا يصار اليه الا بدليل على شيء من المعنيين المذكورين
واما دعوى كون الضرر الواقع قرينة على المعنى الاول فممنوعة لان الضرر الواقع لو كان قد بقي على حاله ولم يقترن بما
يمنع منه لا الشرع قرينة ولكن قرينة المقام وهو كون النبي ص في بيان حال احكام الدين والاسلام سيما بملاحظة النبوي
المتقدم ذكره الدال على كون نفي الضرر والضرار في الاسلام تعبيرا عن الاسلام بمعنى ان شرع الاسلام ليس على وجه الضرر
بان يكون فيه شيء من احكام الاسلام ضرريا والنبي للضرر الواقع صلاحيته للصيرورة قرينة على ما يدعى كما لا يخفى ويؤيد
ما ذكرنا من عدم جواز ارادة الحكم التكليفي امور الاول انه ثبت التعليل الشفعة للشريك في رواية عقبة بن خالد المتقدم ذكرها
بقوله لا ضرر ولا ضرار فانه لا ريب في ان الشفعة ليست من الاحكام التكليفية وانما هي من الاحكام الوضعية فحملها على
ارادة الحرمة لا يتم اذ ليس في مورد الشفعة فعل يتعلق به الحرمة مع ان الامام ع اثبتها لاجل حديث الضرر وبيان ذلك انه اذا باع
الشريك حصته من غير الشريك فالفعل الذي يحتمل النهي عنه اما ايقاع العقد او ابقاؤه ولا اشكال في عدم حرمة الاول
وعدم تعقل تعلق النهي بالثاني اذ الابقاء انما هو فعل الله تعالى دون المكلف مع ان حرمة الابقاء بعد تسليمها لا تستفاد
منها ثبوت الشفعة اذ لا منافاة بين حرمة الابقاء وعدم ثبوت حق الشفعة للشفيع والحاصل انه لا يمكن استفادة الحكم الوضعي
الذي هو الشفعة من النهي المتعلق بالابقاء كما انه لا يمكن استفادة فساد العقد من النهي المتعلق بمنع الزاد والراحلة في
حق من وجب عليه الحج ونظير ذلك النهي المستفاد من الامر بالوفاء بالشرط المأمور به فيما لو اشترى ثوبا واشترط ان
يبيعه البائع ثوبا آخر ثم ان البائع باعه من غيره فانه يحرم البيع الثاني ومع ذلك يحكم بصحته ولا يمكن استفادة الحكم الوضعي
اعني الفساد من الحكم الطلبي الذي هو التحريم والوجه في ذلك عدم تعلق النهي بماهية المعاملة واركانها وانما تعلق بامر خارج
كان النهي هنا انما هو من جهة النهي عن عدم الوفاء بالعقد المتحقق في ضمنها الامر حيث هو كما في بيع الربوي وكذلك النهي عن منع
الزاد والراحلة انما هو من جهة حرمة تفويت الحج لا من حيث هو واما استفادة فساد الصلوة وبطلانها من النهي عن التصرف
في المكان المغصوب واشتراط اباحة المكان فهذا النهي انما هو من جهة عدم حصول الامتثال بالامر المتعلق بالصلوة ومرجعه
الى عدم جواز اجتماع الامر والنهي لا من مجرد دلالة النهي على الفساد كما لا يخفى الثاني ان فقهاءنا رضوان الله عليهم يتمسكون
لاثبات الخيارات من خيار الغبن وغيره بقاعدة الضرر مع انتفاء الحكم التكليفي هناك فليس البيع المشتمل على الغبن

[illegible]

[illegible]

والعيب فانه مع تحريم يثبتون بالقاعدة المذكورة الخيار مع غفلة البائع والمشتري عن تحقق الغبن او العيب في حال
العقد ولا معنى للتحريم ح كما لا يخفى الثالث ان التحريم انما يناسب افعال العباد فيحرم كل فعل متضمن للاضرار بالغير مع انا
نرى ان الفقهاء يستدلون بقاعدة نفي الضرر على ما هو اعم من ذلك فيقولون بعدم وجوب الوضوء اذا استلزم استعمال
الماء ضررا وكذا بعدم وجوب الحج مع العلم بالضرر او خطر في الطريق ولا معنى لتحريم ايجاب الوضوء والحج
على المستعمل شارعا الرابع ان الظاهر من تمسك العلماء بهذا الخبر في الخيارات وغيرها انما يناسبها ان المراد من الضرر
في الخبر هو الضرر النوعي لا الشخصي اذ لا يتعقل التكليف فبيع المغبون ضرر على المغبون وكذا في بيع الشريك المال المشترك
من غير شريكه فانه قد لا يكون فيه ضرر اصلا بل قد يكون نفعا له كما لو كان المشتري ممن ينتفع بنداه ويكون الاخذ بالشفعة
مفوتا للانتفاع به ومع ذلك لا يكون وجود الضرر في الاخذ بالشفعة موجبا للانتفاء عن الشفعة ومن المعلوم ان هذا
المعنى انما يناسب كون المعنى النفي لا النهي لان النهي لا يتوجه الى الاشخاص فتأمل الخامس ان قوله في الاسلام كما في بعض طرق
الحديث انما يناسب كون لا بمعنى النفي اذ الاسلام عبارة عن الاحكام فيصير المعنى عدم جعل الضرر في الاحكام والاخلاق
فيه كما ترى لان ذكر في الاسلام ح غير ملائم اما لو كان المعنى الاخر فيكون المعنى انه لم يجعل الشارع في الاسلام حكما
يلزم منه الضرر على احد بمعنى ان الحكم المشتمل على الضرر ليس من الاسلام ولا من احكامه المجعولة ثالثها ان يكون المراد
نفي الضرر المجرد عن التدارك الجبراني في الاسلام لا على ان يكون قيد الجبران ملحوظا مقدرا في نظم الكلام بل بدعوى ان
الضرر المتدارك ليس بضرر من باب الادعاء كما قيل في الاستعارة من ادخال الرجل الشجاع في جنس الاسد ادعاء فلا
اضرار حتى ينفي بالاصل كما ان الضرر الحاصل بازائه نفع كما يجبر بمال صار او زيد البيع ضرر اذ كل ضرر يعرف
بحكم الشارع بلزوم تداركه بمنزلة ما ليس بضرر وان لم يسلب عنه مفهوم الضرر حقيقة لمجرد حكم الشارع بالتدارك
فالمراد نفي الضرر المجرد عن التدارك فاتلاف مال المتدارك ضرر على صاحبه فاذا وجد في الخارج فقد حكم الشارع بغير
فلا بد ان يقترن بالتدارك بحكم الشارع بالضمان وكذلك تمليك الحاصل بالغبن مال الزيادة ماله او قيمته من الغبن ضرر
عليه فلا يوجد في الخارج الا مقرونا بالخيار وفيه اولا انه مجاز لا يصار اليه الا بدليل وثانيا ان مجرد امر الشارع بتداركه
الضرر بعد وقوعه لا يجعله بمنزلة العدم ولو تنزيلا بل التنزيل انما يصح بعد تحقق التدارك بالفعل ووضوح ذلك
ان الضرر الواقع الصادر للمكلف لا يتدارك بامر الشارع بالتدارك حتى ينزل منزلة عدمه بخلاف ما لو كان حكم الشارع
ثم … ضررا فانه يمكن تداركه بحكم آخر مثل تجويز الشارع قتل جماعة مشتركين في قتل واحد فانه متدارك بحكمه
بلزوم دفع اربعة اخماس الدية الى ورثة كل واحد منهم وبالجملة الضرر المتدارك فعلا غير الضرر المحكوم بلزوم تداركه
والتنزيل انما يصح في الاول دون الثاني فهو الاقرب الى المعنى الحقيقي اعني نفي حقيقة الضرر ومنه وثالثا انه على
تقدير حمل الضرر المنفي في الاخبار على الضرر الغير المتدارك لا يصح التمسك بالنفي لحكم الضرر في المتعلق بالمكلف
مثل نفي وجوب الوضوء لاثبات التيمم عند التضرر من استعمال الماء ومثل نفي وجوب الحج مع العلم بالضرر او خطر في الطريق
فان الشارع لم يجعل للضرر الواقع فيهما تداركا والمعنى المذكور للحديث مقتضاه الاخبار عن ان كل ضرر غير متدارك
فلازم ذلك ان يكون ضرر الوضوء الحاصل من استعمال الماء متداركا او ليس كذلك وح فلا ينطبق الخبر على رفع

مفهوم ع

مثلا ان يحكم الشرع وليس ضرره

الوضوء ووجوب التيمم فكان اللازم ان لا يتمسكوا بها مع انهم لم يفرقوا في الاستدلال بالقاعدة المستفادة من ذلك الحديث بين
الضرر المتعلق بنفس المكلف وغيره كما عرفت ورابعها ان الظاهر ان قوله ع في الاسلام متعلق بالضرر فهو ظرف لغو والاسلام
عبارة عن الاحكام ولا شك ان الاحكام ليست ظروفا للافعال المشتملة على الضرر الغير المتدارك اذ لا معنى لقولنا
ليس افعال مشتملة على الضرر في الاحكام الشرعية الا ان يجعل كلمة في للسببية فيكون المراد انه ليس افعال مشتملة
على الضرر الغير المتدارك بسبب الاحكام الشرعية وذلك لحكم الشارع بالتدارك وهو كما ترى لان جعل كلمة في للسببية
تجوز مفتقر الى الدليل وخامسها ان يكون المراد نفي الضرر في الاحكام الواقعية الاولية بمعنى انها باسرها سائغ بالنسبة
الى المكلفين ليس فيها ضرر اصلا ولكن هذا المعنى غير منساق من اللفظ خصوصا مع ملاحظة موارده مثل قضية سمرة بن جندب
ورواية عقبة بن خالد ورواية المشترك في الراس والجلد وسادسها ان يراد نفي الحكم الشرعي الذي يلزم من العمل به ضرر على
على العباد مثلا ان ايجاب الوضوء مع تضرر المكلف من استعمال الماء وايجاب الحج مع العلم او الظن بالضرر في السفر
حكم ضرري منفي في الشريعة وكذا لزوم البيع مع الغبن ضرر على المغبون والحكم بالاضرار بالغير حكم ضرري منفي في دين الاسلام
وحاصل هذا المعنى انه ليس من احكام دين الاسلام ما يوجب ضررا فكل ما يتضمن ضررا [illegible] فيها ولا [illegible] الشارع
فلم يرض الله سبحانه ان يصل ضررا من جانبه تعالى ولا من جانب بعضهم بالنسبة الى الآخر فاي ضرر عرض فهو منفي عنده سبحانه وهذا
المعنى هو الذي يساعد عليه النظر اذ لا محذور فيه اصلا ولا مخالفة فيه لظاهر اللفظ ضرورة انه باق على حقيقته من نفي حقيقة
الضرر في الاحكام ولا يمكن الاستدلال به على اثبات حكم وضعي الا ان يكون نفي الحكم المشتمل على الضرر مستلزما لثبوت حكم وضعي
الا ان يكون نفي الحكم مثل نفي لزوم البيع وعدم وجوب الوفاء به مع الغبن فانه مستلزم لثبوت الخيار الشرعي وكون العقد جائزا
بالنسبة اليه فتلخص من جميع ما ذكرنا عدم الاشكال في هذه القاعدة لكونها مستندة الى الاخبار المعتبرة من حيث السند
والدلالة [illegible] فيها هو الاخبار المتضمنة لقوله ع لا ضرر ولا ضرار في الاسلام كما لا يخفى وقد يستدل في اثباتها الى العقل والكتاب
ايضا وانت خبير بان العقل لا حكم له [illegible] الاخبار والكتاب العزيز لم يشتمل ما يدل على نفي [illegible] الا آية نفي العسر والحرج ولو ادعى ان
كل عسر ضرر على ما توهم وهو ممنوع نعم لو كان العسر والحرج [illegible] امكن صدق الضرر عليه وبالجملة الاخبار الواردة
عن اهل العصمة سلام الله عليهم كفتنا مؤنة تجشم الاستدلال بهما والتعرض لاتمامه ونقضه واما الجهة الخامسة في توضيح
المقال فيها انه ليس في الكتاب والسنة ما يعارض هذه القاعدة على وجه الكلية بمعنى ان يوجد فيهما ما يدل على ثبوت الضرر
في الاحكام بحيث يعارض عموم هذه القاعدة ويفيد ثبوت الضرر في الاحكام بحيث يعارض عموم هذه القاعدة على وجه العموم
واما ثبوت الضرر في الموارد الخاصة فلا اشكال فيه فالدال عليه يكون مخصصا لعموم القاعدة واما الاحكام المثبتة
للتكاليف وان كانت مشتملة على الضرر فيحتمل ان هذه القاعدة حاكمة عليها فلا تعارض بينهما وذلك لا اشكال فيه ولكن
الاشكال في ان كثرة التخصيصات الواردة على هذه القاعدة كنظائرها مثل قاعدة وجوب الوفاء بالشروط والعقود قد
اوجبت الوهن فيها [illegible] فلا يمكن التمسك بها في كل مورد شك في دخوله تحت عمومها الا بعد جبر [illegible] فلا يصح التمسك بها
الا فيما انجبرت [illegible] بعمل الاصحاب او [illegible] اعراضهم عن العمل بها في ذلك المورد على الخلاف فيه فلا يجوز التعدي عن مورد علم عملهم
او مورد سكوتهم عن التصريح بعدم جريانها فيه وهذا لا يجوز اثبات [illegible] بها كما توهمه الفاضل النراقي في كلامه

السابق

السابق لعدم تمسك احد من العلماء من زمن الشيخ ره الى يومنا هذا بها في باب الضمانات والسبب في ذلك ان [illegible] المحكي
بالعموم تخصيصا ما سرى الوهن اليه بكثرة تطرق التخصيص اليه مشروط بالفحص عن معارضاتها في مظانها الى ان يحصل اليأس
منها ومعلوم ان مظان مخصصات هذه القاعدة ليست مضبوطة حتى يرجع اليها فان اكثر التخصيصات الواردة عليها
قد علم بالاجماع دون النص الوارد من الشارع ولما كثر ذلك صار الحال الى انه كل مورد لم يعلم [illegible] يحصل
الظن بانعقاد الاجماع على خروجه من تحتها نظرا الى الغالب من انعقاد الاجماع على خروج المستثنيات فمع ورود المشكوك فيه
لا بد من الرجوع الى عمل الاصحاب خصوصا مثل الشيخ والمشهورة والعلامة والشهيد رفع الله درجاتهم وامثالهم حتى يزول
الظن القائم على خروج المورد عن تحت القاعدة لان ذلك الظن موهن لظهور العام بالنسبة الى ذلك المورد المشكوك
فيه وقد تبين من كثرة التخصيصات الحاصلة بالاجماع فلا بد في جريه الاثر من ازالة ذلك الظن [illegible] فان قلنا بكفاية
عدم اعراضهم في الجبر وهن الدلالة المسبب من الظن بخروج مورد الشك عن تحت القاعدة فهو والا فلا بد من ثبوت عملهم
كما هو التحقيق فعدم اعراضهم او ثبوت عملهم في مورد الشك يكشف عن تخصيص ذلك المورد [illegible] تحت العام فيحصل للعام
ظهوره بالنسبة اليه وربما قلت ان بلغ كثرة التخصيص الى مرتبة الاستهجان كان استعمال العام في الخاص على هذا النحو
من ارده الاستعمال الا استعماله على استعمال اللفظ في ابعد المعاني المجازية فليحمل قوله ع لا ضرر على اقرب المعاني الى الحقيقة المتعذرة
مثل ارادة تحريم الضرار دون نفي حقيقة الضرر المستلزم للتخصيص المستهجن على ما هو المفروض وان لم يبلغ الى تلك المرتبة
فلا فرق بينه وبين سائر العمومات الواردة عليها التخصيص فلا وجه لتخصيص وهن الدلالة بهذه القاعدة دون غيرها فيعتبر في
العمل بها كما يعتبر في سائر العمومات من لزوم الفحص وعدمه قلت لا اشكال في ورود تخصيصات كثيرة عليها وانه
موجب لوهن الدلالة لكن ورود كثرة التخصيص على العام يتصور على وجهين احدهما ان لا يبقى بعد التخصيص الا افراد نادرة
او افراد ليست معتد بها كالثلث في جنب العشرة وثانيهما ان يبقى افراد معتد بها في انفسها كالتسعة بالنسبة الى
العشرة وان كان الباقي اقل من الخارج الا انه في نفسه [illegible] معتد به والاستهجان انما هو في الاول دون الثاني
فلا يتصف بالاستهجان ونحوه نقول لا ريب في ان الباقي تحت هذه القاعدة بعد التخصيصات الكثيرة الخارجة اكثر افرادها
افراد معتد بها فلا استهجان من هذه الجهة واما طرو الوهن اليها من جهة كثرة التخصيصات فهو يزول بالرجوع الى عمل
الاصحاب [illegible] قياس هذه القاعدة بالعمومات التي تطرق التخصيص اليها بحيث اوجب الاستهجان ولا بالعمومات التي لم يكثر
تطرق التخصيص اليها [illegible] بعض من تاخر من الفحول [illegible] ايضا وهو انا نمنع تحقق تخصيص الاكثر في القاعدة لاحتمال كون
خروج المستثنيات من باب التخصيص النوعي لا الفردي فلا يلزم تخصيص الاكثر وتوضيح ذلك انه يحتمل ان يكون جميع المستثنيات
مندرجة تحت نوع واحد ويكون الافراد الباقية تحت العام مندرجة تحت انواع كثيرة ويكون اخراج نوع عن تحتها
هو عام بالنسبة الى الانواع من قبيل تخصيص الاقل وان كان افراد النوع المخرج اكثر من افراد كل من الانواع الباقية تحت العام
بل الحال كذلك لو كانت اكثر من افراد جميع الانواع الباقية فلا يوجب ذلك وهنا في تخصيص الاكثر حتى على القول بعدم جوازه
ثم اورد على نفسه بان حمل العام على استغراق الانواع مجاز لا يصار اليه الا بدليل لظهوره في عموم اشخاص الافراد دون
انواعها مع انه موجب لاجمال العام في خصوص المقام لعدم العلم بكون المستثنى من اي نوع من انواع الضرر [illegible]

كثيرة

لا نسلم خروج من قبيل المخصص بالمجمل واجاب بانه ليس مراد نا من التخصيص النوعي تخصيص نوع الافراد المشتبهات بل المراد
تخصيص افراد نوع واحد لاجل ان يكون المخرج هو الكلي الجامع بين الافراد بل على ان يكون المخرج اشخاص الافراد المندرجة
تحت نوع واحد وهو عين مورد المحذور من لزوم تخصيص الاكثر المستهجن مدفوع عنه بمنع استهجان هذا القسم في انظار اهل
العرف فانا وان قلنا باستهجان تخصيص الاكثر الا انا لا نقول به مطلقا بل نستثني منه جملة من الموارد كون عدم في نظائر
المراد ونحوه وليكن هذا من تلك الجملة ويشهد لما ذكرناه تمسك الشيخ بعموم نفي الضرر في تفسير سمرة وتمسك
السادة في الشفعة كما تقدم في الخبار السابقة ولا شك ان العموم لو كان من قبيل المخصص بالاكثر المستهجن في
انظار اهل العرف لم يكن وجه لتمسك اهل العصمة به فتمسكهم به مع ورود تخصيصات كثيرة عليه يكشف عن عدم صدق تخصيص
الاكثر عليه بان يكون العام قد استعمل في استغراق الانواع فيكون المستثنى هو النوع دون الاشخاص وكون تمسك اهل
العصمة عليهم السلم كاشفا عن كون الاستعمال مجازا بادعى كونه مقرونا بقرينة او يكشف عن عدم استهجان تخصيص الاكثر في
خصوص المقام لما بيناه من كون المستثنى هي الاشخاص المندرجة تحت نوع واحد بملاحظة اندراجها تحته او نقول لا نسلم
خروج اكثر الافراد مع بقاء قدر معتد به من الافراد بعد التخصيص لا استهجان فيه واقول ما ذكره اخيرا هو الذي اجاب به
السؤال فهو مسلم لكن ما ذكره من كون الافراد المخرجة مندرجة تحت نوع واحد ان ما المتبع ممنوع اذ كان المراد بالعام
هو الافراد فان اخراج الاكثر ولو بلحاظ انها مندرجة تحت نوع واحد قبيح قطعا كما انه لو فرض اخراج اكثر الافراد بعنوان
اندراجها تحت كلي عنوان كلي مرتبط تعتبر عدة الافراد المخرجة على المتكلم او تعدد فاخرجها بعنوان كلي لعين على المخرج كان
من التخصيص القبيح حيث انه اشمل العام في الافراد واخرج اكثرها ولو جعل الجواب هو ما ذكرناه اولا الثاني حصول العلم
اجمالا بعدم بقاء هذا العموم على حاله بمعنى انا قد علمنا اجمالا بورود تخصيصات كثيرة عليه يجب ولا يعلم بعدم كون
المورد الذي يراد اجراء حكم العام عليه مخرجا من تحت اللفظ بل ثبوت عمل الاصحاب في ذلك المورد لا يصون عمل الاصحاب
فيه موجب لانه ان العلم الاجمالي قد يصير شبيها لعين انه لم يقع الاجمالي بما ليس ساعدنا بوارد عمل الاصحاب فيه
داخلا في اطراف العلم الاجمالي من اول الامر لا قبل الفحص عن حالهم كان هذا المورد المشكوك محتملا للدخول في جملة تلك
الموارد التي لم يعمل بها الاصحاب فيها وهي التي كانت اطراف العلم الاجمالي فبعد الفحص وتحقق عملهم بالعام فيه يكشف ذلك
عن عدم دخوله في اطرافه لان الفحص يزيل العلم الاجمالي من اصله حتى يتبع ذلك فظهر من جميع ما ذكرنا سبب الرجوع الى عمل
الاصحاب عند التمسك بالقاعدة في الموارد المشكوك اندراجها تحتها ولا بد هنا من تنقيح الكلام على القاعدة من التنبيه على امور
الاول انه لا ريب في عدم ثبوت حقيقة شرعية في لفظ الضرر كذا في عدم ثبوت حقيقة متشرعة فيه فتحديد الضرر المنفي
في الاخبار موكول الى العرف فكل ما اطلق عليه اسمه في العرف كان منفيا وكل ما لم يطلق عليه اسمه كلف حبة حنطة
وقشر جوزة او شك في اطلاق اسمه عليه كان خارجا عنه وكان تضرر اعجب النظر والتدقيق ويختلف ذلك باختلاف
الاشخاص في الاموال والاعراض والبلاد فقد يكون نقص شيء ضررا بالنسبة الى شخص دون اخر وفي بلد دون بلد وفي زمان
دون زمان ويعلم ان ذلك كما في عدم الخلاف انه لا تعارض بين الضرر والمنافع المحضة كمنع الانتفاع بالمباحات
لان المتبادر من الضرر هو النقص على الغير كما تقدم نقله عن النهاية لا تفويت النفع ايضا ولا شك في عدم تحقق ادخال

النفي بامر الامتناع بالمنافع المحضة ولا يسمى المنع عن حصول النفع ضررا قلت مالا اشكال فيه كما لا اشكال في
حكم الكلي لذي هو الحرام اذا اندرج في عنوان اخر من عناوين المحرمات لو حقق المنع عن تحصيل المنفعة في ضمن الجنس
ونحوه مما يندرج في عنوان الايذاء الذي هو محرم قطعا لكن يشكل الحال فيما لو لم يندرج المنع عن المنفعة في عنوان
محرم كما لو ارسل الماء الى الاجام ومنع المطاحن عن الاحتطاب منها او نحو ذلك مما لا يندرج تحت عنوان محرم فهل يحكم
بحرمته ام لا الوجه هو الثاني لعدم الدليل الى التحريم الثاني انه لا فرق في الضرر بين ما تعلق منها بالبدن والمال و
العرض فان الشارع قد نفى بالخبر المشتمل على الضرر عنه بما يشمل الجميع ويشهد الخبر في قصة سمرة المتقدمة حيث كان دخول
على الانصاري واطلاعه على حال لا يحب ان يطلع عليه من تلك الحال ايذاء انه حكم بنفي الضرر وعلى هذا فيحرم الشتم مثلا والتهم
لكونه ضررا متعلقا بالعرض داخلا في عموم نفي الشارع للضرر بل الابعد شمول الضرر لاتيان فعل يوجب انحطاط رتبة الغير
ولو لم يوقعه عن القلوب او العداء على ترك سكت مثل ترك التواضع ونحوه مما لا يحتمل النقص لولا الخصوصية الغير الثالث
انك قد عرفت ان مقتضى قاعدة نفي الضرر هو نفي الاحكام المشتملة على الضرر في الشريعة ربما يستشكل في الحكم بالاحكام
الشرعية المشتملة على الضرر مثل التكليف بالحج والجهاد والزكوة والخمس ونحوها ويجاب بان المراد بالضرر ما لا يحصل بازائه
نفع فما يحصل بازائه نفع دنيوي او اخروي فهو خارج عن موضوع الضرر وفيه ان التحقيق انه لا خصوصية للنفع في مقابل الضرر مما يجمع
امر الشارع بالفعل المشتمل على الضرر لا يخرجه عن موضوع الضرر كما لا يخفى فالاولى في الجواب ان يقال ان تلك الاحكام
المشتملة على الضرر مخصصة لعموم نفي الضرر اذ ليست هذه القاعدة مما يقبل التخصيص اصلا فكل مورد ثبت فيه حكم مشتمل
على الضرر التزم به فيه وما لم يثبت فيه ذلك حكم فيه بحكم نفي الضرر لكون العام المخصص حجة في الباقي وسيجيء لذلك
مزيد تحقيق ان ساعدنا عليه سوء عدد التوفيق ثم الرابع ان الظاهر من الروايات المذكورة اعتبار الضرر الشخصي في نفي الحكم
المشتمل على الضرر دون النوعي لكون الضرر ظاهرا في المتعلق الثاني فكل حكم لزم الضرر من العمل به حكم بانتفائه
عمن يحصل الضرر به دون غيره فاذا لزم من العمل به ضرر على اكثر الناس لم يحكم بانتفائه عن غيرهم كما هو مقتضى اعتبار الضرر
الاان الظاهر منهم هو اعتبار الضرر النوعي في نفي الحكم المشتمل على الضرر في المعاملات وقد استقر عمل ذلك بانهم ... النوعي
نوعا انهم قد حكموا بثبوت خيار الغبن نظرا الى ملاحظة نوع البيع الذي وقع فيه الغبن وان فرض عدم تضرر البائع
مثلا في خصوص مقام كما اذا لم يوجد راغب في المبيع فكان بقاؤه ضررا على البائع لكونه في معرض الاباق والغصب او
التلف وكذلك قد حكموا بثبوت خيار العيب وان لم يترتب ضرر على المشتري في خصوص مقام بثبوت الشفعة للشفيع وان لم يترتب
في حقه ضرر على ترك الشفعة لكان له النفع وهكذا او يساعد مسلكهم رواية عقبة بن خالد المتقدمة حيث دلت على ان ثبوت
الشفعة من اصلها ونوعها انما هو لانتفاء الضرر لكن يمكن ان الظاهر من الرواية كما عرفت انما هو اعتبار الضرر الشخصي
فهو الاصل في كل مقام الا ان يدل دليل من خبر خاص او بناء عمل الاصحاب على اعتبار الضرر النوعي فيه او قرينة على ارادة
الضرر النوعي في المقامات الخاصة ودخوله في موقف قوله لا ضرر من باب الادعاء بتنزيل النوعي منزلة الشخصي كما
ان كذلك في قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر حيث ان الظاهر منه
نفي العسر الشخصي كونه معتبرا في رفع الحكم وقد ادعي فيه اعتبار العسر النوعي في بعض المقامات لدليل من باب التنزيل

وحاصل المقال ان كل مورد يثبت فيه اعتبار الضرر النوعي كما في المعاملات وهو الاقل [illegible] بخصوصه كما في العبادات فثبوت الضرر
في طريق الحج بالنسبة الى اكثر المكلفين لا يوجب سقوطه عمن لا ضرر عليه فيه اصلا وكذا في الوضوء والصيام وغيرهما وهذا
ولكن يبقى في المقام اشكال وهو ان دخول الضرر النوعي في مدلول قوله لا ضرر بعيد للقطع بكون الضرر المنفي [illegible]
ارادة المعنى الحقيقي او المجازي والنزاع [illegible] بالتجوز الا ان يقال ان اعتبار الضرر النوعي ثبت بروايات مخصوصة
بخصوصها وعمل الاصحاب [illegible] ان المدار في نفي الحكم المشتمل على الضرر انما هو على عنوان الضرر فلا بد ان يقتصر
في تقييده على ما يندفع به العنوان توضيح ذلك ان نفي الضرر قد يثبت به الضمان كما اذا اتلف مال الغير فان [illegible]
من لزوم الخروج عن عهدته يوجب تضرر المالك [illegible] وقد تقدم [illegible] الاشارة عند الكلام على
[illegible] ان ساعدنا على ذلك [illegible] للمالك [illegible] وقد يثبت به التضمين وقد يدور الامر بين الضمان
والتضمين كما اذا باع مال الغير فضولا او غصبا مع جهل المشتري به فلا اشكال في جواز رجوع المالك الى المشتري بعين ماله وبمنافعه
التي استوفاها المشتري منه ولا في ان للمشتري تسلطا على البائع من جهة ما غرمه للمالك في الجملة وانما الكلام في ان البائع
هل هو ضامن لذلك بالفعل او ان للمشتري ان يضمنه بعد رجوع المالك [illegible] فيما كان للبائع من المال ما يساوي قدر الاستطاعة
من دون زيادة والتفصيل فان قلنا بضمانه بالفعل لم يحصل الاستطاعة له لاشتغال ذمته بما ضمنه الى المضمون له [illegible]
عدم زيادة اصل المال عن قدر الاستطاعة فلا يكفي للحج بعد اخراج ما ضمنه وان قلنا بالتضمين لم يتحقق اشتغال [illegible]
ما في البائع ان للمشتري ان يضمنه بعد رجوع المالك اليه فيجب الحج لتحقق الاستطاعة ثم ان مقتضى ما ذكر من الاقتصار
على ما يندفع به الضرر انما هو الاقتصار على الحكم بثبوت التضمين حيث يدور الامر بينه وبين الضمان فلا نقول بثبوت الضمان
على البائع في المسئلة المفروضة الا بعد رجوع المالك الى المشتري بالعين والمنافع التي استوفاها فحينئذ يكون للمشتري تضمين البائع
ويندفع به الضرر فلا يصح اثبات الضمان بالفعل قبل رجوع المالك الى المشتري بقاعدة نفي الضرر لاندفاع الضرر
بما هو اقل منه وهو التضمين وعلى قياس ما ذكرنا [illegible] المتعلق بالمقطوع ولا يتحقق فيهما الضمان الا بعد مطالبة
المشتري في الاول [illegible] في الثاني وقد يثبت به الخيار كما في خيار الغبن [illegible] الضرر الحاصل للمشتري من
لزوم العقد فانما يندفع بثبوت الخيار له في الزمان الاول فيكون على وجه الفور ولا يمكن اثبات استمراره فيما بعده
بقاعدة الضرر لاندفاعه [illegible] في الزمن الاول بل نقول ان قاعدة الضرر كافية في الزمان الثاني [illegible]
ايضا المشتري [illegible] الضرر على البائع والقاعدة المذكورة كما تنهض بنفي الضرر عن المشتري كذلك تنهض بنفيه عن البائع
الى الاصل وهو قوله الناس مسلطون على اموالهم واضافة الفسخ من المشتري في الزمان الثاني يعني عدم ترتب اثره
عليه فالاصل في المعاملات هو [illegible] ما ذكره بعضهم في الحكم بعدم ثبوته في الزمان الثاني وما بعده
من التمسك بقاعدة وجوب الوفاء بالعقود [illegible] بحسب الازمان ايضا فاذا خرج عن تحت عمومها الزمان الاول [illegible]
في زمان ثبوت الخيار فلا دليل على خروج ما بعده من الازمنة فيجب الوفاء في تلك الازمنة المتاخرة فاذا لم يفسخ المشتري [illegible]
في الزمان الاول يسقط خياره ولزم العقد في الزمان الثاني بل نقول ان التمسك بعموم وجوب الوفاء مما لا وجه له فان المسلم
من عمومه انما هو العموم بحسب افراد العقود واما بحسب الازمان والاحوال فلا [illegible] اطلاق لكن لا يجب

الوضع

على ع

في نفي الخيار ٧

الوضع لكونه في جهة كون الامر بالوفاء بالعقود مسوقا على التقييد بزمان دون زمان وحال دون حال كما في اكثر العمومات
فانه وان كان عاما بالنسبة الى افراد [illegible] الا انه [illegible] الى الازمنة وانما هو مطلق بالنسبة [illegible]
تقييد الحكم بشيء من الاحوال والازمنة ولا ريب في ان [illegible] وجوب الوفاء [illegible] عدم وجوده في زمان [illegible]
للتمسك به لا الاطلاق فيما بعده [illegible] الزمان [illegible] انما كان ثابتا من جهة عدم تقييد الحكم بزمان [illegible]
تقييده بشيء من الازمنة [illegible] بالنسبة الى الازمنة المتاخرة فلا يمكن اثبات الحكم فيها استنادا الى
الاطلاق كما لا يمكن اثبات الخيار فيما بعد الزمن الاول [illegible] تغير الموضوع اذ الموضوع [illegible]
المتضرر لو لم يثبت الخيار وهو في الزمان الثاني مرتفع لانتفاء الضرر فيه بثبوت الخيار له في الزمان الاول [illegible]
بقاء الخيار الى الزمان الثاني [illegible] ان قاعدة الضرر لا تنفي الحكم المشتمل على الضرر الا [illegible]
الذي يندفع به الضرر كما عرفت [illegible] نفي الحكم [illegible] فقد يثبت الضمان وقد يثبت التضمين وقد يثبت الخيار وقد
يثبت غير ذلك [illegible] كيف يثبت الضمان او التضمين او الخيار بنفي الضرر ولا دلالة [illegible] على شيء
منها بالحكم [illegible] على كل من المعاني الخمسة السابقة [illegible] قوله لا ضرر ولا ضرار [illegible] على الاولين منها الراجعين
الى تحريم الفعل المشتمل على الضرر [illegible] الغير وايقاع العقد على مال الغير مع جهل المشتري او ابقاء
على المعيب كما في الامثلة المتقدمة لا دلالة على الضمان ولا التضمين ولا الخيار [illegible]
على الثالث الذي هو نفي الفعل المشتمل على الضرر من دون تداركه وجبرانه فلان نفي الفعل المشتمل على الضرر
من دون تداركه [illegible] من مال الضار او بكون الجبران من بيت المال لكونه معدا لمصالح المسلمين
او في الاخرة او في الدنيا [illegible]
او لا يزيد وكذا على الخامس الذي هو نفي الحكم المشتمل على الضرر فانه لا يقتضي الا دفع الضرر وهو لا يثبت ضمان الضار في مسئلة
الاتلاف وتضمين المشتري البائع في مسئلة التغريم والخيار في مسئلة البيع المشتمل على الغبن لامكان دفع الضرر في الاول والثاني
بجبر الضرر وتداركه من بيت المال او من جانب الله سبحانه في الدنيا او الاخرة وكذا الحال في الثالث [illegible] اقتضاء
نفي الحكم المشتمل على الضرر تعيين ثبوت الخيار لامكان دفع الضرر باثبات الارش في البيع المغبون فيه او الحكم ببطلان
العقد [illegible] الحكم بحيث لو لم يكن [illegible] الضرر [illegible]
لا ينفي الضرر [illegible]
صاحب المال من بيت المال اذا اتلف الغير [illegible]
بضمان المتلف وكون التدارك من ماله [illegible]
طريق دفع الضرر في ذلك واما على المعنى الرابع من الحديث [illegible]
لان نفي الضرر [illegible] يتوقف على ثبوت الحكم [illegible]
في الضمان [illegible]
وتعيين الضمان في مسئلة الاتلاف والتضمين في مسئلة التغريم والخيار في مسئلة البيع المشتمل على الغبن [illegible]

فانه اذا اتلف المال الذي يحتمل هناك من وجوه التدارك امور احدها ان يكون من مال المتلف ثانيها ان يكون من مال المسلمين
ثالثها ان يكون من بيت المال رابعها ان يكون من جانب الله تعالى اما في الدنيا او في الآخرة وكلها باطل اما الاول فلانه ان كان
فلا اشكال لعدم تضرر المسلمين والتزام بدارية منه اخرى واما الثالث فلكون بيت المال معدا للمصالح الخاصة لا لاجبر كل ضرر المسلمين
لا لكل مصلحة فتدارك الضرر من اضراره على المسلمين لكونه تفصيلا عندها لهم خاصة ولا فرق في الضرر بين ما يلحق سهما
خاصا وما يلحق عامتهم نعم لو فرض ان رجلا اوصى بشيء من المال لمثل ذلك او اطلق بمصالح المسلمين عامة وخاصة ثم يصح تدارك
ضرر الجاهل من الموصى به واما الرابع فان الشق الاول منه وهو كون تدارك الضرر من جانب الله تعالى في الدنيا انما يتمهد وجه
على الفقر واما الشق الثاني منه وهو كون تداركه من جانبه تعالى في الآخرة فمع كونه منفيا بما ستعرفه بعد ظهور ان الظاهر بل المقطوع
هو كون رفع الضرر وتداركه مختصا بالدنيا ولا تعلق له بالآخرة ومن هنا يظهر فساد ما قيل في دفع الاشكال على القاعدة بثبوت
الاحكام المشتملة على الضرر في الشرع مثل التكليف بالحج والجهاد واشباههما من ان ما يحصل في مقابلها من النفع دنيويا او اخرويا
ليس بضرر فمثل الاحكام المذكورة خارجة عن تحت القاعدة بحسب الموضوع لاشتمالها على النفع الاخروي ووجه الفساد ما
عرفت مع ان الاحتياط الاخير تساعد على ما ذكرنا من عدم ارادة الشارع بنفي الضرر تداركه بالثواب الاخروي كما في
حكاية سمرة فان النبي صلى الله عليه وآله قد حكم فيها بقلع العذق وقال لا اراك الا رجلا مضارا ولا ضرر ولا ضرار على المؤمن وكذلك قد حكم
بالشفعة وذكر القاعدة فلم يحكم في شيء من هاتين الروايتين بدفع الضرر الحاصل بالثواب الاخروي بل بالتدارك في الدنيا و
اذ قد عرفت بطلان الاحتمال الاخير الاحتمال القائل بدفع الضرر الحاصل من مال المسلمين او بيت المال او من جانب الله تعالى في الدنيا
او في الآخرة تعين الاحتمال الاول وهو دفع الضرر وتداركه بمال الضار فيحكم بضمانه بحكم الاختصاص وتوهم ان ثبوت الضمان
لا يكون متعلقا بنفي الضرر بل هو بقضية الاختصاص مدفوع بان الغرض من اثبات الضمان بها ليس اثباته بدلالتها
اللفظية فقط بل الغرض اثباته بها مطلقا ولو كان بواسطة امر آخر لا يخفى عليك ان من تتبع موارد الضمانات والغرامات
الثابتة في الشرع واستقرأها علم انه لا ابتعاد فيها الا ثبوت الضمان على الضار او الغار دون غيرهما وقد حكموا فيمن وطئ
بهيمة الغير بضمان الواطئ لقيمتها وكذا فيمن باع امة بدعوى الوكالة في بيعها ثم استولدها المشتري ثم تبين كذبه
في الوكالة فحكموا بضمانه قيمتها لو كانت للمشتري اذا رجع المالك عليه بارش الجارية وقيمة الولد الى غير ذلك من
الموارد الكثيرة ويدل على ما ذكرنا صحيحة الحلبي من اضر بشيء من طريق المسلمين فهو ضامن ومثلها ما رواه المشايخ الثلاثة
وغيره الكناني المتقدمة وغير الاخبار السابقة وهي تدل بظاهرها على ضمان الضار على وجه التسبيب كما اذا حفر بئرا في طريق
المسلمين فوقع فيها مسلم او دابة ونحو ذلك ويحصل منها الدلالة على الضمان في صورة المباشرة بالاولوية القطعية لكن هذا ان
كلمة من فيها بمعنى في وان بقيت على ظاهرها اختص حكمها بصورة المباشرة الا ان ما رواه المشايخ الثلاثة صريح في التسبيب فلاحظ
ومما ذكرنا يظهر عدم جواز دفع الضرر في مثل الغريم والبيع المشتمل على الغبن من مال المسلمين او من بيت المال او من جانب
الله تعالى في الدنيا او الآخرة ويبقى احتمال دفع الضرر في البيع المشتمل على العيب باثبات الارش او بطلان العقد راسا لكنهما
مدفوعان ايضا اما الاول فلان اثبات الارش اثبات ضرر على البايع اذ بعد انتقال الثمن الى البايع وانتقاله الى المشتري
بالعقد اللازم كما هو المفروض فالرجوع اليه بالارش وهذا نقض عليه مع ان اثبات الارش مستلزم للالتزام بثبوت الضرر

على المشتري والحكم بالارش تدارك لضرر لم يرتفع لا رفع لضرر متحقق ولا دفعه كما تقدمت الاشارة اليه في التنبيهات السابقة
فوائد الامر كما عرفت سابقا عند بيان معناه هو نفي موضوع الضرر لا اثبات الضرر والامر بتداركه بعد ذلك واما الثاني
فبما عرفت في عنوان الامر من ان المنفي نفي الحكم المشتمل على الضرر انما هو على عنوان الضرر فيقتصر فيه على نفي الحكم على
ما ينبعث منه الضرر الحاصل من اثباته ولا ريب ان الضرر الحاصل هنا انما هو من لزوم العقد فيكون هو المنفي بقاعدة الضرر
ضرر فيبقى العقد جائزا السادس انه قد ظهر مما ذكرنا ان قاعدة نفي الضرر والضرار في الاحكام الشرعية من القواعد الثابتة
بالاخبار المستفيضة بل المتواترة وهي المناسبة للملة السمحة السهلة وقد ذكرنا سابقا على وجه الاجمال ان هذه القاعدة
حاكمة على سائر الخطابات المثبتة للتكليف فنقول ان ذلك على ما هو المختار وينبغي تحرير القول في المقام على وجه ينكشف الظلام
عن وجه المطلوب وعن مقاصد العلماء فيقع الكلام في انها من قبيل الاصل بمعنى انه يرتفع موضوع الضرر في الفعل بقيام الدليل
الشرعي بالامر على حذو ارتفاع الموضوع المعتبر في الاصل الذي هو الجهل بقيام الدليل القطعي فيتوقف العمل بها على انتفاء
الدليل المنافي لها وعلى هذا فلا تعارض العمومات المثبتة للتكاليف ولا تصلح لتخصيصها او هي من قبيل الدليل وعلى هذا المحتمل
فهل هو دليل نقلي او عقلي وعلى الاول فهل هي مقدمة على سائر العمومات او في عرضها حتى يحتمل الترجيح عند تعارضهما وجوه اما الاول
فلم نجد من قال به صريحا وان كان ربما يظهر من كلام بعض الاواخر وكان منشأ توهم ذلك لكن ذلك العيون من تلك الخواص ذلك بالزم
كل من قال بتدارك الضرر المترتب على الاحكام بالمثوبة الاخروية او النفع الدنيوي من دفع البلية وحفظ المال وزيادة نعمة
كما هو مقتضى الآيات والاخبار في الزكاة وسائر انواع الصدقات اذ معناه عدم تحقق موضوع الضرر كما يظهر من الفاضل النراقي
ره في العوائد فيكون الضرر عنده هو النقص الذي لم يحصل في مقابله مصلحة جابرة فاذا انتفت الثواب لم يرتفع موضوع الضرر ويتحقق هذا
بقيام الدليل على الامر بالفعل وذلك لان الدليل لما ثبت نفس الضرر كالامر بالزكاة والخمس والحج والجهاد ونحوها مما يشتمل على ما فيه
ضرر كالامر بالوضوء فانه يشمل بالحالة المتصورة تضرر المكلف باستعمال الماء ايضا وعلى التقديرين فالامر يكشف عن وجود مصلحة في
المامور به فانه تترتب على الضرر الحاصل منها لما تقرر في محله من ان الموضوعات المامور بها والمنهي عنها لابد فيها من مصلحة او مفسدة
غير المثوبة الحاصلة من الامتثال بها او العقوبة الحاصلة من مخالفتها حيث ينشأ منهما الامر والنهي فكل مورد ضرري تعلق به
الدليل اما بالخصوص او بعمومه او اطلاقه فتناول الدليل له يكشف عن وجود المصلحة الجابرة فلا يشمل قاعدة نفي الضرر هذا
المورد اذ المفروض كون ما يترتب عليه نفع دنيوي او اخروي خارجا عن موضوع الضرر فموارد القاعدة المذكورة لم تبق
الا الموارد التي لا يتناولها الادلة ولو باطلاقها مثل سائر الاصول العملية ثم قال وبهذا يظهر سقوط ما ذكره الفاضل النراقي
والبعض ممن وافقه في ذلك وعلل بانه بعد تسليم شمول ادلة الوضوء والحج بعمومها لما فيه الضرر لم يبق في وجود ما يتدارك
به الضرر حتى يدفع بالاصل فكيف يقطع بانتفائه كيف لا ولو فرض امر الشارع بالخصوص من يتضرر باستعمال الماء في الوضوء
ولم يمكن دعوى نفي هذا الامر لاجل الامر يكشف عن وجود مصلحة في الفعل ما يترتب على الضرر الحاصل منه ولا ريب في عدم الفرق
بين ما يامر به الشارع بالخصوص او بالعموم وبالجملة الامر كل من قال بان دفع الضرر بتداركه في الدنيا او الآخرة هو كون القاعدة
عنده من قبيل الاصل دون الدليل وان كان القائل بذلك لم يتفطن لما هو لازم مقالته واما ما ذكره من ان المراد من نفي الضرر في
المذكورة هو ان الضرر عبارة عما لم يكن له عوض اخروي او دنيوي فهو حق واما ما ذكره من ان لازم ذلك ان يكون نفي الضرر في

قبيل الاصل فهو واضح السقوط لان الاصل عبارة عما ابتنى ناظرا الى الواقع بمعنى انه صدق في موضوع الجهل بالواقع غاية الامر
ان منهم من يقول بانه من عدم الدليل على الواقع يحصل القطع بعدم التكليف وبانتفاء الضرر او يكون الحكم باقيا على الحالة السابقة
ومنهم من يقول بان اعتبار الاصل تعبدا كاصل الطهارة عند الجميع ومؤدى احدهما نفي الضرر احتياطا عن الواقع وناظرا اليه فكيف
يكون اصلا ومجرد كون موضوع القضية مقيدا بما يتفاهم منه [illegible] مما لا يرد [illegible] انه لا يقتضي كونه اصلا او [illegible]
الفرق بين الاصل والدليل واضح وقد ذكرنا في الفوائد منه ما يدفع توهم ذلك البعض [illegible] ويعلم كون الشيء من باب الدليل
او الاصل بكونه مقيدا بعدم الدليل على خلافه او مطلقا فان كان مقيدا فهو من باب الاصل كاصل البراءة والحقيقة واشباههما فانه
[illegible] دال على براءة الذمة من كل الحدوث التكاليف ولا على كون كل لفظ مستعملا في معناه الحقيقي بل الثابت هو براءة الذمة
ما لم يعلم الشغل بها والاستعمال في الحقيقة ما لم يعلم التجوز ولو كان هناك دليل على ان كل لفظ حقيقة مطلقا لكان [illegible] معارضا
مع قرائن المجازية وان كان مطلقا فهو الدليل نحو قوله لا ضرر ولا ضرار ثم قال فان قيل هو ايضا مقيد لا محالة بقيد لولا الدليل
على خلافه قلنا نعم ولكن كل ما يعارضه ايضا مقيد بذلك فلا يتم هذا القيد من الشارع انتهى وهذا الكلام [illegible]
ما توهمه ذلك البعض وان كان ما ذكره في ذيل الكلام من كون كل دليل مقيدا بعدم دليل يعارضه لان هذا المعنى ماخوذ في
موضوعه وانما هو حكم العقل في مقام الاطاعة بخلاف الاصل فان عدم العلم وانتفاء البيان ماخوذ في موضوعه واما ما ذكره
ذلك البعض من انه لا ريب في عدم الفرق فيما بلغه الشارع بالخصوص او بالعموم فيه ان [illegible] النظر في اطراف [illegible]
الفوائد [illegible] فهو قد تعرض فيها لبيان الفرق حيث قال [illegible] امر آخر وهو ان الضرر [illegible] هو ما لم يكن بازائه عوض و
العوض كما اشرنا اليه الاخروي ايضا او العوض الدنيوي مما يمكن درك وجوده او انتفاء شرعا كالاخروي وعلى هذا فكيف
يمكن فهم ان الضرر الذي يتضمنه الحكم الفلاني لا عوض له حتى يكون ضررا وقد مر ان الضرر هو الذي لم يكن بازائه عوض
معلوم او مظنون واحتمال العوض لا ينفي صدق الضرر مع ان العوض الاخروي معلوم الانتفاء بالاصل ثم قال فان قيل
مما ينفع اذا لم يكن الحكم المتضمن للضرر داخلا في عموم دليل شرعي واما اذا كان داخلا فيه سيما اذا كان من باب الاوامر ومثاله
يثبت العوض ويلزمه عدم تعارض نفي الضرر مع عمومه مع انه مخالف لكلام القوم مثلا اذا ورد اذا استطعتم فحجوا او اذا
دخل الوقت فصلوا [illegible] بعمومه على الامر بالحج والصلوة في كل وقت حصل فيه الاستطاعة او دخل الوقت وان تضمن ضررا
كليا والامر يدل على العوض فلا يكون ضررا قلنا الامر تعلق بالحج والصلوة ولا ريب تحقق الاجر المقابل لمهية الحج والصلوة المتحقق
في ضمن عدم الضرر ايضا واما [illegible] عوض في مقابل الضرر واجر له فلا دليل عليه نعم لو كان نفس الضرر مما امر به لحكم بعدم التعارض
وعدم كونه ضررا كما في قوله انما ملكتم لتتصدقوا واشباهه انتهى فقد ظهر انه وجه الفرق بين العموم والخصوص هو ان الامر لو تعلق
مثلا والمصلحة الكامنة فيه مما لا يصلح لجبر الضرر بخلاف الامر به بخصوصه وقد اعترف ذلك البعض في غير هذا المقام بان مصلحة
المامور به [illegible] تجبر ما [illegible] فيه من الضرر [illegible] المعلوم انه اذا وجد ضرر ووقع الشك في صدور الامر بذلك الضرر بخصوصه
حتى يتدارك بركاته فالحكم بان الاصل [illegible] لا وجه لما ذكره ذلك البعض في حق الايراد من انه لا وجه لنفيه الاصل
بعد شمول العموم لهذا الفرد المخصوص [illegible] عن ان الضرر عند الفاضل المذكور انما يرتفع بالامر به على وجه الخصوص والعموم
انه مشكوك وان الامر الشامل لهذا الفرد بعمومه فالذي يظهر ان الفاضل المذكور يعرف بما اختاره وبما يلزمه وهذا [illegible]

دليلهم

حاليهم

في شيء منه

هوه

العورة يكون قاعدة الضرر من قبيل الدليل وتوهم كونه من قبيل الاصل وان ما زعم ذلك البعض انه لازم كلام الفاضل المذكور
ليس مما ينبغي [illegible] لا يكون لازم [illegible] كلام بعض من هو [illegible] في ذلك فانه ثم ان للفاضل المحقق كلاما لازم
بعض من اخواته يستفاد منه وجه اخر لكون القاعدة المذكورة من قبيل الاصل وهو انه قال الذي يقتضيه النظر في
مجامع الكلام واطراف [illegible] بعد حصول القطع بان التكاليف الثابتة الواردة في الشريعة [illegible] الحرج والضرر انتفاء [illegible]
تزيد على ما هي لازمة لطبائع التكليفات الثابتة من حيث هي التي يعبر عنها [illegible] بمعارف الاوساط [illegible] الذي هم
الاحتفاء [illegible] هو المرض والعذر [illegible] مستثنى من الاصل الذي انما ثبت [illegible] وهو ما لا يغفل عنه عاقل لا يكون
سالما عن الامراض والاعراض [illegible] العسر والحرج والضرر الذي هو منه جهة التكاليف
الثابتة بحسب احوال متعارف اوساط الناس وهم الاغلبون فالباقي منفي سواء لم يثبت اصلا او ثبت ولكن على
نعم لا يستلزم هذه الزيادة انتهى وقال ذلك البعض انما كان المراد من الضرر هو الزائد على الضرر الحاصل في طبائع التكاليف
بالنسبة الى اوساط الناس فمعنى الضرر انه لا ايجاب الشارع للتكاليف الضررية الزائدة على الضرر الحاصل في طبائعها بالنسبة
الى الاوساط ثم هو يعارض الدليل المثبت للتكليف الضرري الزائد على ما في طبائعها بالنسبة الى الاوساط ثم [illegible] بل
فللقاعدة ح جهتان جهة اصلية وجهة دليلية ولكن كلمات العلماء والاخبار المأثورة عن اهل العصمة سلام الله عليهم
[illegible] على كونها اصلا مطلقا او في جملة [illegible] على عدم ورود دليل [illegible]
من قبيل الاصول [illegible] الاخبار المتقدمة من
النوع وبعض من عدا من اهل العصمة سلام الله عليهم بالقاعدة في مقابل الادلة المنافية لها كما في قضية سمرة بن جندب
فلم [illegible] تمسكا بالقاعدة مع مخالفتها لما ثبت من سلطنة المالك على النخل في ملكه وكذا فاذا ثبت الشفعة [illegible]
مخالفتها العموم [illegible] بالعقود وحكم الصادق [illegible] اشترى بعيرا مريضا او اشترك فيه رجلان بدرهمين في الرأس والجلد فقضى
ان البعير [illegible] الرأس والجلد [illegible] ذلك تمسكا بالقاعدة المذكورة [illegible]
الاول فيظهر [illegible] كما انهم حيث يستدلون بالقاعدة في مقابل العمومات المثبتة للتكاليف كما لا يخفى على من تامل [illegible] لا
يخفى عليك ان وجه استفادة جهة اصلية للقاعدة من كلام الفاضل المحقق [illegible] استفادة كونها اصلا من كلام الفاضل
النراقي [illegible] عرفت [illegible] الاجماع على كونها دليلا [illegible] الا ان ذلك [illegible] الامر
وهو عدم تقديم سائر الادلة عليها [illegible] الدليل [illegible] الامور [illegible]
[illegible] عدم كون القاعدة من قبيل الاصل [illegible] الاول
من قبيل الدليل [illegible] من قبيل الدليل العقلي ام هو من قبيل الدليل اللفظي [illegible] جواز
مما حاصله ان العقل [illegible] ايضا [illegible]
صدوره منه [illegible] عقلا ان الضرر والاضرار [illegible] اللطف [illegible] ذلك
عليه بعض من [illegible] قبح الاضرار من المكلفين انما هو [illegible] تعذيب
وموضوع البحث [illegible] ولا يقبل الدليل [illegible]

ذا الظالم

لهام

بالقاعدة مع مخالفتها

بعض كلمات العلماء

هام

عدم تدارك ضرر ما هو مسلّم للعبد مانع كون الامر بالفعل الضرري لدفع ضرر اشد منه دينيا كان ام ماليا او لجلب منفعة الى العبد كك
او لمجرد الابتلاء ولا نفع فيه ومع قيام الاحتمال لا يصح للعقل ان يحكم بقبح الضرر بمجرد انه ضرر لما عرفت من ان الامر به يمكن ان
يصدر من الشارع لدفع ضرر اشد او لجلب منفعة ام لا يجوز للعقل ان يحكم بقبح الامر بشيء بمجرد انه من قبيل ما فيه ضرر
ومن البين ان امر الشارع بفعل ضرري يكشف عن وجود مصلحة فيه فائقة على الضرر الحاصل منه لقبح الضرر من الحكيم على
الاطلاق ومجرد احتمال جبره يدفع بالاصل كما توهم فيتعين ح كون القاعدة من الادلة اللفظية فقط ولا يخفى عليك
ان قول المستدل كما يقبح اضرار بعض العبيد ببعض ليس بقدح في الدليل وانما ذكره للتقريب والتوضيح كما هو ظاهر ومع ح تفريع
المورد على ذلك بانه لا يفيد الدليل ح لم المدعى ليس في محله واما ما اورده لقبوله ولما فهم من لعدم فهو انما يتم على تقدير عدم
تداركه فهو ساقط ايضا لان الاضرار من حيث هو مقتضى للقبح وما يتداركه انما هو من قبيل الرافع وبهذا المقدار يتم
كلام المستدل فتدبر وعلى هذا ح في عرض سائر الادلة اللفظية حتى يحتمل الترجيح عند التعارض ام هي حاكمة عليها يظهر الاول
من جماعة من الاواخر منهم الفاضل القمي ره حيث قال ان قاعدة لزوم البيع تعارض قاعدة الضرر وبينهما عموم من وجه ويحكم
بالخيار ترجيحا للثاني من جهة العقل والعمل وغيرهما ولو كانت من باب الاصل لما عارضت الدليل انتهى ولكن المختار هو
الثاني ويدل عليه مضافا الى ما مر تفصيله في القاعدة فان قوله ع لا ضرر ولا ضرار في الاسلام مقتضاه نفي الحكم الضرري من بين
الاحكام فهو واضح الدلالة على عدم تشريع حكم ضرري في جملة الاحكام وان كل ضرري ليس من الاحكام المشروعة
فهو مفسر ومبين لسائر العمومات والمطلقات ومصرح بعدم شمولها للموارد الضررية فلا تعارض بينه وبين سائر العمومات
والمطلقات اذ لا معنى للتعارض بين المفسر والمفسر وذلك معنى الحكومة التي ادعيناها فالقاعدة حاكمة على
سائر العمومات فمقدمة عليها نعم لو فرض ثبوت دليل خاص في مورد خاص على ثبوت حكم ضرري مثل الاجماع ونحوه
حكم بتخصيص القاعدة به اذ هي ليست من القواعد التي لا تقبل التخصيص كما لا يخفى ثانيها ورودها في مقام
الامتنان على المكلفين برفع الاحكام الضررية عنهم ولا ريب ان مقتضى الامتنان هو ثبوت حكم المقتضي لثبوت الاحكام
الضررية لولاه فهي مبينة لوضع الحكم الضرري عن المكلفين في مورد الضرر فلو لم يثبت الحكم الضرري في مورده بالاطلاقات
مثلا لم يبق مورد للامتنان اذ هو انما يتحقق مع وجود المقتضي للضرر لا مع عدمه وبهذا البيان ايضا يظهر كونها حاكمة
على سائر العمومات ثالثها استدلال الشيخ وبعض من خلفه بها في مقابل سائر العمومات كما في قضية سمرة واثبات الشفعة ونحوها
ولولا حكومة تلك القاعدة عليها لم يكن وجه لتقديمها عليها بل كان اللازم ح الحكم بالتعارض والتماس الترجيح لاحدهما
وبالجملة لا اشكال في حكومة القاعدة على سائر العمومات والاطلاقات كسائر القواعد الحاكمة عليها المعروفة بالحكومة من
سائر القواعد الحاكمة على العمومات والاطلاقات مثل قاعدة نفي السبيل على المحسنين ونفي قدرة العبد على شيء ونحوها لك
لما عرفت من كون ذلك مأخوذا في مفهومها كما تقدم بيانه في اول الادلة ويتفرع على الحكم بحكومتها ان المصالح الكامنة في الافعال
التي هي مناط التعلق الامر بها لا تصلح لتدارك الضرر الحاصل منها بمعنى ان وضع الشارع الاحكام الضررية عن المكلفين يكشف
عن عدم تدارك الضرر الحاصل من العمل بها بالمصلحة الكامنة في متعلقاتها مثلا امر الشارع بالوضوء الشامل لحكم تضرر
المكلف باستعمال الماء لا يكشف عن وجود مصلحة في الوضوء المأمور به تبلغ بها الامر وحكومة قوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام على اطلاق

الامر

الامر بالوضوء يكشف عن عدم تدارك الضرر الحاصل منه بالمصلحة الكامنة فيه والا لم يبق للحكومة معنى لان معناها هو
ان يكون قوله لا ضرر بيانا مخصصا لدلالة الدليل اللفظية على حكم اطلاق الامر بالوضوء بغير مورد الضرر فلو فرض تدارك الضرر
الحاصل منه بالمصلحة الكامنة فيه كان الضرر ح في حكم العدم فلا يرتفع الامر بالوضوء ولا يجري عليه مؤدى قوله لا ضرر
فلا يبقى مورد بعد فرض حكومة القاعدة بالنسبة الى نفي الحكم الضرري اذ تحقق ذلك المورد بها السابع ان الظاهر
من قوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام نفي الاحكام الضررية الواقعية بمعنى انه ليس في الاحكام الواقعية ما يترتب
على العمل به ضرر فعدم الضرر من الشروط الواقعية للاحكام الواقعية الشانية مثل اشتراط الصلوة بالطهارة المستفاد من
قوله لا صلوة الا بطهور فاعتقاد الضرر واعتقاد عدمه لا يؤثر فيها فلو توضأ باعتقاد عدم تضرره باستعمال الماء ثم انكشف
حصول الضرر به بطل الوضوء ويصح في صورة العكس وهذا ظاهر بالنظر الى ظواهر الالفاظ من كونها حقائق في
الواقعية الا ان بناء العلماء في العبادات على خلاف ذلك حيث اعتبروا اعتقاد الضرر او ظنه في الحكم ببطلان
العبادة وحكموا بصحتها اذا اتى بها باعتقاد عدم الضرر وان انكشف خلافه بعد ذلك وكذلك حكموا ببطلانها اذا اتى بها معتقدا
الضرر وان انكشف خلافه فيكون عدم الضرر ح من الشروط العلمية دون الواقعية ولا تقييد بالقاعدة الاحكام الواقعية
الشانية وانما تقيد بها الاحكام الفعلية بمعنى تقدم الضرر اذ كان شرطا لها تقيد به الاحكام المتوجهة الينا بعد
ويكون المعتبر في تقييد الاحكام بعدها هو العلم بعدم حصول الضرر بها فيختص الاحكام الفعلية بغير موارد الضرر بحسب اعتقاد
المكلف هذا واما المعاملات فالظاهر بناؤهم فيها على الضرر الواقعي دون الضرر بحسب اعتقاد المكلف ولهذا تراهم لا يحكمون
بثبوت الخيار بسبب الغبن تمسكا بالقاعدة بمجرد اعتقاد المشتري حال البيع ان قيمة المبيع ناقصة عن الثمن الذي وقع عليه
العقد بما يتغابن به وان كان اعتقاده مخالفا للواقع ولهذا ترى الفقهاء ره يحكمون بالغبن عند اختلاف قيمتها وكذا لو
اعتقد البائع ان قيمة المبيع ازيد من الثمن اعتقادا مخالفا للواقع وبالجملة بناؤهم في المعاملات على اعتبار الضرر الواقعي
لا على اعتقاده كما لا يخفى على المتتبع فكل حكم ترتب عليه ضرر في نفس الامر هو منفي كذلك سواء كان المكلف عالما
بالضرر ثم انكشف خلافه ام لا فانهم قد جروا فيها بحسب مقتضى ظاهر اللفظ في قوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام واما العبادات
فيمكن دفع الاشكال فيها بان قوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وارد في مقام الامتنان على المكلفين بوضع الاحكام الضررية
عنهم ولا شك في ان الامتنان لا يحصل برفع الاحكام الضررية الواقعية الشانية وانما يحصل برفع حكم الفعلي الشاغل
المتوجه الى المكلف المطلوب منه امتثاله وذلك لان الامتنان على المكلف انما يتحقق برفع حكم ضرري لو لم يرفع لتوجه اليه التكليف
به وطولب بامتثاله ورفع الحكم الضرري في نفس الامر مع قطع النظر عن توجه التكليف به الى المكلف وعدمه كما هو معنى
الاحكام الشانية الواقعية فانه لا يترتب من الاحكام الواقعية ضرر على المكلفين ما دامت باقية على شانيتها حتى يكون رفعها
منة عليهم بل ربما استلزم رفع الاحكام الواقعية الضررية مع قطع النظر عن فعليتها الضرر على المكلفين كما اذا فرض رفع
وجوب الوضوء مع التضرر باستعمال الماء واتفق ان المكلف صلى عشر سنين مثلا بالطهارة المائية ثم انكشف ضررية جميع
طهاراته التي صلى بها في تلك المدة فانه لا ريب في ان الحكم ببطلان الصلوات وقضاء ما فات من الصلوات في تلك المدة
ضرر عليه مناف للامتنان بل نقول ان التكليف بالاعادة او كان بالنسبة الى مثل هذه الموارد تكليف بما هو ضرر مناف للامتنان

فالاوفق بالامتنان انما هو رفع الاحكام الضررية للتوجه الى المكلفين بحيث لو لم ترتفع كانوا مامورين بامتثالها مع
علمهم بحصول الضرر بها وتوجه لا يرد ان يقال ان عدم العلم بالضرر شرط في تنجز الاحكام دون انتفاء الضرر الواقعي كما لا يخفى ودفع
ما عساه يتوهم من ان الضرر الواقعي في رفع الاحكام الضررية في المعاملة لا يكون تاما بناء على خلاف القاعدة لما عرفت من ان مقتضى ورود
روايات القاعدة في مقام الامتنان انما هو اعتبار العلم بالضرر في ارتفاع الحكم دون الضرر الواقعي ثم ان هذا الذي ذكرناه
في دفع الاشكال انما هو من كلام بعض من تأخر وقد اخذه من شيخنا الامام المرتضى ره في رسالته التي عملها في البحث عن
القاعدة لكنه ره لم يتعرض لحال الضرر في المعاملة وان كونه واقعيا على خلاف القاعدة وكان توهم لذلك البعض اشتباه
في نيل مقصوده ره وفي اكتناه حقيقة مراده ره قال ثم ان اللازم مما ذكرنا ابتنى كون القاعدة حاكمة على خطابات الاحكام
هو الاقتصار في رفع مقتضى الادلة او تغيير المثبتة للتكاليف على مقدار حكومة القاعدة عليها فلو فرض المكلف معتقدا
العدم تضرره بالوضوء او الصوم فتوضأ ثم انكشف تضرره به فدليل نفي الضرر لا ينفي الوجوب لو انتفى المتحقق في
حق هذا المتضرر لان هذا الحكم الواقعي لم يوقع المكلف في الضرر ولهذا لو فرضنا انتفاء هذا الوجوب واقعا على
هذا المتضرر كان يتوضأ هذا الوضوء لاعتقاده عدم تضرره وعدم دخوله في المتضرر به فلم يستند تضرره الى جعل هذا الحكم
فتغييره ليس امتنانا على المكلف وتخليصا له من الضرر بل لا يثمر الا تكليفا له بالاعادة بعد العمل والتضرر فتحصل ان القاعدة
لا تنفي الا الوجوب الفعلي على المتضرر العالم بتضرره لان الموقع للمكلف في الضرر هو هذا الحكم الفعلي لا الوجوب الواقعي
الذي لا يتفاوت وجوده وعدمه في اقدام المكلف على الضرر بل نفيه مستلزم لالقاء المكلف في مشقة الاعادة فلو ثبت
بهذه القاعدة على فساد العبادة المتضرر بها في مورد الجهل لعدم اعتقاد الضرر لوجب التكليف الفعلي بالتضرر بالعمل كان
على فسادها تحريم الاضرار بالنفس في مورد عدم الاعتقاد بالضرر لوجب التحريم الفعلي الذي يمتنع اجتماعه مع الامر فلا
يجتمع مع الضرر الواقعي وان لم يمتنع التحريم الشأني كما تاتي مع الحلية في باب اجتماع الامر والنهي من عدم امتناع الجهل بالموضوع او
نسيانه وان المفسد هو التحريم الفعلي المنجز انتهى ومحصل ما افاده من المبنى عنوان ما هو منشأ الضرر يجب ان يرتفع بهذه
القاعدة ونحن نقول ان لازم ذلك عنوان يكون الحكم الواقعي في المعاملة هو المقتضي لعلم الضرر فيرى ان الحكم فيها واقعي ولا
مدخل لعلم المكلف وجهله في الانعقاد لزوم العقد الواقعي فاذا لزم منه الضرر على المكلف لزم ان يكون هو المرتفع فانه
اذا كانت قيمة المبيع انقص من الثمن فقد لزم الضرر على البايع سواء علم به بعد العقد ام لم يعلم فحصل بذلك ان حكومة
قاعدة نفي الضرر على خطابات الاحكام تقتضي ارتفاع الضرر المتحقق في العبادات التي فوقها بالامر وارتفاع الضرر الواقعي في المعاملات
التي مدارها على الواقع لكون منشأ الضرر هناك هو توجه الخطاب وكون منشأه هنا هو الشيء الواقعي لكن هذا انما هو بناء
على عدم القول بالجعل في الاحكام الوضعية وعدم كونها منتزعة من الخطابات التكليفية واما بناء على كونها منتزعة منها
فهي تابعة للخطابات التكليفية فيما نحن فيه لزوم العقد منتزع من الامر بالوفاء به في الآية فيشكل الامر في ارتفاع
قاعدة الضرر لما وردت في مقام الامتنان فمقتضاها ملاحظة حال الطرفين في المعاملة وان لا يمنع عن احدهما ما هو حق الآخر
اذ قد يكون مخالفا للواقع فيكون مضيقا في حق صاحبه ضررا عليه فلا جرم كان اللازم فيها هو الضرر الواقعي ولهذا حكموا
بانهما اذا اختلفا في الغبن لم يقدم قول مدعيه الا مع البينة فتدبر لتكون ازالة الاشكال في نفي الحكم الوضعي

الضررية

بناء على

الضررية تكليفية كانت ام وضعية بالقاعدة واما الحكم العدمي الضرري بان يترتب الضرر على عدم ثبوت الحكم فهل يثبت
بها نفيه حتى يلزم منه ثبوت الحكم ام لا مثال ذلك ما لو حبس الحابس الدابة او حبس رجلا فشردت الدابة او فر النفس
فطار الطائر فهل يثبت الضمان بحكم القاعدة في امثال الموارد المذكورة نظرا الى ان عدم الضمان فيها يوجب الضرر على
صاحب المال فيه اشكال وان كان يظهر من بعض الاواخر الضمان الرابح وغيره التمسك بالقاعدة في اثبات الضمان في امثال
الموارد لا سيما على قطع النظر عن ثبوت الضمان فيها من حيث اندراجها تحت عنوان آخر مثل الاتلاف وبناء على علم الحكم
بكون المذكورات من اسباب الضمان اذ كل سبب للاتلاف مطلقا قريبا كان ام بعيدا ليس سببا للضمان بل انما يجعل مطلق
السببية عنوانا في الحكم بالضمان في الاخبار وانما جعل العنوان هو الاتلاف كل مورد صدق عليه عنوان الاتلاف عرفا فهو والا
فلا يمكن الحكم بالضمان ولهذا لم يحكم بعضهم بالضمان في الموارد المذكورة وربما لو حصر بذلك في الارادة لما احتراز وتوكم
فيها دائرا لتغير ووجه الاشكال ان تولية الاضرار والاضرار في الاسلام لشيء من معانيه المحتملة غير المتقدمة في صدد المسألة
يثبت الضمان من جهة استلزام نفي الحكم الضرري كما هو محل الكلام في المقام اما اولا فلانا قد اسلفنا ان العمل بعمومه
كنظائرها مشروط بانجبارها بعمل الاصحاب في المورد الذي يراد التمسك به فيه لكثرة تخصيصات الوارد عليها ولا ريب
في ان احدا من زمن الشيخ ره الى يومنا هذا لم يعمل بها في باب الضمان ثم بعد ان بعض الاواخر العمل بها نظرا الى
عمومها مع الغفلة عن شرط العمل بها فلا عبرة به واما ثانيا فلان كلا من المعاني الموجودة في حد ذاتها لم يعرف بيانه
الضمان اما الاول والثاني من المعاني المتقدمة في صدر المسألة الراجعة الى بيان حرمة الاضرار بالغير بحيث فقد مدارها
للضمان اما مرادهما الواقعي هو تحريم الفعل المشتمل على الضرر بالغير وذلك وان كان ينفي بامثال حبس الرجل او
الدابة او فتح القفص في الامثلة المتقدمة الا ان مجرد التحريم لا يستلزم الضمان لعدم الملازمة بينهما مع ان الضمان على تقدير
انما هو مترتب على نفي الحكم الوجودي الضرري وهو اباحة الفعل لا على رفع عدم الحكم بالاباحة ونحو كما هو المقصود والمفروض
في هذا المقام فان الغرض هنا اثبات الضمان نظرا الى ان انتفاءه مما يترتب عليه الضرر كما تقدم ولا ملازمة بين تحريم
الفعل ورفع عدم الضمان حتى يثبت به الضمان كما لا يخفى واما الثالث وهو نفي الضرر من دون تدارك في الاسلام فذلك
هذا المعنى هو نفي الضرر في الاسلام بسبب تنزيل الضرر المتدارك منزلة عدمه كما تقدم تحقيقه عند بيان المعاني
المحتملة في الرواية ولا ريب في ان الامر بالضمان انما هو الضرر الاسلامي المتدارك حتى يتم تنزيله على ان المراد ليس لا
الخروج عن العهدة بالفعل وبعد الامر به لا يستلزم وجود الخارجي بالفعل فلا يحصل التدارك بمجرد الامر به ثم تعليق الخروج
عن العهدة يتحقق به التدارك الجبري هو من الامر والحاصل ان الفرق بين الامر بالتدارك وفعليته والتنزيل انما يتم
على الثاني دون الاول مع ان ادراج الامر بالضمان لاجل تدارك الضرر انما يحصل من حبس الرجل او الدابة او فتح القفص
في الامثلة المتقدمة في عنوان الرواية خروج عن مقتضاها لما عرفت من ان مؤداها انما هو نفي الضرر الحاصل من الفعل
الذي هو امر وجودي وفيما نحن فيه انما يترتب الضرر على عدم الضمان الذي هو امر عدمي فلا يلزم من نفي الضرر ثبوت الحكم بالضمان
واما الرابع فلان نفي الضرر في الاحكام او نفيه لا يثبت شيئا لكلف في الضرر فما اراد من الفتح القفص فطار الطائر فهذا
الفعل ونفس الامر وان كان لا يخلو عن الاتصاف باحد الاحكام الخمسة الا ان يجعل ان يكون حكما في الواقع هو الحرمة فلم يات

الشارع في اصل الامر حتى يترتب على اذنه ضرر فينفى بعدم كون الاحكام الواقعية ضررية نعم لو كان ذلك الحكم الواقعي لهذا
الفعل احد الاحكام الاربعة الغير معينا ومقطوعا به كان لاثبات الضمان بالحديث بهذا المعنى مجال احتمال نظرا الى ان
تجويز الفعل المذكور من قبيل فتح باب القفص مع عدم الحكم بالضمان ضرر فتنفيه القاعدة واما الحكم الظاهري بجوازه باصالة
البراءة فهو من باب المسامحة في التعبير اذ ليس الجواز الذي هو احد الاحكام الخمسة حتى ينفى الجواز بنفسه ودون تحمله استلزم
الضرر وهو منفي بالقاعدة اذ ليس مفاد اصل البراءة الا نفي العقاب كما تقرر في محله مع ان المقصود في المقام بيان امكان
رفع الحكم المترتب عليه ضرر بالقاعدة بان يترتب الضرر على عدم الحكم فيرتفع ذلك العدم بحكم القاعدة فيثبت وجود حكمه

المنفي على هذا المعنى هو الضرر المترتب على وجود الحكم لا على عدمه كما لا يخفى فالقاعدة على هذا ليست اكثر من نفي الضرر المترتب
على العدميات واما الخامس وهو نفي الحكم الضرري بمعنى عدم صدوره من الشارع وانه لم يجعل حكما ضرريا فلان المفروض في المقام
انما هو اثبات الحكم من جهة ترتب الضرر على عدم الضمان وهو لا يصح اندراجه تحت نفي الاحكام الضررية وعدم كونه مما يجعله
الشارع اذ لا ريب في ان عدم الضمان مثلا ليس من الاحكام الشرعية المجعولة حتى ينفى بالقاعدة ضرورة ان تحقق مفهوم
الحكم مما يفتقر الى تعلق الانشاء به من قبل الشارع وعدم الضمان او غيره من الاحكام ليس مما انشأه الشارع [illegible]
بل انه يمكن اثبات الضمان هنا بوجوه اخر احدها ارتكاب نوع تسامح بان يقال ان المراد من الاسلام في الرواية هو كل ما
ينسب الى الشارع ويجب ان يؤخذ منه من الوجوديات والعدميات ولا ريب ان عدم الضمان مثلا ايضا كذلك فان الضمان كما ينسب الى
الشارع كذلك الحكم بعدمه بل الاحكام الوضعية وان كانت غير متأصلة بالذات الا انها تنسب الى الشارع وكذا مؤدى
البراءة فانها وان لم تكن احكاما شرعية نظرا الى ان مؤدى البراءة انما هو نفي العقاب لا اثبات الاباحة كما تقرر في
محله الا انها مما تنسب الى الشارع في الجملة فعلى هذا يصير المقصود من الرواية نفي الضرر في كل ما ينسب الى الشارع ويؤخذ من
الشارع فيشمل المقام لان المراد بالاسلام ما جاء به النبي ص ومعلوم ان العدميات ايضا مما جاء به النبي ص لعدم توقفها على انشاء
الشارع لكفى فيها ابقاؤها على العدم السابق كما لا يخفى ثانيها ان العدميات وان لم تكن داخلة في الاحكام الوجودية
الا انها يمكن ادخالها فيها باعتبار لوازمها الوجودية بان يقال انه اذا حبس رجل حرا فشردت دابته فعدم ضمان الحابس يستلزم
حرمة مطالبة المحبوس بما فوت الحابس عليه وكذا يحرم عليه المقاصة من ماله عوضا للفائت ويحرم [illegible]
حرمة المطالبة مثلا من الاحكام الوجودية الضررية فتنفى بالقاعدة فيثبت الضمان وثالثها ان يدعى دخول العدميات في الروايات
بمعونة استدلال النبي ص وبعض خلفائه بها كما في قضية سمرة حيث ان النبي ص سلط الانصاري على قلع عذق
سمرة معللا بنفي الضرر من جهة ان عدم تسلطه عليه ضرر وكذلك الصادق ع قد اثبت الشفعة معللا بنفي الضرر لان عدم
تسلط الشريك على اخذ الحصة التي في شركته ضرر عليه فيفهم من الاستدلال بالقاعدة نفي الضرر على اثبات الحكم الوضعي من جهة
استلزام عدمه الضرر فعموم القاعدة يشمل المقام ايضا فيقال ان عدم الضمان في الاتلاف المتقدم مستلزم للضرر فيثبت الضمان نفيا
للضرر ورابعها قوله ع من اضر بطريق المسلمين فهو له ضامن وتقريب الاستدلال انه قد اثبت فيه الضمان على الاضرار بطريق
المسلمين ولا مدخل لخصوص طريق المسلمين في ذلك قطعا اذ ليس المناط في ذلك الا عنوان الاضرار فيثبت الضمان في غير طريق ومنه
الاتلاف المتقدم خامسها عمومات الكتاب الواردة في جواز المقاصة مثل قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله تعالى فاعتدوا عليه

بمثل

الخصم ٧

بمثل ما اعتدى عليكم فيقال ان من اتلف على غيره شيئا جاز له اخذه اياه او بدله منه عوضا وفي الجميع نظر اما الاول فلعدم الدليل على
المسامحة المذكورة لانها خروج عما يقتضيه وضع اللفظ وهو ما يتعين حمل الكلام عليه واما الثاني فلان مقتضى قوله لا ضرر
ولا ضرار هو ان كل حكم ينشأ منه الضرر لا بد وان يكون مرتفعا ذلك الحكم بعينه ونحن نقول لا يخلو اما ان يكون منشأ الضرر
هو ذلك الامر الوجودي فيكون خارجا عن المفروض من كون الضرر ناشئا من امر عدمي واما ان يكون منشأ الضرر هو ذلك
الامر العدمي فلا يصدق عليه لفظ الحديث من جهة ان المرفوع يجب ان يكون هو ذلك الامر العدمي وهو ليس من احكام الاسلام
واما الثالث فلان تسليط النبي ص الانصاري على قلع عذق سمرة لم يعلم كونه مستندا الى تضرر الانصاري بسبب عدم التسلط
على قلعه فيحتمل ان يكون من جهة تضرر الانصاري بجواز سلطنة سمرة على المرور عليه بغير اذنه وهو حكم وجودي
لا امر عدمي وكذلك في حكاية الشفعة وانه لم يعلم كون حكمه ع بالشفعة مستندا الى تضرر الشريك بعدم تسلطه على اخذ
الحصة التي في شركته فيحتمل ان يكون مستندا الى كون لزوم العقد الثابت ووجوب الوفاء به مستلزما للضرر على الشريك
واما الرابع فلان الرواية المذكورة وان اوردناها في تضاعيف اخبار عدة نفي الضرر الا انها مما لا يستدل بها للقاعدة
في الحقيقة لكونها ناظرة الى الموضوعات فان ظاهرها اثبات الضمان فيما اذا فعل في طريق المسلمين ما يتضرر به مسلم وليس ذلك
من قاعدة نفي الضرر الناظرة الى نفي الاحكام الضررية وهذا قلنا في اول المسئلة ان العمدة في اثبات القاعدة هو النبوي المتضمن
لقوله ص لا ضرر ولا ضرار [illegible] واما الخامس فلان غاية ما تفيده عمومات المقاصة انما هو اثبات جواز مقاصة المستضر
من مال الضار واما اثبات الضمان عليه فلا وتظهر الثمرة في ثارها المقصر بما على تقدير ثبوت الضمان يصير مال الفائت في ذمته
دينا فبعد موته يخرج من اصل التركة قبل تقسيم تركته بين الورثة ويؤخذ من صلب ماله بخلاف ما لو ثبت جواز المقاصة فانها لا تستلزم
صيرورة عوض التالف دينا مستقرا في ذمة الضار غاية ما في الباب ان للمتضرر ان ياخذ العوض من مال الضار فمع جميع ما
ذكرناه لو هذا التشبيه انما هو مبني على تسليم ان الامر العدمي يمكن ان يؤثر اثرا وجوديا وانت ان كنت ممن يحقق لحقائق
المقاصد تعرف ان ذلك مما لا يحال الالتزام به ضرورة ان الامر العدمي ليس الا عبارة عن العدم وتاثيره اثرا وجوديا مستحيل
وما تقدم من ان عدم ضمان فاتح القفص وحابس الشاة او المالك موجب لتضرر المالك ممنوع بل الحبس موجب للضرر لا الحكم
الوجودي الذي هو فتح القفص او حبس الشاة او المالك وضمان جبران ذلك الضرر لا ان عدمه علة للضرر فمورد البحث في
هذا التشبيه غير معقول فيسقط البحث من اصله وتذنيب القلع انه اذا توجه ضرر الى المكلف وتوقف دفعه على اضرار
غيره فمقتضى القاعدة عدم جواز دفع الضرر عن نفسه باضرار الغير كما انه اذا توجه الضرر الى الغير وتوقف دفعه على
اضراره نفسه فمقتضى القاعدة هو عدم وجوب تحمل الضرر لدفع الضرر عنه من جهة ان الجواز في الاول والوجوب في الثاني
حكمان ضرريان منفيان بالقاعدة ويتفرع على الاول ما ذهب اليه الاكثر من انه اذا خاف من انهدام حائط الشريك او غيره الجار عليه
لم يجز له ان يستند الى جذع غيره فيسنده اليه حفظا له عن الانهدام وخالف فيه الشيخ ره موضعا ميله عدم الخلاف فانه جائز ولكن
الاجماع لما وجد في كلامه مما يخالف القاعدة ولو مما يؤول اليها فمنهم من حمله على صورة خوف هلاك النفس المحترمة من انهدام
ومرجع عليها في الحكم بجواز الاسناد انما هو من جهة تعارض الضررين وتقديم ما هو الاهم منهما ومنهم من حمله على صورة عدم
تضرر صاحب الجذع اصلا من استناد الحائط الى جذعه استناد هو عنده وعلى نظره محل [illegible] الحائط اليه يعيب

الحال فيه نظير الاستقصاء بنا على الغير والاستطلاع على الخطر فتأمل ويتفرع على ذلك جواز اضرار الغير عن اكراه او تقية كما لو
امر الظالم باضرار الغير وعلم انه يصيبه ضرر على تقدير ترك امتثال امره فانه يجوز اضرار الغير لعدم وجوب تحمل
الضرر لدفع الضرر عن الغير كما عرفت وليس هذا من قبيل دفع الضرر عن نفسه بادخال الضرر على الغير حتى يدخل تحت
القضية الاولى لان الضرر متوجه الى الغير ابتداء لان ارادة الظالم انما تعلقت باضرار الغير ابتداء فالمكره عليه وسائر
ذلك سبب لتوجه الضرر اليه على تقدير ترك امتثال امره والفرق بين هذه المسألة وما سيأتي من مسألة تعارض الضررين هو ان
الفرض هنا توقف رفع الضرر الواقع عليه او على غيره على ادخال الضرر الى الاخر وبعبارة المسألة الاتية هو توجه الضررين
وتعارضهما في آن واحد لا وقوع احدهما وتوقف رفعه على الاخر كما لا يخفى [illegible] لا فرق في نفي الحكم الضرري بحكم قاعدة [illegible]
بين ان يكون الضرر الحاصل من قبل الله تعالى كما اذا تضرر باستعمال الماء في الوضوء من جهة شدة البرد ونحوهما وبين ان يكون
من قبل المكلف باختياره وعلى هذا التقدير لا فرق ايضا بين ما كان جائزا شرعا كما لو قصر في الفحص عن قيمة ما باعه فصار
مغبونا ام محرما كما اذا اجنب عمدا مع العلم بتضرره بالغسل فوجوب الغسل ولزوم البيع منفيان لكونهما حكمين ضرريين نعم
لو اقدم المكلف على الضرر ونفي الوقوع في معرضه كالبيع بغير ثمن المثل عالما عامدا فالقاعدة لا تنفيه لان الضرر حينئذ لم يحصل
بحكم الشارع بل بفعل البايع واقدامه عليه بل لا يبعد ان يكون نفي الضرر حينئذ منافيا للمنة على القاعدة لان الزام
المكلف بخلاف مقصده وارادته اضرار به فما ذكره شيخنا الجواهري في وجه وجوب رد المغصوب الى مالكه وان استلزم تضرر الغاصب
باشتماله فيه المغصوب من ان السبب هو ان الغاصب هو الذي ادخل الضرر على نفسه بسبب الغصب لا يخلو عن اشكال فانه
ان اراد من ادخال الضرر على نفسه ايجاده لمقدماته فقد عرفت انه لا يمنع من جريان القاعدة ما لم يرد الاقدام عليه عامدا الى
الوقوع في معرض الضرر فهو ممنوع اذ ليس غرض الغاصب من الغصب الا الانتفاع مردودا لا الالتزام بالعوض لو وقع في معرض الضرر
هذا ولكن اصل الحكم مشهور بل ادعى الاجماع ولم يظهر فيه خلاف ويمكن توجيهه بان اطلاق الغصب كما انه ضرر على المالك كذلك حبس المغصوب
وعدم رده اليه والمفروض ان رد المغصوب الى المالك [illegible] على الغاصب فيتعارض ضرر حبس المغصوب المتوجه
الى المالك مع ضرر لزوم الرد الحاصل للغاصب فاما ان يقال انه يرجع بعد تعارضهما او تساقطهما الى اصل آخر وهو عموم حرمة الاضرار
بالغير [illegible] بكون حرمة الاضرار بالنفس ثابتة بادلة اخر سوى ادلة قاعدة نفي الحكم الضرري وان كانت هي ايضا من ادلتها
وقد عرفت ان حبس المغصوب اضرار بالمالك فبعد تعارض الضررين المندرجين تحت عموم القاعدة يرجع الى عمومات
حرمة الاضرار الحقيقي بانه يقدم جانب ضرر المالك لان نفي جواز الاضرار به [illegible] الغاصب اعظم من نفي ضرر الغاصب وادخال
الضرر على المالك بامساك المغصوب وعدم رده لان رعاية القاعدة كما عرفت سابقا انما وردت في مقام الامتنان على العباد
بوضع الاحكام الضررية عنهم فاذا تعارض ضرر الغاصب وضرر المالك فتقديم الثاني هو الاوفق بالامتنان لان الغاصب من جهة اقدامه
على الغصب صار مستحقا لعدم توجه تفضل [illegible] اليه فيخرج عن قابلية التفضل عنده ودوران الامر بينه وبين غيره
الحادي عشر في بيان ان قاعدة الضرر هل هي حاكمة على قاعدة السلطنة المعبر عنها بقوله صلى الله عليه وآله الناس مسلطون على
اموالهم ام هي محكوم عليها بتلك القاعدة ام هما متعارضان لا دليل على تقديم احدهما على الاخرى فلا بد في علاج التعارض
من الخارج والمشهور ان تصرف المالك في ملكه اذا استلزم تضرر جاره محكوم عليه بالجواز وعن جماعة منهم العلامة والشهيدان

والمحقق

والمحقق الكركي رحمهم الله تمسكهم بعموم قوله الناس مسلطون على اموالهم وظاهرهم من حيث الاقتصار على التعليل المذكور من دون تعرض
لامر آخر هو جريان عموم السلطنة من دون معارض حتى يظهر منهم [illegible] حكومة قاعدة السلطنة على قاعدة الضرر الا ان يكون الحكم
بالجواز هنا من جهة تعارض الضررين اعني ضرر المالك وضرر الجار وتقديم الاهم منهما او من جهة كون قاعدة السلطنة
مرجعا عند التعارض كما عرفت من ظهور تعليلهم بما ذكرنا وتحقيق المقام يتوقف على بيان صور المسألة واقسامها فنقول
ان تصرف المالك في ملكه اما على الخلاف من تصرفات ارباب الاملاك في الملك [illegible] بقصد الاضرار بالجار او يكون
[illegible] في الخارج تضمن [illegible] وعلى الثاني اما ان يكون تصرفه لجلب المنفعة بمعنى ان [illegible]
بترك التصرف [illegible] عدم التسلط على التصرف في ملكه فيكون تصرفه لجلب منفعته [illegible] التسلط على النفس في ملكه واما
ان يكون لدفع المضرة بان يترتب ضرر على ترك التصرف [illegible] ترك التصرف فيكون التصرف لدفع ذلك الضرر واما
ان يكون لغوا غير جار على طبق اغراض العقلاء فهذه اقسام اربعة والكلام فيها يقع تارة من حيث الحكم التكليفي اعني حرمة
تصرف المالك وجوازه واخرى من حيث الحكم الوضعي اعني ضمان المالك للضرر الذي اصاب جاره من جهة تصرفه وبيان الملازمة
بين الحرمة والضمان بعدها [illegible] القول بالحرمة وعدم الضمان او القول بالجواز مع الضمان فيقع الكلام في مقامين اما المقام
الاول ففي بيان الحكم التكليفي بالنسبة الى الاقسام المذكورة فنقول اما الاول فلا اشكال ولا خلاف في جوازه لعموم قوله الناس
مسلطون على اموالهم [illegible] بتضرر الجار واما الثاني فالظاهر ان حكم الاكثر بالجواز انما هو فيه وهذا
صرح جماعة بالجواز فيها [illegible] بعدم جريان قاعدة الضرر هنا وانما هو مورد لقاعدة السلطنة
فقط وان [illegible] المحقق [illegible] قوله الناس مسلطون على اموالهم المدعى تواتره ليس
واردا في مقام اثبات جواز تصرف الملاك في اموالهم بل الظاهر وروده في مقام الاحتجاج على الخارج وكون تصرف الملاك في اموالهم
امرا مستمرا بينهم مركوزا في اذهانهم معمولا عليه في جميع الازمان من دون اختصاص بشرع دون شرع وفي جميع الاديان والشارع
انما امضى ذلك الامر المستمر المركوز في اذهانهم وقد عرفت سابقا ان قوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام انما ورد في مقام نفي
الاحكام الضررية المجعولة للشارع لا لنفي الامور الضررية الخارجية التي لا مدخل لجعل الشارع فيها فقاعدة نفي الضرر لا تنفي
جواز تصرف المالك وان استلزم تضرر الجار فيبقى قاعدة السلطنة سليمة عن المعارض فان قلت ان قاعدة نفي الضرر
كما تنفي الاحكام الضررية المجعولة للشارع كذلك تنفي الاحكام الضررية التي امضاها وان ثبت قلت ان تلك القاعدة كما
تنفي الضرر عن جعل الشارع كذلك تنفيه عن امضائه فيكشف بوجود الضرر في مورد ما امضاه ان ذلك المورد مخصوص عما
لم يتعلق به امضاؤه ولهذا لو ثبت احكام في الشرائع السابقة ولم يثبت نسخها في شرعنا [illegible]
النافية له ويشهد بذلك ان سيرة الاصحاب استقرت على التمسك بقاعدة الضرر فيما ليس من مجعولات الشارع وانما
[illegible] انهم اثبتوا خيار الغبن [illegible] بقاعدة نفي الضرر وكذلك اثبتوا الشفعة للشريك مع معارضة
عموم قاعدة السلطنة لها في المقامين لثبوت سلطنة البايع على عوض المبيع المحبوس بالعقد الصحيح وثبوت سلطنة المشتري
[illegible] المشترك [illegible] فاثبات جواز فسخ المشتري المغبون في الاول واثبات جواز الاخذ بالشفعة للشريك في الثاني بقاعدة نفي الضرر
مناف لقاعدة السلطنة فلو حكمهم بها [illegible] على تقديم قاعدة الضرر على قاعدة السلطنة حتى في الموارد الغير المجعولة

وقد تقدم استدلال المصنف في اثبات الشفعة بقاعدة الضرر مع ان قضية سمرة المتقدمة تدل ايضا على تقدم قاعدة الضرر
على عموم السلطنة لان النبي ص حكم بقلع عذق سمرة لقاعدة الضرر مع ثبوت سلطنته على عذقه فتحصل من الجميع مجموع
ما ذكر القطع بحكومة قاعدة الضرر على عموم السلطنة قلت انما ما ذكرت كلا فضيلة لك عند من عرفت ان الظاهر من قوله ص الناس
مسلطون على اموالهم انما هو الاخبار بما هو مركوز في اذهان العقلاء من تصرفهم في اموالهم والامضاء لذلك وعلى
هذا فلا بد من احراز ما هو المركوز في اذهانهم المحمول عليه عندهم حتى يعلم كيفية الجعل والامضاء على تلك الكيفية فلا
يجوز تخصيصه بقاعدة الضرر الا بعد ذلك نظرا الى ثبوت الامضاء على ذلك الوجه وكونه مخصصا بان تضمن ضررا او
من الظاهرات من راجع طريقة العقلاء وجد طريقتهم مستقرة على التصرف في اموالهم وان علموا تضرر الجار به فضلا
عن الظن به هذه عادتهم حتى لو كان مقصودهم مجرد جلب المنفعة كما هو محل الكلام في المقام فضلا عن صورة دفع المضرة
فبعد ثبوت كون تصرفهم على كيفية العموم فالجعل والامضاء للشارع ايضا على وجه العموم فيخصص بقاعدة الضرر لثبوت
الامضاء للسلطنة على وجه العموم الشامل لموارد الضرر واما ما ذكرنا ثانيا من استقراء طريقة الاصحاب ففيه ان حكمهم بالخيار
لقاعدة الضرر لحكومتها على عموم السلطنة بل هي سليمة عن معارضته هنا بالخصوص فان الضرر الحاصل في البيع الخياري
انما نشأ من لزوم العقد الذي هو السبب في سلطنة المشتري على المبيع وقاعدة نفي الضرر انما تنفي لزوم العقد الثابت
بعموم الامر بالوفاء بالعقود فتنتفي السلطنة بانتفاء سببها الذي هو لزوم العقد لا ان السلطنة باقية وقاعدة الضرر
مقدمة عليها من جهة الحكومة فهي في الحقيقة معارضة لعموم الامر بالوفاء بالعقود وحاكمة عليها لا انها معارضة لعموم السلطنة
وبهذا يمكن الجواب عن مسئلة الشفعة ايضا فلاحظ واما ما ذكر من قضية سمرة فبيان رده يتوقف على مقدمة وهي ان
قاعدة السلطنة عامة او مطلقة بالنسبة الى افراد التصرف والتسلط فتشمل جميع انحاء التصرف في المال بالصدقة والبيع والهبة والمصالحة عليه
ونحوها الى غير ذلك من اقسام التصرف واما من حيث كيفية التصرف وجهته المختلفة باختلاف الخصوصيات مع اتحاد نوع التصرف
مثل بيع المال بالصيغة العربية او الفارسية فلا عموم ولا اطلاق فيه بمعنى انها لا تدل على جواز التصرف باي كيفية شاء
واي وجه اراد وان دلت على جواز مطلق التصرف وجميع افراده ولذلك نقول بعدم جواز الاستدلال لصحة بيع المعاطاة
بعموم السلطنة لعدم عمومها بحسب اسباب التصرف وح فاذا وقع التصرف بجهة محرمة فلا يفيد الحكم بجوازه عموم سلطنة الناس
على اموالهم وكذا اذا وقع التصرف بوجه مستلزم للضرر بالنسبة الى الغير فلا يجوزه عموم قاعدة السلطنة وح فيتعين قاعدة
نفي الضرر وان قلنا بعدم حكومتها على قاعدة السلطنة من حيث افراد التصرف اذا عرفت ذلك فاعلم ان تصرف سمرة
في عذقه ومروره اليه كان على وجه مستلزم للضرر على الانصاري من جهة دخوله من دون استيذان واطلاعه على
اهله على حالة لا يحب اطلاعه فيها كما يظهر من ملاحظةِ الرواية لا ان نفس تصرفه مستلزم للضرر عليه مثل تضرر الجار بارسال
الرجل الماء في داره مثلا فامر النبي ص بقلع عذق سمرة معللا بقاعدة نفي الضرر انما هو من اجل استلزام جهة تصرف سمرة
الضرر على الانصاري لا من اجل استلزام نفس تصرفه في ماله ذلك حتى يقال ان جواز تصرفه ثابت بعموم السلطنة فتقييده
بقاعدة الضرر يكشف عن حكومتها عليه هذا كله بناء على ورود قوله الناس مسلطون على اموالهم لبيان الاحكام [illegible]
دون انشاء الحكم والرخصة في التصرف في الاموال كما تقدم واما بناء على وروده في مقام الانشاء على تقدير تسليمه فنقول ان

الغرض

الغرض من بيان الشارع لذلك مع كونه من الامور المركوزة في اذهان الناس كما عرفت هو بيان دفع تضرر المالك بترك التصرف
في ملكه فكان الشارع قال لا يجب على المالك تحمل الضرر بترك التصرف في ملكه تحرزا عن تضرر الجار بتصرفه فيكون
الخبر على هذا خاصا من جهة دلالته على اثبات جواز التصرف الموجب للضرر على الجار فيقدم على عموم نفي الضرر لتقدم
الخاص على العام بل نقول انه يصير حاكما على قاعدة الضرر ومفسرا لها في معنى ان نفي الضرر يقتضي الاضرار بالغير ما لم
يكن الاضرار بالناس بتصرف الرجل في ملكه لما ادعيت خصوصية هذا الخبر الا انا نقول ان عموم نفي الضرر معارض
بمثله في المقام فان تصرف المالك في ملكه ان استلزم تضرر الجار يدور الامر بين تضرر المالك بترك التصرف وبين تضرر
الجار بالتصرف وعموم نفي الضرر ينفيهما فبعد تعارض الضررين يرجع الى عموم سلطنة المالك فعمدة الاجوبة مبتنية على انكار
حكومة قاعدة الضرر على قاعدة السلطنة الثابتة بعموم لا خلاف فيه من موارد تعارض الضررين كالاكل على التحقيق فان قاعدة السلطنة
وان اقتضت جواز الاكل الا ان قاعدة نفي الضرر تخصصها بموارد لم يكن فيها اضرار على وجه المصلحة كما هو معنى الحكومة
ومثله الحال في المقام اذا فرض كون عدم تصرف المالك غير مستلزم للضرر عليه كما اذا فرض عدم كون تصرف المالك
منوطا بغرض معتد به عند العقلاء فضلا عن ان يكون عمومها حاكما على عموم سلطنة المالك ويجعل ذلك الوجه
من التصرف خارجا من السلطنة فيبقى جواز التصرف والحال انه لو سلم الحكومة نقول ان عموم الضرر كما انه حاكم على عموم
سلطنة المالك فلا يجوز تصرفه من حيث استلزامه تضرر الجار كذلك هو معارض بمثله من حيث معارضة ضرر الجار
بسبب التصرف ضرر المالك بترك التصرف فيتساقطان فيرجع الى الاصل وهو اباحة التصرف الثابتة في الاشياء ما لا
الاولى او استنادا الى ادلة حرمة التصرف وقيل يرجع الى قاعدة الحرج لكون منع المالك من التصرف في ملكه حرجا عليه
في الغالب هذا مع ان تحكيم قاعدة نفي الضرر في المقام موقوف على انجبارها بعمل الاصحاب لما عرفت سابقا من تطرق الوهن
اليها بكثرة التخصيصات الواردة عليها وهو مفقود في المقام لما عرفت من مصير الاكثر الى جواز تصرف المالك وان تضرر
الجار به فتلخص من جميع ما ذكرنا قوة الحكم بالجواز في المقام وفاقا للاكثر واما الثالث فالاقوى هو الحكم بالجواز ايضا
كما يظهر بملاحظة ما ذكرناه في القسم الثاني بل هنا بالطريق الاولى لما عرفت ان الكلام ثمَّة كان في تصرف المالك لجلب المنفعة
مع العلم او الظن بتضرر الجار به وح كان يتوهم ان ليس منع المالك من التصرف ضررا عليه نظرا الى ان عدم حصول
المنفعة لا يعد ضررا فيسقط ما ذكرناه ثمَّة من عدم جريان قاعدة الضرر فيه لمعارضتها بمثلها من جهة دوران الامر
بين ضرر المالك وضرر الجار بخلاف ما هنا فان غرض المالك اذ كان دفع المضرة المتوجهة اليه على تقدير ترك التصرف
فيكون منع المالك من التصرف ضررا عليه مضافا الى ان تصرف المالك اذا كان لدفع الضرر فهو يكون الضرر الحاصل
من ترك التصرف هنا الحاصل للضرورة فيشمله الادلة الدالة على تحليل الحرام على المضطر فيجوز له التصرف في ملكه مثل قوله ع
ما من شيء حرمه الله الا وقد احله لمن اضطر اليه واما الرابع اعني كون التصرف لا لغرض من جلب منفعة او
دفع مضرة كما اذا تصرف من دون حاجة اليه [illegible] فان العقلاء يذمونه على هذا التصرف فلا يبعد الحكم بتحريم التصرف هنا لقاعدة نفي الضرر
التصرف المتعارف الذي لا فائدة فيه الا التشهي [illegible] ولا يبعد الحكم بتحريم
الجار فيحرم التصرف المستلزم له وليس هنا ما يعارض القاعدة المذكورة الا عموم السلطنة ولا تعارض بينهما لحكومتها عليه

بناء على الالتزام بها كما هو الاظهر لابطال ان قاعدة الضرر معارضة بمثلها من حيث دوران الامر بين تضرر المالك بمنع تصرفه
وتضرر الجار بتصرفه فاما ان يرجع الى عموم السلطنة ان لم نقل بحكومة احدهما على الاخر او الى اصالة الاباحة ان
قلنا بالحكومة على التفصيل المتقدم في القسم الثاني لانا نقول لا يمنع تضرر المالك بترك التصرف ما لم يكن ذا غرض
معتد به من جلب منفعة او دفع مضرة كما هو المفروض في المقام فمع عدم صدق الضرر عليه عرفا يبقى قاعدة الضرر
لنفي الضرر عن الجار سليما عن المعارض وقد عرفت ان عموم السلطنة لا يعارضها ايضا لحكومتها عليه هذا والظاهر
انعقاد الاجماع على الحرمة هنا والمسألة وان لم تكن معنونة في كتب الفقهاء لبيان الحكم التكليفي اعني الحرمة الا انهم قد
اجمعوا على الحكم الوضعي الذي هو الضمان فيمكن استظهار الاجماع منهم بواسطة الكلية التي تقدمت فيما يلحق من الملازمة
بين الحكم الوضعي والتكليفي اذا اسند الفعل الى العالم العامد المختار المتجمع لشرائط التكليف ومن هذا الباب استظهر
الفاضل القمي في كتاب الغصب من جامع الشتات عدم الخلاف في الحرمة فيما لو كان التصرف زائدا على قدر الحاجة حيث
ذكر بالترجيح بين ان تصرف المالك ان لم يكن زائدا على قدر الحاجة مع عدم العلم ولا الظن بتضرر الجار فالظاهر عدم
الخلاف في جواز التصرف وعدم الضمان كما ان الظاهر عدم الخلاف في الحرمة والضمان فيما كان التصرف زائدا على قدر الحاجة مع العلم او
الظن بتضرر الجار انتهى وهو مؤيد لما قلناه فيلحق به [illegible] عدم الخلاف في القسم الاول ايضا من الاقسام
السابقة هذا ولكن يحتمل الحكم بالجواز في هذا القسم الرابع ايضا لاحتمال كون الناس مسلطون على اموالهم واردا في
مقام الاخبار عن الخارج مما هو مركوز في اذهان العقلاء لا انشاء الاذن فلا يكون لقاعدة الضرر حكومة عليه كما تقدم و
الظاهر انه ليس واردا في مقام بيان اباحة تصرف المالك في ملكه مثل اباحة التصرف في المباحات حتى يكون لقاعدة الضرر حكومة
عليه كما ان لها حكومة على الادلة الدالة على اباحة التصرف في المباحات او هو وارد في مقابل قاعدة الضرر لبيان رفع ضيق المالك
وللحرج والضيق الحاصل له بترك التصرف في امواله فان منع المالك عن التصرف ضيق وضرر عليه فكان الشارع قد نفى
الضيق والاسى على المالك من جهة ترك التصرف بتجويز التصرف وان استلزم ضرر الغير فلا يمنع ذلك من جواز تصرفه
وح يكون حاكما على قاعدة الضرر واما ما تقدم من دعوى الاجماع على الحرمة فهو غير معلوم التحقق لما عرفت من ان دعواه
انما نشأت من اجماعهم على الضمان الا على نفي الحرمة هذا ولكن الحكم بالحرمة لا يخلو عن قوة لظهور خطابات الشارع في بيان
الانشاء دون الاخبار عن الخارج وكون قاعدة الضرر حاكمة عليه بحسب الظاهر ومجرد الاحتمال المذكور غير مضر والاجماع ظاهر كما
كما عرفت هذا ملخص الكلام في الاقسام الاربعة بحسب الحكم التكليفي لكن لا بد من التنبيه الى ان القول بجواز تصرف المالك وان استلزم
ضرر الجار حيثما قيل به فيه مشروط بامور احدها ان لا يكون الضرر اللاحق بالجار متعلقا بنفسه والعرض والاموال الذي يستلزم التلف
نقصا فاحشا وحالة كذلك لا يدخل في الصور المذكورة من ادخال الضرر على المالك بمنعه من التصرف لان الشارع قد اوجب حفظ
نفس الغير وعرضه وماله ورفع الاحكام الضررية والعسر والحرج منة على عباده فكيف يجوز ادخال المالك الضرر عليهم في
انفسهم واعراضهم واموالهم سوى النفس عن الضرر لينفي به ثانيها ان يكون تضرر الجار بحيث لا يسند الى المالك عرفا حقيقة
كما لو ارسل الماء في داره فانهدم بسببه جدار جاره المتصل بجداره فانه لا اشكال في كون فعله حراما اذا كان عمدا او كونه سببا للاتلاف الذي
الاتلاف المستوجب للضمان فالحكم بالجواز لم يذكروه بل الاجماع [illegible] عدم [illegible] كون المالك ممن يسند اليه الاتلاف وثالثها

ان لا يكون المالك بتصرفه قاصدا الاضرار بالجار والا يحرم مطلقا وان كان مع قصد الدفع المضرة عن نفسه او جلب منفعة
او كان الضرر المتوجه الى الجار بسبب الحرمة الاضرار على حسب الاطلاق الشامل لجميع الصور وربما يستشهد له بقول النبي ص
في قضية سمرة بن جندب انك رجل مضار حيث كان قاصدا الاضرار والايذاء والاول اى يستشهد له بالمروي في جامع الاحاديث
عن النبي ص ليس لاحد ان يفتح كوة في جداره لينظر الى شئ من داخل دار جاره فان فتح للضياء موضعا يرى منه لم يمنع من ذلك و
وجه الاول هو ان الغرض في المقام اثبات الحرمة فيما لو تصرف المالك في ملكه مع قصد الاضرار بالجار وان تضمن تصرفه في ملكه
دفع مضرة عن نفسه او جلب منفعة ايضا كما عرفت ونهيه سمرة لا يثبت ذلك لانه لم يكن تصرفه مستلزما [illegible] عليه الاضرار [illegible]
بل انما كان بتطلعه على عيال الانصاري وعورته وهذا طلب منه الاستئذان وامره ص بذلك شاهد على ذلك
اليه فلم يقبل فالاضرار هنالك انما هو تطلعه على عورة الانصاري وهو المنهي عنه فلم يكن هنا تصرف يترتب عليه الضرر المقصود
فكان ذلك بمنزلة النهي عن تطلعه لا انه كان منهيا عن تصرفه فافهم واما المقام الثاني فهو بيان الحكم الوضعي في الاقسام الاربعة
المذكورة وقد عرفت ان مقتضى التحقيق هو الحكم بجواز التصرف في الاقسام الثلاثة الاول منها فنقول ان التحقيق هو الحكم بعدم
الضمان ايضا لوجوه احدها الاجماع على عدم ضمان المالك ضرر الجار اذا كان مأذونا في التصرف في ملكه ولم يكن متعديا
كما هو ظاهر العلامة في كتاب احياء الموات من قوله وان حفر بئرا في داره واراد جاره ان يحفر بالوعة او كنيفا بقرب
هذه البئر لم يمنع منه وان ادى ذلك الى تغير ماء البئر لكان صاحب البئر يتقدر بان يبعد بقرب الكنيف لبالوعة لان
لكل ان يتصرف في ملكه بلا خلاف انتهى وعن التحرير في باب حريم الحقوق وان اراد الانسان ان يحفر في ملكه او داره بئرا و
اراد جاره ان يحفر لنفسه بئرا بقرب تلك البئر لم يمنع من ذلك بلا اشكال وان نقص بذلك ماء البئر الاول لان الناس مسلطون
على اموالهم انتهى فان الظاهر من عدم استحقاق صاحب البئر الاول الضمان وان ادى الى تغير مائها او نقصانها هو ان لا حق له
على الثاني بل القول بعدم ضمانه في صورة التضرر [illegible] في صورة دفع الضرر اولى لما عرفت ان الشرح
العلم والظن بتضرر الجار مطلقا والدليل ان لكل ان يتصرف في ملكه ينحل الى كبرى كلية مسلمة بين الخاصة
كما يشير اليه قوله فيما التذكرة حيث قال فيها في مسألة الحريم في الاملاك لكل واحد ان يتصرف في ملكه على العادة كيف شاء
ولا ضمان ان افضى الى تلف الا ان يتعدى ثم ذكر اختلاف فتاوى الشافعية [illegible] والاقوى ان لارباب
الاملاك ان يتصرفوا في املاكهم كيف شاؤوا فلو حفر في ملكه بئرا بالوعة وفسد بها ماء بئر الجار لم يمنع منه ولا ضمان بسببه ولكن يكون
قد فعل مكروها انتهى فان ما تقدم ذكره من الحاصر يكشف عن كون ما ذكره من الحكم متفقا عليه [illegible] في احياء الموات ولا
حريم في الاملاك لتعارضها فلكل احد ان يتصرف في ملكه بما جرت به العادة وان تضرر صاحبه ولا ضمان انتهى فهذا مثال للكلي
ان [illegible] المسلك لكن صرح بالضمان فيما يزيد على قدر الحاجة مع ظن التضرر وهو مناف لذلك ثانيها دعوى الملازمة على الوجه الكلي
بين اذن الشارع في شئ على وجه الاطلاق وبين عدم تعقبه بالضمان بمعنى ان الشارع اذا اذن في شئ من دون الحكم فيه بالضمان
فلا يتعقبه ضمان وهذه الملازمة يستفاد من كلمات الاصحاب كونها مسلمة فيما بينهم منها ما ذكره المحقق في كتاب النهاية من ان
الزوج دبر الزوجة اذا عنف بها في الدخول فماتت ثم اورد على نفسه بانه كان مأذونا في الدخول بها من قبل الشارع فكيف
يتعقبه الضمان فاجاب بانه لم يثبت الاذن من الشارع في الدخول على هذا الوجه فالدية [illegible] ابن يونس عن [illegible]

الرواية

المتضمنة للسؤال عن قتل احد الزوجين الآخر اذا اعنف به والجواب عنه بانه لا شيء عليه اذا كانا مأمونين ونحوه كمرة ضعف
لانها كالمرسلة ما لقطع ويكون التعويل على ما رواه الحلبي وسليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام سئل عن رجل اعنف على امرأته
فزعم انها ماتت من عنفه قال الدية كاملة ولا يقتل الرجل ثم قال [illegible] وهذه مطابقة للاصول لانه [illegible] بعض [illegible]
فعل سائغ فلا يترتب عليه ضمان الا انه مع ذلك ونقول التجويز له لعنف انتهى فان سياق كلامه صريح في كون عدم تعقب الاذن
الشارع بالضمان مسلما فيما بينهم حيث علل في الجواب عن الايراد بوقوع التفكيك بين الضمان والاذن الى منع حصول الاذن من
الشارع في العنف ومنها ما ذكره في ذلك عند قول المحقق نصب الميازيب الى الطرق جائز وعليه عمل الناس وعلى الضمن لو
وقعت فاتلفت قال المفيد لا يضمن وقال الشيخ يضمن لان نصبها مشروط بالسلامة والاول اشبه حيث قال ظاهر الاصحاب
وغيرهم الاتفاق على جواز اخراج الميازيب الى الشوارع لما فيه من الحاجة الظاهرة وعليه عمل الناس قديما وحديثا
من غير مخالف الى ان قال واذا سقط او سقط منه شيء فهلك به انسان او مال ففي ثبوت الضمان عليه قولان [illegible] او هو الذي
اختاره الشيخ المفيد وابن ادريس انه لا ضمان لانه من ضرورة البناء والاذن فيه وضعه شرعا فلا يتعقب الضمان والثاني
هو اختيار الشيخ انه يوجب الضمان لانه ارتفاق بالشارع من غير السلوك فيكون جوازه مشروطا بالسلامة انتهى فانه يظهر من
مجموع القولين انه لا ضمان مع اذن الشارع اما حجة القول الاول فانها واضحة لا يحتاج الى البيان واما حجة القول الثاني
فانه لم يمنع فيها من كون الاذن لا يستعقب الضمان وانما التزم بان الاذن مقيد فيكون عدم الضمان ايضا كذلك ومنها ما ذكره المحقق
الاردبيلي في مفتتح بحث الارشاد بقوله ثالثها موجب لتلف التسبيب والمراد بالسبب هو كل فعل يحصل التلف
المتسبب عنه لعلة غيره الا انه بحيث لولاه لما حصل من العلة تاثير كوضع حجر وحفر بئر في طريق المسلمين لا لغرض مصلحة
لهم او في ملك الغير من دون اذنه فيعثر به احد فيموت او ينقص منه شيء فوجب الدية على الواضع في ماله لا العاقلة [illegible] التلف
[illegible] فهو مثل [illegible] الخروج عن العهدة وليس على العاقلة الا الخطاء وليس هذا [illegible] هو ظاهر بخلاف ما لو وضع حجرا في ملكه
او موضع مباح او ملك الغير باذنه او [illegible] بعده او في الطريق ولكن لمصلحة المارة مثل القنطرة وحفر البئر لدخول ماء المطر
ونحو ذلك وكذا يضمن في ماله اذا نصب سكينا في الطريق او حفر بئرا فيها او في ملك الغير بغير اذنه ولا رضاه [illegible] المارة
بخلاف ما لو فعل ذلك في المأذون مثل ملكه او ملك الغير باذنه او في الطريق لمصلحة المارة مثل المعبر الذي يعبر به الناس
وحفر البالوعة لدخول ماء المطر ونحو ذلك وكذا يضمن معلم السباحة دية المتعلم في ماله لو غرق ان كان ذلك غير جائز
مثل كونه طفلا بغير اذن الولي بخلاف ما لو كان باذن الولي الشرعي لمصلحة له وبخلاف ما لو كان بالغا رشيدا فلا دية
عليه اذا جاز ذلك باختياره ولم يفرط المعلم ولم يقصر ويحتمل عدم الضمان مع عدم رشد المتعلم اذ ليس للرشد دخل في
حفظ النفس ولهذا ما ذكر التفريق مع الصغير ويحتمل الضمان كما يشعر به قيد الرشيد فتأمل انتهى ومنها ما ذكره المحقق
في الشرائع بقوله وكذا اي يجوز اخراج الرواشن في الطرق المسلوكة اذا لم يضر بالمارة ولو قتلت خشبة بسقوطها قال
الشيخ رحمه الله يضمن نصف الدية لانه هلك عن مباح ومحظور والاقرب انه لا يضمن مع القول بالجواز وضابطه ان كل ما للانسان
احداثه في الطريق لا يضمن بسببه ويضمن ما ليس له احداثه كوضع الحجر وحفر البئر انتهى ومنها ما ذكره جماعة منهم
المحقق في الشرائع والنافع والعلامة في الارشاد والقواعد وفخر المحققين في الايضاح والشهيد الثاني [illegible] المحقق

الاردبيلي

الاردبيلية والفاضل الاصبهاني والسيد في الرياض وهو انه روى انه لو ضرب ولي الدم الجاني قصاصا وتركه ظنا
منه انه قتله وقد كان به رمق فعالج نفسه وبرء لم يكن للولي القصاص حتى يقتص منه بالجراحة اولا او يتتاركا لكنهم ردوا
الرواية بالارسال وضعف جملة من الرواة وزادوا انها قضية في واقعة لم يعلم وجهها نعم قالوا بان الولي ان كان قد ضربه
على وجه يجوز القصاص به كما لو ضربه بالسيف في عنقه [illegible] ولكن قد اشتبه عليه الامر فله ان يقتص من غير
ان يقتص منه بالجراحة لان له القصاص بمثل ذلك اذ الآلة هو السيف وقد ضربه في عنقه والا اشترط في القصاص [illegible]
القتل ضربة واحدة [illegible] بضربات عديدة فما فعله من الجرح مباح له لانه جرح جائز له فعله والمباح لا يستعقب الضمان وان
كان قد ضربه على وجه لا يجوز القصاص منه بذلك الوجه اما لكون الآلة غير السيف كالخشب والحجر او وقوع الضرب على غير العنق
فعليه قصاص الجراحات ان كان مما يقتص بها او الدية ان كان مما يؤخذ عليها الدية ثم يقتل قاتل مورثه وما حكيناه
لك صريح كلامهم في الحكم والتعليل ويبقى مورد الرواية الى بادي النظر كونه نقضا لما ذكرناه ومنها ما ذكره [illegible]
في الرياض وغيرهم من ان راكب الدابة يضمن ما تجنيه بيديها دون رجليها وكذا القائد لها يضمن ما تجنيه باليدين خاصة هذا
اذا سار بها واما لو وقف احدهما بها ضمن كل منهما جنايتها مطلقا ولو برجليها وكذا لو ضربها احدهما فجنت ضمنا
جنايتها مطلقا ولو ضربها غيرهما ضمن الضارب مطلقا وكذا السائق لها يضمن جنايتها مطلقا [illegible]
بل عليه الاجماع في الغنية [illegible] الصيمري هذا كلام الاكثر ووجه النقض كون الركوب مباحا وكذا السوق والقود وقد استتبعت
الضمان وجوابه ان ما ذكرناه انما هو في الاذن مطلقا غير مقيد بالضمان وهنا قد استفيد التقييد بالضمان من الاخبار
كما لا يخفى على من راجع مضانها ومنها النائم اذا انقلب على انسان او قلب يده او رجله عليه فقتله او جرحه فقد صرح
جماعة بانه لا خلاف في ضمانه الدية وجواز ان النائم ان كان غير الظئر فقد اختلفوا في ان الدية في ماله كما هو مذهب الشيخين
في المقنعة والنهاية وغيرهما من القدماء وفي انها على العاقلة كما هو مختار اكثر المتاخرين وهو الاظهر لانه مخطئ
في فعله وقصده فيكون خطاء محضا وديته على العاقلة اتفاقا فلا ضمان عليه في الحقيقة مضافا الى [illegible]
بين الاباحة وعدم الضمان فيما لم يصدق فيه الاتلاف والمباشرة عرفا كما عرفت في بيان الشرط الثاني [illegible]
والامر سهل في الاتلاف والمباشرة فادلة الاتلاف كافية في اثبات الضمان وان كانت هي الظئر ففيها اقوال ثلاثة القولان
المذكوران والتفصيل بين ما لو كانت طلبت [illegible] للعز والفخر فهي في مالها وان كانت للفقر والحاجة فعلى العاقلة
وكونها على العاقلة مطلقا هو الاظهر كما هو مذهب اكثر المتاخرين لما عرفت من ان مثل الخطاء في فعله وقصده يكون خطاء
محضا فيكون الدية على العاقلة فلا ضمان عليها في الحقيقة ومنها المؤدب يضرب الطفل للتأديب اذا لم يتجاوز القدر الشرعي
فانه ضامن مع اباحة فعله وجوابه ان ذلك داخل تحت عنوان المباشرة [illegible] ومنها معلم السباحة اذا غرق
المتعلم وجوابه ما عرفت على وجه التفصيل في طي كلام المحقق الاردبيلي [illegible] ما قيل في المسئلة انه
قال في الشرائع لو سلم ولده الى السباح فغرق بالتفريط ضمنه في ماله لانه تلف بسببه ولو كان بالغا رشيدا لم يضمن لانه
التفريط منه وقال [illegible] وجه الضمان مع التفريط واضح لكونه سببا في الغرق [illegible] بالتفريط
لا يستقل بحفظ نفسه من الماء [illegible] لانه شبه عمد لقصده الى الفعل دون القتل والتسبيب

يؤذن بانه لا يضمن بدونه والمحقق جماعة بضمانه مطلقا الماوردي من ضمان الصانع وان اجتهد وكان حاذقا وفي المختلف
توقف في الضمان على تقدير عدم التفريط والاجير وفي حكم تسليم الولي غيره ممن له الولاية عليه ولو كان المسلم غير ولي
او تسليم السباح بنفسه ضمن مطلقا وفي حكم الصبي المجنون دون البالغ العاقل لانه في يد نفسه مطلقا التهمة وعدم الضمان على تقدير
عدم التفريط اقوى ومنها الطبيب فقد حكموا بضمانه مع كون العلاج سائغا وجوازه ان الطبيب على تقدير قاصر
وحاذقا ماهرا في الصناعة والعلاج وفي ذلك ان المراد بكونه عالما بما يحتاج اليه ذلك المريض المعالج بحسب ما قرر له
في هذا اما الاول فعدم توجه الاشكال من جهته واضح لان ضمانه وان لم يكن فيه خلاف الا ان معالجته غير سائغ كما
ان من عالج بلا اذن من يعتبر اذنه لا خلاف في ضمانه وحرمة معالجته واما الثاني فقد قال الشهيد في شرح الارشاد
انه اذا كان الطبيب حاذقا اي ماهرا في الصناعة والعلاج علما وعملا فعالج فاتفق التلف نفسا او طرفا فعليه الضمان في ماله
احد قوليهم وهو قول الشيخ ابي عبد الله المفيد والشيخ ابي جعفر في النهاية وابن البراج في الكامل وسلار وابي الصلاح وابن
حمزة وابن زهرة والطبرسي والكيدري ونجم الدين ونجيب الدين ابي سعيد وجعلوه شبيه عمد اما الضمان
المستند الى فعل الطبيب ولئلا يطل دم امرء مسلم واما انه شبيه عمد فلتحقق القصد الى الفعل لا الى القتل وقال ابن ادريس
لا يضمن للاصل ولسقوطه باذنه ولانه فعل سائغ شرعا فلا يستعقب ضمانا ويمكن الجواب بان اصالة البراءة لا تتم مع دليل الشغل و
الاذن في العلاج دون الاتلاف ولا منافاة بين الجواز وبين الضمان كالضارب للتاديب ثم قال ويؤيد الضمان ما رواه
ابرهيم بن هاشم عن النوفلي عن السكوني ان امير المؤمنين عليه السلام ضمن ختانا قطع حشفة غلام ثم قال في النكت الاصحاب متفقون على ان
الطبيب يضمن ما يتلف بعلاجه والعمل على هذا الاصل لا على هذه الرواية لان الاكثر يطرحون ما ينفرد به السكوني وقد عرفت
ان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة وكذا ادعى عليها ابن زهرة الاجماع وابن ادريس زعم ان رواية السكوني صحيحة
والمراد بها انه فرط ان قطع غير ما اريد ... الحشفة ما فوق الختان ثم قال واعلم ان كثيرا من الاصحاب لم يقيدوا بالاذن وان
كان ظاهرهم الاذن انتهى ونحن نقول ان المسلم من ضمان الطبيب ما هو صورة مباشرته لاشراب الدواء او استعماله
في الضماد او تقطيره في الدماغ ونحو ذلك دون صورة مجرد بيان الدواء ووصف كيفية العلاج مع كون المباشر غيره
كما هو المتعارف في امثال زماننا وكلمات القائلين بالضمان ايضا ناظرة الى ما بيناه ولهذا جعل المحقق ره في الشرائع
والنافع والعلامة في التحرير والارشاد والقواعد في كتاب الديات موجبات الضمان على قسمين المباشرة والتسبيب وعد من المباشرة
علاج الطبيب والنائم نفسا باعلامه وما لو حمل انسان متاعا على راسه فكسره او اصاب به انسانا وما لو اسلم صبيا
غيره فمات المصدوم وغير ذلك وعد من التسبيب الوضع حجرا في الطريق او ملك غيره فعثر به انسان فمات
ونحو ذلك ويشهد بكون كلامهم ناظرة الى ما بيناه استدلال القائلين بالضمان وانه شبيه عمد بتحقق القصد الى الفعل
لا الى القتل فانه لا ينطبق على المطلوب الا اذا جعل الفعل عبارة عن مباشرة اشراب الدواء ونحوه واما اذا جعل عبارة عن وصف
الدواء فلا يكون الا مثل ان يزعم انسان ان الطريق الذي فيه العطب في الواقع طريق السلامة فيرشد غيره الى المرور فيه
فيهلك فانه لا ضمان عليه قطعا وكذلك الجواب بان اصالة البراءة لا تتم مع دليل الشغل اذ لا مجال له الا مع المباشرة وكذلك
تشبيهه بالضارب للتاديب اذ مع كون احدهما مباشرا وكون الاخر سببا لا وجه للقياس والتشبيه والالحاق في الحكم وكذلك

تأييد

تأييد الضمان بما روي في تضمين الختان فانه مباشر واحد له لذلك قال المحقق الاردبيلي ره في شرح قول العلامة ره في الارشاد
فالطبيب يضمن ما يتلف واعلم ان في هذا التطبب من المباشرة كما هو ظاهر المتن تاملا انتهى وكانه راعى الاحتياط والادب
والا فذلك ليس في محله قطعا واذ قد عرفت ذلك علمت ان صورة ضمان الطبيب في مباشرة الاتلاف خارجة عما نحن فيه
وصورة عدم ضمانه لا دخل له بما نحن فيه فلا يكون صالحا للنقض اصلا فتحصل مما قدمناه ان الاذن والاباحة بدون تقييد
بالضمان يستلزم عدم الضمان عندهم واما اكل مال الغير حال الاضطرار مع ضمانه له فهو مبني على انهم استفادوا
الترخيص فيه من الضرورة المبيحة للمحظورات فتقدر الضرورة بقدرها
الخصوص لان التصرف في مال الغير حرام وحفظ النفس واجب ويحصل بالاكل بعوض فلا يسوغ ما عدا ذلك ومما يشهد لما ذكرناه
من عدم الضمان عند اطلاق الاذن استدلالهم للاكل من البيوت المذكورة في سورة النور بقوله تعالى ولا على انفسكم
ان تاكلوا من بيوتكم او بيوت اباءكم او بيوت امهاتكم او بيوت اخوانكم او بيوت اخواتكم او بيوت اعمامكم او بيوت عماتكم او بيوت اخوالكم
او ما ملكتم مفاتحه او صديقكم ليس عليكم جناح ان تاكلوا جميعا او اشتاتا فان الفقهاء ره فهموا منه الاكل بغير
ضمان والفرق بين هذه المسئلة واكل المخمصة هو ان المجوز هنا هو الاكل بالدلالة اللفظية خاليا عن الضمان
فان المجوز ثمة هو دفع الضرورة وحفظ النفس والاكل بما يسد الرمق مقدمة لتحصيله
لما بيناه بجواز الصلوة في الاراضي المتسعة التي لا يعلم رضا ملاكها او الطعام من مال المملوك بغير ضمان عوض اذا كان
في الانهار العظيمة لا تدبير لكن الشرع ومع ذلك لو تجويز بهذه الكيفية ...
فيما ذكره الشهيد من انه لا منافاة بين الاذن والضمان فنقول انه لا يقدح فيما ذكرناه من ان اطلاق الاذن يقتضي عدم الضمان
لان مراده ره بذلك هو انه لا منافاة بين الاذن وبين الضمان اذا وقع كل منهما في محله وهذا لا ينافي تقييد الاذن بعدم
ان يكون مراده ره هو انه لا منافاة بين الاذن في فعل كالعلاج وبين الضمان في فعل اخر مترتب عليه كالقتل وهو
نقص من نفي الضمان بما هو لازم للفعل الاول لكن لا يتحقق ضمان الفعل الاول كما لو تحققت بشرائطه
دائرة المدار ... هذا مع انه لو سلمنا جواز نقضها لكن الشارع بالضمان ومنعنا الملازمة المذكورة لكن لا نسلم
الشارع بالصرف ... لا اجماع هنا بالخصوص كيف ...
الغير مع ضمانه ... لا اشكال ...
وعدم تشخص ... النفس الاوسع ...
بلزوم عدم الضمان ولم نقل انه ليس للشارع الحكم بالضمان ... اسباب الضمان منحصرة في اليد والاتلاف والتسبيب والغرور
عدم الدليل على الضمان في المقام هو الاصل ... عدم صدق الاتلاف كما عرفت واما التسبيب
عدم ترتب ... المالك ...
فانها وان كانت حاصلة في المقام ...
معدودة في ...
الغير المحقق ...

مورد حصول النقص بفعل الضمان من التسبيبات فهو والا فلا يتعدى الى غيره من الموارد مع ان الشك في القدر المتيقن من الخطر جميع ذلك
من الاسباب التي يكون موجبا للضمان مما في ايجادها شرعا وعرفا ومن هنا يظهر ان مقتضى التحقيق هو الحكم بالضمان في القسم الرابع
لفرض حرمة التصرف فيه كما عرفت فهو مذموم شرعا في ايجاد سبب ضرر الجار هذا وبقي الكلام في مقامين احدهما ان
جميع ما ذكرنا في الاقسام الاربعة من جواز التصرف وعدمه وترتب الضمان وعدمه انما هو فيما كان التصرف في الملك
مستلزما لتضرر الجار وهل يلحق بالملك المباحات المشتركة مثل الطرق والمدارس والخانات والمعادن ومثل المترددين بعنوان
الاقسام الثلاثة التي قلنا فيها بجواز التصرف وعدم الضمان ثم اذا تصور مثلها في المباحات المشتركة فهل يجري عليه حكمها
بان يجوز اضرام النار لساكن احد الحجرات من دون ضمان اذا تعدت الى الحجرة الاخرى مثلا ام لا الذي يظهر من شيخنا الشهيد
الثاني هو التسوية بين التصرف في الاملاك وغيرها من المباحات المشتركة وحيث قلنا بجواز التصرف وعدم الضمان ثمة
نقول بهما هنا ايضا ويحكى عن العلامة في التذكرة الحكم بحرمة التصرف هنا مع انه قد تقدم القول بالجواز ثمة فلعل الوجه فيه
ان وجه جواز التصرف في الاملاك حتى في صورة استلزام تضرر الجار انما هو عموم قاعدة السلطنة وسلامته عن معارضة قاعدة
الضرر لسقوطها وبقاء عموم السلطنة سليما عن المعارض كما تقدم والوجه المذكور لا يجري في المشتركات لعدم جريان قاعدة
السلطنة فيها لعدم كونها مما يختص بالاحد كما هو المفروض فتسلم قاعدة الضرر عن المعارض ولا يبقى فيها الا ما دل
على جواز التصرف فيها ضرورة ان لا منافاة بين الاباحة الذاتية والحرمة العرضية فيحرم التصرف فيها من باب المقدمية لحرمة
تضرر الغير وان كان التصرف فيها مباحا بالذات وعلى تقدير عدم تضرر الغير هذا والذي يقتضيه التحقيق هو الحاق المباحات
والمشتركات بالاملاك والحكم بالجواز وعدم الضمان في الصور التي قلنا بهما فيها هناك اما الحكم بالجواز فلان الدليل الدال على جواز
التصرف فيهما وحكومة قاعدة الضرر عليها غير نافعة بعد ما عرفت من انها لكثرة التخصيص الساري فيها الوهن
لابد في العمل بها من انجبارها بعمل الاصحاب وهو هنا غير ثابت واما عدم الضمان فلما تقدم من اختصاصها بما اذا كان هو موجب
السبب مذموما شرعا او عرفا وهو هنا ليس كذلك كما عرفت انهما اذا تبدل عنوان الفعل الذي حكمنا بكونه سببا للضمان
كالقسم الرابع من الاقسام بعنوان لا يوجب الضمان ابتداء فهل يستمر سببيته للضمان كالقسم الرابع من الاقسام بعنوان لا يوجب
بعد تبدل العنوان ايضا ام لا مثال ذلك ان رجلا اذا حفر بئرا في ملك غيره عدوانا ثم ابتاع ذلك الملك بعينه فلو تردى
قبل الابتياع بعض من وقع فيها فهل يضمنه بعد الابتياع ايضا ام لا وكذا اذا حفر بئرا في طريق المسلمين لا لمصلحتهم ثم انه
ضم ذلك الطريق الى ملكه وجعل للمسلمين طريقا اخر عوضا عنه لتجويز الحاكم فلا ريب في انه قبل ضمه الى ملكه يضمن من وقع في
البئر فهل يضمن من وقع فيها بعد ذلك وان كان لا يضمن لو حفرها في ملكه ابتداء ام لا وجهان من استصحاب السببية الثابتة
سابقا ومن تبدل عنوان السبب وهو الاقوى ولم ار من تعرض لهذا الفرع فلاحظ الامر الثاني في انه اذا دار الامر
بين حكمين ضرريين بحيث يكون الحكم بانتفاء احدهما مستلزما للحكم بثبوت الاخر وذلك اما بالنسبة الى شخص واحد او شخصين
فيقع الكلام هنا في مقامين اما المقام الاول فهي بيان دوران الامر بين حكمين ضرريين بالنسبة الى شخص واحد
وقد نفى شيخنا المحقق العلامة مجد الاشكال في تقديم الحكم الذي يستلزم ضررا اقل مما يستلزمه الحكم الاخر معللا بان
هذا هو مقتضى نفي الحكم الضرري عن العباد فان من لا يرضى بتضرر عبده لا يختار له الا اقل الضررين عند عدم المناص عنهما

المحكومة الاولى على الثانية او معارضة قاعدة الضرر بمثلها

الضم

لكن توضيح المقام ان تعارض الضررين المتوجه احدهما الى العبد على وجه التبادل مما يكونان معا دنيويين بحسب الرتبة
بان يكونا مما يتعلق بالمال او يكونا متعلقين بالنفس او متعلقين بالعرض وكذا بحسب الاعتقاد بان يكونا مظنونين
او مقطوعين واما ان يكون احدهما راجحا بحسب الرتبة والاعتقاد والاخر مرجوحا كذلك واما ان يكون احدهما راجحا
بحسب الرتبة ومساويا بحسب الاعتقاد او راجحا بحسب الاعتقاد ومساويا بحسب الرتبة واما ان يكون لكل منهما رجحان
ومرجوحية بان يكون احدهما راجحا بحسب الرتبة مرجوحا بحسب الاعتقاد والاخر بالعكس وهذه اقسام خمسة اما الاول منها فلا اشكال
في تخيير المكلف فيه بين الالتزام باحدهما ودفع الاخر واما الثلاثة التالية فيلاحظ فيها الضرر الراجح ويلتزم بالمرجوح
واما الاخير فهو مختلف بحسب الاشخاص فمنهم من يكون الضرر المالي عنده اعظم من الضرر اللاحق بعرضه مثلا ومنهم من هو
بالعكس ومنهم من يكون الضرر اللاحق من جهة العرض عنده اعظم من ضرر النفس وهكذا فاللازم على كل مكلف تقديم دفع ما هو
اعظم في نظره والالتزام بالاهون هذا كله اذا كان الضرران دنيويين واما اذا كان احدهما دنيويا والاخر اخرويا كما في الجهاد
والزكوة والخمس والحج فاما ان يقوم على ترتب الضرر الاخروي دليل قطعي او ظني معتبر كما لو دل على وجوب الجهاد شيء من اخبار
الاحاد والاصل الاول يتقدم دفع الضرر الاخروي لان المفروض قيام دليل معتبر عليه من جهة قيامه على وجوب الفعل المستلزم
لترتب العقاب على تركه وهو ضرر اخروي وحينئذ لا يمكن الاحتراز من الضررين جميعا لكون المفروض هو صورة الدوران فلا بد من تقديم
دفع الاخروي لكونه اعظم من الضرر الدنيوي الشديد بمراتب واما على الثاني فيقدم دفع الضرر الدنيوي لان دفع العقاب
بغير بيان اذ لا امن من المؤاخذة الاخروية المشكوكة والمظنونة من طريق غير معتبر فكان دفع الضرر الدنيوي اولى بالتقديم
واما المقام الثاني فقال فيه شيخنا المحقق العلامة مجده انه ان كان بالنسبة الى شخصين فيمكن ان يقال ايضا بترجيح الاقل ضررا
اذ مقتضى نفي الضرر عن العباد في مقام الامتنان عدم الرضا بحكم يكون ضرره اكثر من ضرر الحكم الاخر لان العباد كلهم متساوون في نظر
الشارع بل بمنزلة عبد واحد فالقاء الشارع احد الشخصين في الضرر بتشريع الحكم الضرري فيما نحن فيه نظير لزوم الاضرار
باحد الشخصين لمصلحة وكما يؤخذ فيها بالاقل كذلك فيما نحن فيه ومع التساوي فالرجوع الى العمومات الاخر ومع عدمها فالقرعة ولكن
مقتضى هذا ملاحظة الضررين المختلفين باختلاف الخصوصيات الموجودة في كل منهما من حيث المقدار ومن حيث الشخص فقد
يدور الامر بين ضرر درهم وضرر دينار مع كون ضرر الدرهم اعظم بالنسبة الى صاحبه من ضرر الدينار بالنسبة الى صاحبه وقد
يعكس حال الشخصين في وقت آخر انتهى وتفصيل الكلام انه اذا دار الامر بين ضررين بالنسبة الى شخصين فاما ان يكون لاحدهما
مرجح لاحدهما ام لا فالكلام هنا ايضا يقع في مقامين اما الاول فلا اشكال فيه من حيث تقديم الراجح منهما والمرجح هنا
امور احدها الملكية وقد تقدم ان تصرف المالك اذا استلزم تضرر الجار فقدم دفع ضرر المالك في اكثر الاقسام
السابقة وقد يتقدم دفع ضرر الجار كما اذا غرس شجرا في ملكه فتعدت اغصانها الى ملك جاره فيقطع الاغصان المتدلية مع استلزام
ابقائها التصرف في ملك الغير فيدفع الضرر عن المالك وثانيها العرف والعادة بحيث ان اهل العرف يقدمون ضرر
على الاخر قال في الروضة في طي البحث عما يدخل في المبيع فيما لو باع الاصول وابقى الثمرة وجوز لكل منهما اي من البايع
الذي بقيت له الثمرة والمشتري السقي مراعاة للملك الا ان يستضر احدهما فيقدم مصلحة المالك لانه الذي ادخل الضرر على نفسه ... وتحمل
المشتري لان البايع هو الذي ادخل الضرر على نفسه بتسليم الاصل وتسلط المشتري عليه الذي لزمه جواز سقيه انتهى

البرع

وجبر هذا من على الضرر ان البايع اذا باع شيئا بحسب المتعارف فهو مسلوم لنقل جميع توابع المبيع والحقوق الثابتة في
الى المشتري عند اهل العرف والعادة ومن المعلوم ان حق سقي الاصول كان قبل البيع للبايع فاذا باعها من دون اشتراط انتقال
حق السقي الى المشتري في ضمن العقد فهو بمنزلة الاشتراط عند اهل العرف فهو داخل في ضمن العقد بحسب العرف وان لم يصرح
بالاشتراط في ضمنه فلهذا الحكم يكون متعلقا على الضرر هذا اذا باع الاصول وابقى الثمرة او بالعكس واما اذا باع الاصول من شخص
اولا ثم باع الثمرة من آخر وقدم الاول لانتقال الحق اليه اولا واما اذا باعهما فكان واحدا من تخصيص … باع الاصول والثمرة معها
بعقد واحد على ان يكون الاصول لاحدهما والثمرة للآخر … احتمال الحكم ببطلان العقد نظرا الى التعارض الحقيقي لا
توجيه فيحكم بالبطلان … من تقديم الاول … كما تقدم ثالثها التفريط فان … فرط احدهما قدم دفع ضرر الآخر فلو دخلت دابة
دار اخرى ولم يكن … اخراجها او توقف على هدم شيء من الدار او ذبح الدابة فان كان دخولها بتفريط صاحب الدار ادخل الضرر عليه
فيهدم الدار من غير ارش وان كان بتفريط صاحب الدابة ادخل الضرر عليه فيلزمه الارش بهدم الدار لصاحبها وقد اتفقت على
ذلك فتاوى اكثر الاصحاب ولم يحتمل احد ذبح الدابة اذا كان بتفريط من صاحب الدابة … العلامة في التذكرة فاحتمله
ذلك ولعل نظرهم في ذلك الى كون ذي الروح محترما في نظر الشارع فاذا امكن ادخال الضرر على صاحب الدابة في صورة
اسناد التفريط اليه … الهدم عليه تعين هذا … في الحكم بكون التفريط من المرجحات الا ان يكتفى
باتفاقهم عليه في المقام … واما اذا لم يفرط احدهما ادخل الضرر على من كان دفع الضرر الآخر اصلح له ففي المثال المذكور
لما كان اخراج الدابة من الدار اصلح لصاحب الدابة … صورة … عليها … ادخل الضرر
عليه بالغاء الارش عليه بهدم الدار وهذا الحكم مشهور بينهم معللين بما ذكرنا من كون الاخراج اصلح لصاحب الدابة وكذا اذا
ادخلت الدابة رأسها في قدر … من دون تفريط من احد … وتوقف اخراجه على كسر القدر او ذبح الدابة فحكموا
بكسر القدر وضمان صاحب الدابة قيمة القدر لصاحبها لكون كسرها اصلح لصاحب الدابة واعترض عليه الشهيد الثاني في المسالك بان
المصلحة قد تكون لصاحب القدر فقط وقد تكون مشتركة بينهما وكذا اذا دخلت الدابة دار الغير وهو في محله الا انه يمكن
ادخال الضرر على صاحب الدابة في مثال دخولها في دار الغير من جهة كون اخراج الدابة من دار الغير واجبا فاذا توقف على
هدم الدار وجب من باب المقدمة مع اثبات الارش عليه لصاحب الدار … الضرر الا ان هذا الوجه لا يتم فيما لو كانت
الدابة قد ادخلت رأسها في القدر لعدم وجوب اخراج رأسها على صاحبها اما الثاني فعموما انا لم يوجد هنا شيء من
المرجحات السابقة فيقدم اقل الضررين كما افاده شيخنا المحقق العلامة دام ظله فيما تقدم ويمكن تنزيل كلمات الاصحاب
عليه في حكمهم بادخال الضرر على ذي المصلحة في مثال الدابة بناء على كون التفريط مرجحا او فرض الكلام في صورة عدم
وقوع التفريط من احدهما فيحمل اطلاق كلامهم على الغالب من ان ما يدخل من الضرر على مالك الدابة لو تلفت … ذبح
الحمار بالقيمة اعظم مما يدخل على صاحب الدار او القدر على تقدير الهدم والكسر بجبرهما بالقيمة … احد
العينين … بالقيمة … من تلف الاخرى مع تبديلها بالقيمة لتوجه العناية الى احدى العينين اكثر من توجهها
الى الاخرى والحاصل ان الاكثر … حكمهم المذكور بان ادخال الضرر على صاحب الدار او القدر انما هو لمصلحة صاحب
الدابة الا ان نظرهم انما هو الى قلة الضرر وكثرته ولعل التعبير بما ذكر الا بالنظر الى الغالب كما عرفت ولعل المصلحة عنوانا

في الحكم

في الحكم على … المنصوص … بدفع اعتراض الشهيد الثاني كما لا يخفى واما اذا تساوى الضرران مع انتفاء المرجح فان
… ادخال الضرر عليه مع الارش فلا اشكال والا ففيه … ويظهر من الشهيد في الدروس هو تخيير الحاكم في ادخال
الضرر على ايهما شاء ولعله من باب … الثابتة فان فقد الحاكم فالقرعة لانها لكل امر مشكل والاولى هو الرجوع الى
القرعة عند وجود الحاكم ايضا لما ذكرنا … وقد اضطربت كلمات الاصحاب في هذا المقام فالذي … لو غصب دينارا
فوقع في محبرة الغير بفعل الغاصب او بغير فعله كسرت لرده وعلى الغاصب ضمان المحبرة لان السبب في كسرها اكثر
ضررا من تبقية الواقع فيها … الغاصب … انتهى وظاهره انه يكسر المحبرة مع تساوي الضررين حيث جعل علة
جواز الكسر ما اذا كان الكسر اكثر ضررا من تبقية الواقع فيها وقال في الدروس لو ادخل الدينار في محبرة وكانت قيمتها اكثر
لم يكسر المحبرة وضمن صاحبها الدينار مع عدم التفريط انتهى ولا بد من تقييد الحكم بضمان صاحب المحبرة للدينار بما اذا دخل
صاحب الدينار على وجه يكون مضمونا والا فلو كان بغير اذنه تعين كسر المحبرة وان زادت قيمتها على قدر دينار ولو كان
بانه على وجه عدم الضمان لم يكن وجه للحكم بضمان صاحب المحبرة للدينار وهذا منتهى المقال في هذا المقام ويتلوه الكلام

في الاستصحاب ان شاء الله … وقد انتهى … الحال الى هنا في اليوم الحادي عشر من شهر
جمادى الاولى من شهور سنة ١٢٨٠ … الهجرة … على هاجرها الف الف تحية …
محمد حسن بن عبد الله المامقاني … اسعده الله … التوفيق
من … سيدنا المنتجب … صلوات الله عليه

والحمد لله

